



**BUAP**

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía Contemporánea

**Leo Strauss frente a los orígenes de la Modernidad**

Un estudio sobre Maquiavelo, Hobbes y el retorno a los antiguos

Tesis para obtener el título de

**Doctor en Filosofía**

**Enero de 2025**

**PRESENTA**

Diego Enrique Vega Castro

**Director:**

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez (BUAP)

**Asesores:**

Dr. Diego Ulises Alonso Pérez (BUAP)

Dr. Antonio Marino López (UNAM, FES-Acatlán)

Dr. Antonio Lastra (Investigador externo de la Universidad de Alcalá, España)

Dr. Mauricio Lugo Vázquez (BUAP)

*A mi madre*  
*Que algo sobre el coraje me enseñó*  
*A mi padre*  
*Que de virtud me es el ejemplo*  
*A Katya*  
*Que con color llenas mis recuerdos*

*A Katya, dos y trece veces.*

---

## AGRADECIMIENTOS

—Mucho prometo con fuerzas tan pocas como las mías,  
pero ¿quién pondrá rienda a los deseos?

CERVANTES, *Novelas ejemplares*

Debo agradecer en primer lugar a las instituciones que facilitaron la elaboración de este trabajo de investigación: el CONAHCYT, instancia de la que recibí una beca doctoral durante cuatro años, y el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), que hizo posible mi estancia de investigación en la Universidad de Múnich (LMU), Alemania, durante un año.

Debo agradecer a su vez a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, la casa de estudios que me ha dado un espacio para reflexionar desde hace ya seis años. El apoyo con el que he podido asistir a eventos internacionales y realizar estancias ha sido fundamental para el desarrollo de este trabajo y el de maestría.

Al no haber incluido agradecimientos en mi tesis de maestría, creo tener una deuda que apenas puedo señalar ahora. De quienes estuvieron en aquellos tiempos, me arriesgo a mencionar únicamente a Octavio García, quien tuvo la paciencia y la bondad de introducirme a los misterios en torno a Leo Strauss.

En cuanto a quienes me han acompañado durante mi doctorado, quisiera expresar mi agradecimiento al Dr. Heinrich Meier. Como lo atestigua este trabajo, sus reflexiones y la vehemencia de su enseñanza han cimbrado el curso de mi investigación y la han reorientado a un acercamiento mucho más cauteloso. Su liberalidad y completo apoyo durante mi residencia en Múnich posibilitaron una de las experiencias filosóficamente más fructíferas que he tenido.

He de mencionar también al Dr. Svetozar Minkov, cuya amable apertura desde mi accidentada estancia en Chicago fue decisiva para las reflexiones que se han llegado a concretar en este trabajo. Gracias a su invitación a participar en seminarios de la Instauratio Magna Foundation pude percatarme de las enormes implicaciones filosóficas y políticas que el pensamiento de Strauss ha legado.

Agradezco asimismo a los sinodales de esta tesis su compromiso en la lectura y acompañamiento académico. Específicamente, le agradezco al Dr. Ángel Xolocotzi la presta

orientación para sortear dificultades escolares y su continuo apoyo para encontrar las condiciones más favorables para desarrollar mis pensamientos e investigaciones.

Central y decisiva ha sido la oportunidad de recibir la asesoría del Dr. Antonio Marino durante estos cuatro años y mucho antes, desde mis años de licenciatura. Ni en el agradecimiento ni en el elogio sincero existe exageración, y no exagero cuando digo que esta tesis entera y el interés mismo por Leo Strauss son apenas una porción de la urgencia que el Dr. Marino ha plantado en sus alumnos por la vida filosófica. Si la relación entre maestro y alumno puede llegar a ser una filosófica amistad, ese creo que es el mayor logro de las cavilaciones aquí expuestas.

Expreso mi completa gratitud, por último, al Dr. Antonio Lastra. El seguimiento que le ha dado a este trabajo a pesar de la lejanía, su cálido recibimiento en Valencia y su amistosísima conversación son todas acciones por las que no puedo ofrecer otra cosa que mi agradecimiento. Los esfuerzos del Dr. Lastra me han dejado en claro que aún en muchas latitudes y en los recintos más insospechados hay quienes se preocupan por distinguir al académico del filósofo.

Recibir la gracia de la amistad es un bien que difícilmente se encuentra y, aun encontrándole, con mayor dificultad se le conserva. Por eso doy todas las gracias a Carlos Rivero, Luis Rodríguez, César Popoca, Lucy Canizales, Cirilo Pérez, amigos todos que han sobrevivido distancia y tiempo y de quienes más de una vez he recibido la ayuda que yo mismo no he ofrecido. Menciono con afecto al Dr. Jean Orejarena, quien no solo me ha brindado su ayuda e impulso en proyectos académicos durante estos cuatro años, sino también, y especialmente, su confianza y amistad. Agradezco asimismo a Ramtin Hosseini, sin cuya conversación cotidiana el idioma alemán se seguiría alzando como pesadísimo animal indomable y sin cuya amistad Múnich jamás habría tornádose familiar. Mi profundo afecto y agradecimiento lo dirijo a mi buen amigo Manuel Márquez, quien hizo de la angustia frente a Alemania la más divertida aventura y en el que, me atrevo a decir, encuentro al único hombre con quien sin necesidad de recurrir a la filosofía puedo hablar de lo grave y lo leve en un solo aliento.

Finalmente, le agradezco a Andrea una vez más por la infinita belleza de buscar juntos peras en el olmo.

---

## NOTA PRELIMINAR

Algunas de las secciones de este trabajo han sido publicadas como artículos en diferentes revistas de investigación o como capítulos de libro. Se tratan en todos los casos de versiones modificadas, ya sea sintetizando las reflexiones aquí propuestas o, por el contrario, profundizándolas en alguno de sus puntos.

La sección dedicada al *Menón* fue publicada como: “El Menón de Strauss. Una nota crítica”, *La torre del Virrey* 32, (2022): 21-42. El apartado dedicado a la “segunda caverna” encontró lugar en un capítulo de libro: “Historia e historización de la filosofía. Leo Strauss y la ‘segunda caverna’ como respuesta al historicismo”. En Á. Xolocotzi, M. Mejía y J. Orejarena, *Pensando el acontecer de la historia: Reflexiones filosóficas sobre la historia en la modernidad tardía*. Ciudad de México: BUAP / Del Lirio, 2022. El inciso llamado “El marco natural de referencia” apareció también como capítulo de libro: “Leo Strauss y la recuperación de un marco natural para las ciencias sociales”. En J. Quintana y Á. Xolocotzi, *Señas en torno al aquí y ahora: Homenaje a Adrián Salas Carreón*. Ciudad de México: BUAP / Fides, 2025. La sección dedicada a los principios de la naturaleza humana en el capítulo de Hobbes halló lugar como capítulo de libro: “Acceder a la naturaleza a través de las pasiones”. En J. Orejarena y M. Mejía, *Afectividad y pluralidad. La historia filosófica de las emociones en el mundo político*. Ciudad de México: Fides / BUAP, 2025. Una versión del capítulo 4 y las conclusiones reflexivas se encuentra como “¿Qué tan crítica es la crítica de Strauss a la Modernidad? La alternativa de Heinrich Meier”, *InterAção* 15, nº 4 (2024).

# ÍNDICE

## Introducción

**12**

---

## I. Capítulo primero. El retorno al sentido común. ¿Anamnesis o franco regreso?

**41**

### 1. El marco platónico de referencia

**61**

*a) Fedón*

**64**

*b) Menón*

**83**

### 2. Volver a ganar el horizonte natural

**98**

*a) El marco natural de referencia*

**100**

*b) La segunda caverna*

**107**

### 3. Los abismos de la Modernidad

**118**

---

## II. Capítulo segundo. Emancipación y petrificación del dogma en

Hobbes

**142**

### 1. Consideraciones preliminares sobre la primera ola

**143**

*a) La cuestión del fundador*

**145**

*b) La cuestión de la ruptura*

**152**

### 2. Hobbes: del “sistema” a la comprensión filosófica fundamental

**160**

#### 2.1 Naturaleza y ciencia

**170**

*a) ¿Principios materiales o morales? Examinación comparada de Elementos y Leviatán*

**171**

*b) La preeminencia de lo humano en la Epístola dedicatoria y Prólogo de De cive*

**181**

*c) Los principios de la naturaleza humana*

**185**

*d) El derecho natural*

**201**

#### 2.2 Historia y sentido común

**210**

*a) Un marco preparatorio: Cassirer*

**213**

*b) Tucídides y Behemoth. El vuelco hacia la historia y su renovada supresión*

**217**

*c) El maestro Bacon: historia en tanto técnica de las pasiones*

**233**

*d) La interpretación de Strauss: la razón puesta en duda y la Aufhebung de la historia*

**238**

---

### **III. Capítulo tercero. El “problema” de Maquiavelo**

**259**

#### **1. Naturaleza, Necesidad, Fortuna**

**278**

*a) El príncipe*

**281**

*b) Discursos sobre la primera década de Tito Livio*

**308**

#### **2. Historia: antiguos y modernos, el caso extraordinario y la razón histórica**

**324**

#### **3. Conclusiones en torno al sentido común y al efecto histórico de abstracción**

**342**

*4. Thoughts on Machiavelli: las “conclusiones” de Strauss*

**346**

---



## **IV. Capítulo cuarto. Sobre la “renovación” de la filosofía**

**401**

*a) El problema teológico-político*

**404**

*b) Los modos de renovar la filosofía*

**434**

*c) Hobbes desde la perspectiva teológico-política*

**454**

---

**Reflexiones conclusivas**

**485**

---

**Bibliografía**

**518**

### Abreviación de las obras más citadas de Strauss

- FP        “Farabi’s Plato”. *Louis Ginzber Jubilee Volume, American Academy for Jewish Research* 15 (1945): 357–93. [“El Platón de Farabi”. En Leo Strauss. *El filósofo en la ciudad*, editado por Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.]
- GS1        *Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 1. Weimar: Metzler, 1996.
- GS2        *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 2. Weimar: Metzler, 1997.
- GS3        *Gesammelte Schriften: Hobbes’ Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 3. Weimar: Metzler, 2008.
- GS4        *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 4. Hamburgo: Felix Meiner, 2022.
- HPP        Strauss, Leo, y Joseph Cropsey. *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. [*Historia de la filosofía política*. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. México: FCE, 2017.]
- JPCM        *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Editado por Kenneth Hart. Nueva York: State University of New York Press, 1997.
- NRH        *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. [*Derecho natural e historia*. Traducido por Luciano Nasetto. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.]
- OT        *On Tyranny*. Editado por Victor Gourevitch y Michael Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. [*Sobre la tiranía*. Traducido por Leonardo Rodríguez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.]

- PAW     *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952. [*Persecución y el arte de escribir*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.]
- PPH     *The Political Philosophy of Hobbes*. Traducido por Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. [*La filosofía política de Hobbes*. Traducido por Silvana Carozzi. Buenos Aires: FCE, 2006.]
- RCPR    *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Editado por Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. [*El renacimiento del racionalismo político clásico*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.]
- SCR     *Spinoza's Critique of Religion*. Traducido por E.M. Sinclair. Nueva York: Schocken Books, 1982.
- SPPP    *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. [*Estudios de filosofía política platónica*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.]
- TMP     Strauss, Leo. "The 'Modern Principle': The Second Walgreen Lectures (1954)". Editado por Anthony Vecchio y José Colen. *Interpretation* 27, núm. 1 (Otoño de 2020): 43–117.
- TOM     *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958. [*Meditación sobre Maquiavelo*. Traducido por Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1964.]
- WIPP    *What is Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959. [*¿Qué es filosofía política?* Traducido por Amando De la cruz. Madrid: Guadarrama, 1970.]
- XS       *Xenophon's Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

---

## INTRODUCCIÓN

El marco general de las preocupaciones que conciernen a este trabajo puede expresarse en la siguiente pregunta: ¿tenemos menos luces que otras épocas para nuestros juicios políticos y morales? La cuestión está obviamente prejuiciada, pues no se pregunta por el más sino por el menos. Mientras la pregunta ilustrada era acaso si tenían los hombres *más* luces que sus antepasados para comprender lo justo y lo injusto, para imponer un orden bueno y razonable, nuestra pregunta inquiere lo contrario: se ha vuelto evidente que *no* tenemos más luces que los antepasados o que nos encontramos fundamentalmente extraviados. La preocupación se inscribe por tanto en lo que se ha llamado la crisis de la Modernidad.

Así como el ilustrado *en el preguntar mismo* por su mayoría de edad o por su madurez ante las épocas anteriores contestaba ya con su superioridad, así también nosotros admitimos en la pregunta misma nuestra inferioridad. Tenemos menos luces que los antepasados, nuestra moral es menos clara, nuestras disyuntivas, paradojas y contradicciones más incisivas. Somos menos serios y carecemos de asuntos sagrados. Somos seres humanos vacíos de concepto y en floja búsqueda de él. Hemos, eso parece, *perdido* algo. Y si lo hemos perdido, lo más obvio sería *recuperarlo*.

La idea de la pérdida y la búsqueda de lo perdido, de su recuperación o restauración, siempre ha sido sospechosa. Implica casi por necesidad el mito de la superioridad de los ancestros y la aminoración de la voluntad, empeño y libertad del ahora. Quien añora lo pasado es pusilánime en el presente y ciego ante el futuro. Aquel que se empeña en restaurar el pasado es, decimos, un reaccionario. Con todo, hay que admitir que tales sentencias son parte de la munición ilustrada. Esto no las hace falsas aunque sí característicamente modernas: el pasado aparece necesariamente inferior al presente y al futuro, la historia humana se distingue esencialmente por tratarse de un *progreso*.

¿Pero no es propio de la crisis de la Modernidad dudar con vehemencia precisamente de estas premisas: la superioridad y madurez del presente ante el pasado, el progreso de la historia humana, el orden racional y tecnológico como guía de la emancipación del *hombre*? Tales dudas no hacen de nuestra época en modo alguno una época reaccionaria. El convencimiento general inspirado por los intelectuales más populares es de hecho el contrario: el que las premisas modernas dejaran de ser evidentes no significa que perdiéramos algo. Es cierto que estamos extraviados, pero, al mismo tiempo, el extravío es signo de clarividencia. *Sabemos* los errores del pasado, *sabemos* demasiado sobre ilusiones, teológicas y secularizadas,

políticas y filosóficas. Si acaso hubiera tal cosa como un “espíritu” de nuestro tiempo, no podríamos definitivamente caracterizarlo de inferioridad ante el pasado; con distintas retóricas y bajo variopintos estilos seguimos considerándonos más sabios. En pocas palabras, *el regreso* no solo es imposible sino indeseable.

A pesar de tal superioridad, ya sea en la explícita pugna liberal o en el implícito tono de las filosofías de la cultura, lo cierto es que si alguien nos inquiriera con la pregunta sobre si *distinguimos* con mayor pericia entre lo mejor y lo peor, la mayoría nos quedaríamos atónitos. Los políticos, que aun podrían instanciar axiomas presuntamente claros, no tienen otro remedio que balbucear ante la contradicción cuando sus consecuencias no resultan compatibles: la pugna por el libre tránsito migratorio y la exigencia de integración nacional-racional, la tensión entre los derechos humanos y la necesidad de transgredirlos para defenderlos –y la correspondiente duda sobre si aquellos sagrados derechos no son una concha vacía–. La repetida insatisfacción ante los fracasos del proyecto “liberal-social” y el consecuente fervor juvenil por lo que muchos, con horror, llaman extrema derecha son también síntomas del mismo padecimiento. Mientras unos niegan dogmáticamente el sentido común, otro abusan de su presunta obvedad. En especial, por tocar uno de los puntos sensibles, la completa confusión sobre el uso de la violencia se vuelve contra los intelectuales que parecerían más avezados. Entre los estudios más exitosos de nuestros tiempos se encuentran los estudios de violencia, pero si bien podemos nombrar, apuntar y clasificar una miríada de tipos de violencia, nadie atinaría a decir cuándo es preciso usarla, a quién le es lícito usarla o, simplemente, si es mejor o peor valerse de ella. A pesar de saber más que las épocas anteriores, somos incapaces de afirmar y justificar por qué algo es mejor o peor. Vemos más que los antiguos, pero nuestros ojos son menos agudos.

¿Y no es esta confusión propia de la naturaleza de lo político? La perplejidad ante la justificación de lo mejor y lo peor, ¿no es acaso tan vieja como la aparición misma de la filosofía en su comunidad política? ¿No es, en pocas palabras, el político confundido (o a punto de serlo) una escena común de tantos diálogos platónicos?

Consideremos que hay tres distintos estados básicos que puede padecer el político o joven animoso de la política en el diálogo platónico: o bien el diálogo exhibe una inmediata cerrazón y adscripción a las propias convicciones (el personaje *sabe* lo suficiente y considera que el diálogo filosófico es una pérdida de tiempo), o bien el personaje sufre una *confusión* fundamental, que es dolorosa e incómoda, sin por ello sacar algún provecho en particular, o bien, por último, el personaje es

“convertido” a una convicción distinta de la inicial, ya sea después de haber pasado por la perplejidad, ya sea adhiriéndose a ella sin confusión, es decir, dogmáticamente. La situación es hartamente distinta en el “diálogo” contemporáneo. Ninguno de los estados mencionados es reconocible en la conversación posmoderna, la cual se caracteriza más bien por algo que llamamos tolerancia. Admitiríamos de buena gana –al menos algunos– que estamos confundidos, y, precisamente porque estamos confundidos, porque no podemos llevar al final nuestros razonamientos sobre lo mejor y lo peor, consideramos quizás que *lo mejor* es suspender el juicio (excepto en axiomas que la Modernidad nos ha heredado con carácter de suma evidencia). La prudencia filosófica emparentada con la suspensión del juicio ha sufrido, sin embargo, un cambio profundo aquí. Se podría decir que se trata de una suspensión vacía, mediocre o promedio, que con todo se conforma porque no puede afirmar nada. Las consecuencias políticas son así tan terribles como las que de por sí tememos. En el miedo ante el juicio categórico y absoluto permitimos que el amorfismo de nuestra suspensión del juicio tome, repentina y acríticamente, cualquier forma. De hecho, no es cualquier forma, sino aquella que moldea el primer político “de convicciones” que aparezca.

La falta de claridad que nos caracteriza, hay que repetirlo, se destaca por ser positiva frente al pasado. Sin importar qué tan pocas luces tengamos sobre la vida política más deseable o sobre la verdad, tenemos por seguro que el reconocimiento de nuestra “ignorancia” es ya una colosal ventaja frente a toda época anterior, empezando por la Modernidad misma y su proyecto de dominación de la naturaleza, pero siguiendo y terminando, como asunto de mera obviedad, con la larga época dominada por la religión revelada e incluso con aquella época de oro, pero necesariamente ingenua –si no es que ingenuamente terrible– de los antiguos.

Decía que la perplejidad del político o joven animoso de la política ante la justificación de lo mejor y lo peor era tan vieja como la aparición de la filosofía en la política. Por mera proporcionalidad, parece que si nuestra confusión es de tan grandes dimensiones comparada a la de otros periodos, esto se debe a la profunda influencia de la filosofía en su comunidad. Rousseau afirmaba que la filosofía (para ser exactos, la filosofía *popular*), las ciencias y las artes, habían corrompido a la sociedad. Sin comprometernos ahora con la grandísima pregunta sobre la influencia que la filosofía, o una versión popular y doctrinal de ella, ejerce verdaderamente en su comunidad política, no es muy difícil aceptar que nuestro mundo, por paradójico que pareciera, está “hiper-filosofizado”. Nuestras dificultades contemporáneas de

juicio político y moral tienen una estrecha conexión con las “ciencias y artes” de nuestros tiempos. Habrá que reconocer que esos tiempos no son otros sino los modernos y los de su decadencia o pérdida de autoevidencia.

Admitir que la sociedad está gravemente influenciada por la “filosofía”, y comprometerse con la pregunta sobre la dinámica entre esta y la política exige definir, en primer lugar, qué es la filosofía y quiénes los filósofos. Las clarificaciones modernas a este respecto que nos son más cercanas (i.e., la filosofía es una parte de la cultura, es superestructura determinada por y en menor medida determinante de la infraestructura socioeconómica) ignoran a propósito –por no decir que la consideran una ingenua ilusión– la autocomprensión que pudieran haber tenido, por ejemplo, los filósofos de la Antigüedad, a saber, la filosofía como una actividad privada en lo esencial e inspirada por amor al saber, el ascenso de la opinión al conocimiento, etc. La presuposición de las clarificaciones modernas es bien distinta y apunta a una filosofía que convirtió su deseo en una tarea fundamentalmente práctica y dirigida hacia la transformación del mundo humano y no humano. Podemos introducirnos ya al problema considerando que el desarrollo del pensamiento y acción política en la Modernidad es inseparable del desarrollo de una filosofía política *propia* de la Modernidad; no puede decirse lo mismo de otros periodos históricos.

La pérdida de luces en torno a la vida política es así, al menos para nosotros, proporcional a la pérdida de luces en torno a la filosofía y la vida filosófica. La confusión que nos caracteriza es positiva también en este sentido. No solo sabemos más que toda época anterior en lo tocante al juicio sobre las cosas humanas; también suponemos saber más, en lo esencial, que cualquier “sistema filosófico” del pasado. Son dos las vías con las que se argumenta lo anterior. Todo pensamiento está atado a su tiempo, y, puesto que la historia es necesariamente progresiva, sabemos siempre más que nuestros antepasados (Platón no sabe nada sobre la acumulación del capital). La segunda vía rechaza el progreso pero mantiene en esencia el argumento: no es que sepamos más que pensadores del pasado porque hayamos progresado, de hecho, sabemos que somos esencialmente históricos, es decir, que no hay tal cosa como superioridad o inferioridad. Pero, puesto que solo nosotros sabemos de esta nuestra esencial situación, poseemos una verdad que ninguna otra época ni pensador tuvo del todo clara. La filosofía, hasta ahora, había sido mayormente anti-histórica o fundada en vanas esperanzas de eternidad, ya fuera de



Dios, ya de la naturaleza, ya de ideas inmutables. Nosotros, en cambio, sabemos demasiado para dejarnos persuadir por vanas ingenuidades.

El paisaje de nuestra situación es el de una confundida sabiduría y como tal oxímoron debe ser confrontado. Pues si el “fin de la Modernidad” se trata realmente de una profunda confusión hacia el final de un proyecto fallido, no tiene manera de adjudicarse a sí misma un estado más benévolo que cualquier confusión del pasado. La posibilidad de que *no* vivamos mejor que antes y de que nuestros juicios políticos *no* sean más acertados que los de otras épocas debe ser tomada entonces con seriedad; la pregunta por lo bueno y lo verdadero ha de tornarse de nuevo una pregunta central. En el mismo sentido, si el “progreso” de la historia ha perdido realmente toda su evidencia, la “superación” de cualquier tipo de pensamiento, ya sea del mundo antiguo, cristiano, judío o musulmán, es superflua. Más que afirmar que cada época ha tenido su propia verdad, la cuestión sobre verdades efectivamente descubiertas y ahora olvidadas se vuelve urgente. Reconociendo lo radical de esta perplejidad, el “retorno” que mencioné en un inicio se sacude de su carácter reaccionario y polémico. En verdad, no podemos negar que hayamos perdido algo que puede o no ser recuperado.

La imagen que se antoja en estas metáforas es engañosa. Pues uno no pierde ni encuentra el juicio político como quien pierde la cartera en el transporte; tampoco se pierde la comprensión de y el acceso a la vida filosófica como quien pierde sus llaves. Los objetos pueden ser perdidos y vueltos a encontrar, mas no el juicio y la idea del mejor modo de vida. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que hay un *sitio*, llamado Modernidad, donde hemos extraviado *algo*? En realidad afirmamos que el ser humano se ha extraviado a sí mismo en el curso de sus propios proyectos. Él mismo se ha extraviado o perdido. Para ir ya hacia el asunto, decimos que ha obscurecido sus propias luces en el intento de iluminarlas. La Modernidad, por su parte, no es un *sitio*, y su inasibilidad es causa de que dudemos incluso de que haya tal cosa como “la Modernidad”. Esto no impide que podamos examinar ciertos autores, ciertos libros que, leídos atentamente, revelan los quiebres y giros de un gran proyecto que nos ha alejado abismalmente de otras épocas. Si acaso hay tal cosa como *restauración*, se nota enseguida que no hablamos aquí de una restauración de los antiguos órdenes perdidos, como quien restaura la monarquía o la ortodoxia. Quien se adentre en estas aguas, con todo, habrá siempre de sopesar los riesgos que corre la restauración filosófica de ser tomada precisamente como una restauración, como una *conservación*, de los órdenes perdidos o a punto de serlo.

Movido por estas preocupaciones y aguijoneado por la cuestión del significado de la vida filosófica en la crisis de la Modernidad, este trabajo dirige su atención principalmente a Leo Strauss y su estudio del pensamiento filosófico-político moderno. El trato serio con Strauss exige y alienta un trato serio de los filósofos de la tradición y también de los no tan aceptados por la tradición. En este caso, me ocuparé de dos autores en el marco de la lectura straussiana: Hobbes y Maquiavelo. Antes de presentar las consideraciones introductorias que tocan al propio Strauss, debo plantear las dos líneas principales que guían y motivan mi investigación. Por una parte, se pretende que un minucioso estudio de la *constitución* del pensamiento filosófico-político moderno, o de la manera en que este se instituyó como *ciencia* política, puede abrir el panorama sobre las posibles causas y raíces de lo que antes he llamado la pérdida de juicio. La pretensión es pues que el obscurecimiento de luces puede ser iluminado en distintos ángulos accediendo a sus orígenes y más grandes vuelcos, dejando sus raíces al descubierto.

Si bien el problema de nuestra situación ante la Modernidad ha sido introducido como un asunto de pérdida y recuperación, la premisa debe ser puesta a prueba y confrontada no solo con la interpretación de Strauss, sino con el propio pensamiento de Hobbes y Maquiavelo. La intención es mirar con nuestros propios ojos las grandes disyuntivas que hubieron de mover a estos pensadores, es decir, las *decisiones* filosóficas que hubieron de tomar frente a la tradición y los ámbitos que salvaguardaron, o no, de la misma. Si es cierto que la Modernidad representa un proceso de obscurecimiento de las luces humanas, y si es cierto que tal obscurecimiento fue gestado por el original rompimiento con la tradición pretendido por Hobbes y Machiavelli, habrá que cuestionar si y hasta qué grado dichos pensadores concibieron que el destino del hombre era realmente manipulable a través de decisiones filosófico-políticas. Como se mostrará en el camino, la respuesta es verdaderamente complicada.

Quizás contrariamente a su apariencia, este trabajo no tiene la pretensión de distinguir rígidamente entre periodos y secciones históricas. Se ha criticado ya la idea tan común para nosotros sobre la necesaria ligazón del pensador a su "periodo". En la misma línea, esta investigación desea mantener la constancia de los problemas filosófico-políticos, mostrar que, en el mejor de los casos, los grandes espíritus del pensamiento moderno debieron confrontar con la misma determinación y vigor que los antiguos los problemas esenciales de la filosofía

política, entre ellos, por ejemplo, la posibilidad o imposibilidad de una vida política absolutamente sana y, aún más, los peligros que acechan la vida filosófica cuando esta es sirvienta de poderes ajenos, pero su fragilidad asimismo cuando se niega a establecer alianzas con su comunidad política o una parte de ella. En este campo de decisiones y apuestas, los filósofos modernos pueden también ser acusados de no haber enfrentado tales preguntas con seriedad y vigor sino rindiéndose a ilusiones, o de descansar, una y otra vez, en asunciones incuestionadas sobre la ingenuidad de sus predecesores. Esto es algo en lo que, en cada caso, debemos aguzar los sentidos.

La segunda línea principal que guía y motiva esta investigación, como se advierte ya en la clarificación de la anterior, es el salto del campo del juicio político y moral al problema de la vida filosófica misma. Es de absoluto interés para este trabajo cuestionar si acaso en el marco de los axiomas establecidos con cada vez mayor incuestionabilidad en el pensamiento moderno la vida filosófica es llanamente imposibilitada. Nos enfrentaremos así con disyuntivas decisivas; por ejemplo, si el pensamiento moderno destruye eventualmente todo acceso a la vida filosófica, es decir, que solo a través de un retorno al pensamiento pre-moderno es posible esclarecer el acceso, los fines y la esencia misma de la vida filosófica; o, por el contrario, si la aparente *destrucción* moderna no es en el fondo sino una inteligente *conservación* de la vida filosófica. La obra de Strauss referente a Maquiavelo da elementos suficientes para apostar por cualquiera de las dos vías. Es preciso mantener en mente el doble nivel que se juega en estas reflexiones: por una parte, la vida política misma, la capacidad de mantener un juicio, de decidir entre lo mejor y lo peor, y, por otra, la vida filosófica.

Podrá el lector preguntarse por qué es Leo Strauss el autor o el maestro más apropiado para resolver las cuestiones con las que nos hemos introducido. Ciertamente son las mismas preocupaciones que incitaron las reflexiones de Arendt y a partir de las cuales muchos, incluso en manifiesta divergencia, han planteado los problemas de la crisis de la Modernidad, la posibilidad de un retorno a particularidades de la filosofía clásica que merecen ser rescatadas en el pensamiento contemporáneo o el análisis “deconstructivo” de problemas nucleares que dieron origen e impulso a la Modernidad. La lectura de Strauss es apropiada porque es radical sin pretender ser innovadora, es decir, porque no inventa ningún problema nuevo sino que nos reprende por haber creído resolver los viejos o perennes.

Aunque es cierto que la crisis de la Modernidad nos sitúa en una situación extrema que ofrece oportunidades nunca antes vistas o incluso la tentación de comenzar de nuevo, cuando reflexionamos con Strauss este comenzar de nuevo exige hacerle cara a la tradición antes de cualquier aventura. Su pensamiento está convencido de que el enfrentamiento a la tradición es la aventura misma de nuestros tiempos y el acceso al modo de vida que no le pertenece a ningún tiempo. Esto tiene que ver con la idea y posibilidad misma de la “recuperación”, pues Strauss no ve en este “regreso” un viaje excéntrico del cual pudiéramos extraer, por ejemplo, una nueva concepción de la *phrónesis* aristotélica que, tematizada fenomenológicamente, funcionara de nueva herramienta para el ejercicio político. La confrontación ha de obligarnos a poner en jaque las ideas a las que tenemos más respeto o que damos por sentado con mayor facilidad. Un ejemplo de fundamental importancia, si bien quizás ajeno a lo que consideraríamos el marco de temas esenciales de la filosofía política, es la lucha moderna contra la revelación, el milagro o simplemente la religión. Strauss defiende que la filosofía ilustrada *no demostró* haber refutado a la ortodoxia, y sin embargo el desarrollo entero de la Modernidad dio por sentada tal refutación. El tema de la posibilidad del milagro y de un Dios omnipotente no es, podemos afirmar con certeza, un problema que interese a casi ningún departamento de filosofía contemporánea. ¿Significa esto que la radicalidad de Strauss de la que hemos hablado consiste en una franca vuelta a la ortodoxia? En realidad, significa que la filosofía debe enfrentarse genuinamente al problema de la justificación del mejor modo de vida, esto es, debe encarar aquel otro gran poder que exige para sí el mejor modo de vida absolutamente, el de la obediencia y fe en Dios. Strauss considera por tanto que el proyecto moderno, en la sedimentación y pérdida de esta cuestión, ha oscurecido el problema entero de la vida filosófica.

En el mismo sentido, la “destrucción” o “deconstrucción” de la Modernidad tiene en Strauss una veta sumamente singular que lo distingue de la mayor parte de planteamientos en torno al asunto. Casi toda destrucción quiere ir a lo no dicho, oculto o presupuesto en los desplazamientos de la historia. La destrucción se afana por abrir las raíces, pero el poder oculto en ella misma es a su vez una presuposición histórica moderna: estas fuerzas funcionan por detrás del pensamiento humano, le son incontrolables; el pensamiento filosófico no es nunca dueño de sí. Strauss, por el contrario, incluso entregándose en ocasiones a la esquematización del problema moderno, desea también abrir las raíces sin rendirse por ello a un tercer poder ajeno. Si, por ejemplo, en Machiavelli es posible mirar las raíces del proyecto político-

filosófico de la Modernidad, esto es obra del propio florentino y no de una fuerza innombrable que lo arrastrara. Strauss tematizó este problema como el de la escritura exotérica-esotérica, es decir, el arte de escribir con distintos fines y a distintos destinatarios.

Este trabajo de investigación trata entonces de un estudio minucioso sobre la constitución del conocimiento moderno en torno a la cosas humanas. Pretende estudiarla a través de la obra de Leo Strauss y, con ello, investigar el posicionamiento del propio Strauss y el juicio que podamos hacernos de su pertinencia. Empezar esta navegación en naves straussianas implica ya una serie de presuposiciones sobre las cuales me parece necesario detenerme de manera introductoria.

Ante la disyuntiva “progreso o retorno” Strauss *aparece* como un deseoso del retorno. De ahí que uno de los temas característicos de su obra sea la “vieja querella entre antiguos y modernos”. Tanto el retorno como la querella se adhieren a la idea de un “obscurecimiento” del pensamiento filosófico y político en la Modernidad y tienden a obviar la superioridad de los antiguos como medida higiénica frente al dogmatismo moderno. Hay que enfatizar de nuevo que esta se trata de una apariencia, pero, en todo caso, de una apariencia que tiene razones de ser. Pues una de las premisas straussianas que se toman aquí como punto de partida es que la filosofía política “clásica” fue más honesta frente a los fenómenos políticos, las cosas mismas o lo que a lo largo de este trabajo intentaremos asir como “sentido común” en comparación al complejo y abstracto edificio de la ciencia política moderna: “Estado” en vez de *polis* o comunidad política, “otro” en lugar de amigo o enemigo, “valor” en vez de bueno o malo, etc. El cambio de significado que sufre la filosofía de la mano de la valoración de las cosas humanas es decisivo. Antes de siquiera estar en posición de juzgar si esta esencial modificación fue un “error”, debemos ser capaces de reconocer la ruptura en todas sus dimensiones. Se podría decir que Strauss está excepcionalmente interesado en volver a hacer visible el carácter radical del giro moderno y las razones del mismo. Para hacerlo, nos encara con las grandes preguntas sobre qué es filosofía y quién es un filósofo “en su sentido original”.

Parece concordar Strauss en que filósofo es en última instancia aquel que se ocupa del ser. Y sin embargo, su obra entera la dedicó a la “filosofía política” o a lo que él mismo emprendió como una nueva formulación de este concepto. Ciertamente el filósofo se ocupa del ser, pero si acaso aquello que es es bien distinto en distintos ámbitos, será imposible tratar al ser homogéneamente. Las cosas humanas o políticas son de un modo bien distinto a las cosas naturales, es decir, hay en la

experiencia heterogeneidad del ser. El filósofo político reconoce esta diferencia y, perplejo o no, reconoce también las dificultades inherentes a su investigación en la comunidad política. De ahí que dos temas de la “filosofía política” sean reconocibles en cualquier obra de Strauss: la tensión entre la filosofía y la ciudad y el problema teológico-político. Por mentarlo de la manera no solo más sencilla, sino también más original, la ciudad y las cosas humanas aparecen casi en su totalidad como *convenciones* una vez que el filósofo distingue entre lo natural y lo convencional. La vida política y moral, sin embargo, exige *no ser* convención: los dioses salvaguardan el carácter sagrado de la sociedad.

Si la vida filosófica implica, genética y originalmente, reconocer que aquello que es no puede tratarse homogéneamente y que la idea de naturaleza es un término de distinción que pone en jaque a toda comunidad política, el abismo que separa a la Modernidad de “la filosofía en su sentido original” se hace de inmediato notorio. Y aunque quizás las dificultades y los obstáculos que representan para nosotros acceder a tales problemas originales son mayores que para los antiguos, ello no significa que sea imposible. En pocas palabras, la vida filosófica no es exclusiva del mundo antiguo. Quien tome con seriedad este asunto verá que aquellas premisas con las que iniciamos caracterizando la navegación en naves straussianas se ponen ya desde ahora en duda. Esto es de absoluta importancia para introducirnos a un trabajo en el que, debido a su inevitable esquematización, habremos de resistir la tentación de hacer de las categorías “antiguo” y “moderno” monedas de cambio. La figura del filósofo, en pocas palabras, es más amplia que la de “filosofía antigua” y “filosofía moderna”. En el mismo aliento debemos advertir que el “obscurecimiento de la Modernidad” es una idea que ha de ser atendida con fuerza, pero sin ingenuidad. De lo contrario, fácilmente caeríamos en la formulación del anticuario que, mientras talla sus figuras de arcilla, dice: “a partir de este punto todo fue mal”. Quizás terminemos por reconocer que para la filosofía *siempre ha ido mal*, sin que ello amedrente, no obstante, nuestra capacidad de optar por lo mejor o lo peor políticamente.

El recorrido que se propone andar en esta investigación toma parte de sus impulsos de la conferencia de Strauss titulada “Las tres olas de la Modernidad”. Dictada en Cornell University en 1964, Strauss expone aquí un esquema que terminaría por volverse famoso entre sus alumnos y estudiosos. Para comprender la “decadencia de Occidente” o, en términos similares aunque no equivalentes, la “crisis de la

Modernidad”, es necesario que nuestra mirada penetre en tres momentos decisivos: el “inicio” de la Modernidad, atribuido a Hobbes y fundado originalmente por Maquiavelo, la primera crisis de este proyecto denunciada y exponenciada por Rousseau y, por último, la crisis decisiva del valor definitorio de la Modernidad según la planteó Nietzsche.

La crisis de la Modernidad, propone Strauss, se trata en esencia de una crisis de la filosofía, específicamente, de la filosofía política. No es el único lugar donde Strauss da preeminencia al pensamiento “político” en lugar del metafísico o científico atribuyendo, por ejemplo, el rol de fundador a Maquiavelo en lugar de a Descartes. Naturalmente, su afirmación es problemática. De manera introductoria bastará considerar que Strauss sostiene que la Modernidad, tomada en su generalidad, es un proyecto político más que científico, o bien, que la ciencia moderna tiene claramente una inspiración política y no, por ejemplo, contemplativa.

La imagen y el argumento de las “tres olas” sugiere que la crisis de la Modernidad es ínsita a su origen mismo. Sin llegar a la idea de un “destino del ser” o de una llana causalidad histórica, Strauss sí que considera la Modernidad como un movimiento propiciado, continuado y puesto en jaque por “reacciones”. Se trata en primer lugar de una reacción contra la filosofía premoderna. Ni la “filosofía” perteneciente a las religiones reveladas ni la filosofía antigua son en este sentido reactivas, pues no surgieron en oposición explícita –no hicieron de su esencia misma una oposición– a cierta tradición o régimen político. La filosofía moderna, en cambio, está internamente estructurada como un ataque que reacciona al poder del Cristianismo y su adopción de la filosofía “clásica” como estandarte racional. Esta racionalidad, por cierto, es parte de lo que Strauss conceptualiza como el gran intento de síntesis que se propuso el Cristianismo entre “Jerusalén y Atenas”, es decir, entre la vida piadosa ante el Dios omnipotente que demanda amarlo con todo el corazón, toda el alma y todas las fuerzas, y la vida filosófica que, movida por *eros* y en infatigable búsqueda, se sacude de toda demanda. El proyecto político moderno, que habría tenido que enfrentarse en sus orígenes a esta disyuntiva, obscurece en el camino el hecho de que esta es *la* disyuntiva; llegan los pensadores modernos a creer que una “síntesis” es posible; llegan a olvidar, por tanto, las exigencias de la vida filosófica y el significado del proyecto en que los padres modernos se habrían embarcado.

El esquema triple de Strauss sitúa sus momentos en filósofos, pero su *enseñanza* es preponderantemente política: la primera ola pertenece a la ideación e introducción del liberalismo, la segunda a la más grande reacción, si bien enraizada

en los mismos principios, llamada comunismo; la tercera ola, tan presente para Strauss, se trata del fascismo. La primera de ellas resuelve, o eso pretende, los problemas humanos tecnocráticamente; estos son reducibles a problemas técnicos de economía y de equilibrios de poder. En última instancia, la estrella polar se muestra con una claridad inédita: suficiencia de recursos, paz, libertad, restauración –o creación inédita– de un orden político genuinamente estable, objetivos todos cuya consecución sería posible a través de la conquista de la naturaleza. La ola perteneciente al comunismo, en plena reacción al liberalismo y sin embargo compartiendo la misma estrella, irrumpe contra el individualismo pobre de virtud y espíritu político. El enfoque del dominio de la naturaleza es modificado hacia la dominación del hombre. La historia cobra un lugar de importancia relativamente desconocida para la primera ola, pues no son tanto los principios científicos los que determinan la fórmula del progreso como la historia misma de su desarrollo. Aún más, la historia misma *exige* un movimiento determinado, que tiende, con mayor ímpetu que la libertad individual, a la libertad total del hombre. Así, por ejemplo, la “voluntad general”, que es de un pueblo en particular, determinado y voluble ante los cambios históricos, expresa el afán de la segunda ola contra el racionalismo técnico de la primera. El fascismo con el cual Strauss caracteriza la tercera ola pretende la dominación tanto de la naturaleza como del hombre. No tiene una estrella polar, pues desconfía de la paz, del cese del movimiento, de la ciencia como resolución del problema humano. El fascismo atribuido a Nietzsche, o a una interpretación que conscientemente politiza a Nietzsche, considera el deber de la civilización como una lucha. Las premisas de esta crisis de la Modernidad no nos son desconocidas en modo alguno: el hombre ha perdido todo aquello que pudiera hacerlo digno de ser hombre, ha quedado satisfecho con metas que no pueden sino deshumanizarlo; los últimos hombres en el fin de la historia, ya sea este consecuencia de la sociedad del consumo capitalista, donde cada quien persigue sus fines cortos de miras habiendo solucionado “permanentemente” su hambre y su paz, ya sea consecuencia del cese de movimiento histórico por la destrucción de las clases sociales, de la homogeneidad del hombre en forma y contenido; los últimos hombres pues solo “parpadean” al ser inquiridos por el amor, la creación, el anhelo y la estrella. Esta honda insatisfacción, esta peligrosa angustia ante el rumbo que tomó el proyecto moderno, se tradujo en la lucha de la civilización más fuerte y la exterminación de las débiles. Pero la lucha se sabe en el fondo carente de un sentido revelatorio o iluminador en sus *fines*. Strauss, en un plano distinto al político pero



estrechamente relacionado a él, caracteriza esta crisis *en la filosofía* como la llamada a la *Redlichkeit*, a la honestidad y probidad. La honestidad se determina como la sisífrica lucha contra o la resolución ante la inautenticidad (véanse los conflictos internos de Rambert en *La peste* de Camus: la lucha contra la peste no se trata de heroísmo, dice Rambert, sino de honestidad).

Pues bien, el argumento straussiano de las tres olas –en el que ahondaremos en su momento– indica que la Modernidad se manifiesta como un movimiento “reaccionario” de inicio a fin. La reacción del reaccionario no es, como significa el término para nosotros, la restauración o la conservación del pasado; y sin embargo no se agota su significado en el “progresismo” de la siempre continua innovación. Es reacción en tanto determinada de fondo por aquello a lo que reacciona.

En cuanto a la *intención* del esquema de Strauss, las “olas” mismas expresan tal carácter de continuidad y reacción, de oleaje y marea donde la primera arremetida es menor a la segunda y la segunda menor que la tercera. A decir verdad, la tercera ola fascista, según la presenta Strauss en su conferencia, no da indicios de haber terminado. Es probable que Strauss considerara que el oleaje nietzscheano en el terreno político no habría de cesar hasta que algún otro tipo de orden fuera impuesto.

Hay que llamar la atención también a la imposibilidad de distinguir las fuerzas causantes del oleaje; en sus golpes, casi podríamos decir que es la misma fuerza la que ha traído la primera, la segunda y la tercera. ¿Significa esto en términos filosófico-políticos que la Modernidad responde a un solo y único impulso expresado con mayor o menor intensidad?

Más evidente es la analogía misma de las tres olas. Su significado es, sin embargo, tanto o más enigmático. Las tres olas aparecen clásicamente en el Libro V de la *República* de Platón. Ante el escepticismo de sus interlocutores sobre la posibilidad de la ciudad justa que Sócrates ha desarrollado en la discusión, el filósofo dice tener que enfrentarse primero a tres olas. Estas se tratarán de la admisión de mujeres como guardianes de la ciudad o la fundamental igualdad política entre hombres y mujeres, la comunidad de mujeres e hijos entre los mismos guardianes y, por último, la necesidad de que los reyes sean filósofos o los filósofos reyes para que esta se trate genuinamente de una ciudad justa. La conexión inmediata entre las olas platónicas y las modernas es posible pero oscura: el liberalismo correspondería a la igualdad política, el comunismo platónico al comunismo moderno y el gobierno del filósofo rey al fascismo. Esto no es más que un primer paso, pues habrá que recordar que

tales olas deben ser afrontadas por Sócrates desde su carácter irrisorio o ridículo. El gobierno de las mujeres en Atenas fue en efecto una idea de lo más graciosa. La transformación política radical es ciertamente objeto de risa, y tal risa, más que ser condenable, es fenomenológicamente de la mayor seriedad. Aún más, quien haga memoria en las tres olas platónicas notará que, más que ser causa de risa, la última ola referente al filósofo rey concluye en la muerte del filósofo a manos de la ciudad. Entre la risa, la burla y la violencia, todas en el mismo plano del idealismo político, hay pasos decisivos.

El movimiento de las tres olas platónicas conduce a la reflexión sobre las virtudes y los vicios de la filosofía en la ciudad; obliga a explorar la opinión que se hacen los ciudadanos de la filosofía y el rol que el filósofo podría tomar en su comunidad. No podemos descartar que la intención de Strauss al esquematizar la Modernidad en tres olas sea un modo de reconducirnos a las mismas problemáticas mostrando, quizás, que los propios filósofos modernos mantuvieron en su horizonte tales cuestiones fundamentales o, por el contrario, que, olvidándose de las limitaciones esenciales del *argumento* platónico, emprendieron en acción el movimiento de las tres olas hasta arribar a una situación que no distingue entre la risa y el terror.

A partir de estos rudos brochazos es posible ya afirmar al menos algo con seguridad: el “esquema” straussiano de las tres olas es insuficiente por sí mismo, y, no obstante, esconde en sus metáforas, cortes históricos y entramados filosófico-políticos una reflexión profunda sobre el pensamiento moderno. En definitiva, es insuficiente o incluso pernicioso si se le emplea como explicación prefabricada de la historia de la filosofía política. No sería en tal caso nada más que otra “narrativa” sobre la Modernidad. Tomando el esquema con juicio y paciencia a sus detalles, en cambio, la imagen de las tres olas cumple al menos con dos objetivos: el primero, atestar la crisis de la Modernidad con *preocupación* filosófica y política. Como he introducido desde las primeras páginas, la preocupación por la falta de juicio es de primera mano y de primera urgencia. En segundo lugar, la imagen de las tres olas cumple con el objetivo de incitar e impulsar la comprensión, no tanto de estos “periodos” como de estos filósofos: Machiavelli y Hobbes, Rosseau y Nietzsche se muestran como portadores de una fuerza sin comparación en la marea moderna.

En este trabajo me propongo así elaborar aquella doble preocupación incitada por “Las tres olas de la Modernidad”. Dos tareas principales se presentan de inmediato: por una parte, explicitar y aclarar el problema de la “pérdida” del juicio y su posible

“recuperación”. Esto implica ir al fondo mismo de lo que Strauss entendió y quiso dar a entender sobre la “vuelta” a los antiguos y la dogmatización del pensamiento moderno. La segunda tarea es navegar en las olas mismas con plena atención, es decir, comprender a fondo la crítica de Strauss a la Modernidad aunada a su interpretación de los filósofos abanderados de su esquema.

Este último ejercicio apuntaría hacia el estudio sesudo de Hobbes, Machiavelli, Rousseau y Nietzsche. En el marco de esta investigación, significaría el estudio de la interpretación de Strauss sobre estos cuatro autores, las intenciones que el propio Strauss tiene al enfatizar sus movimientos, y, por supuesto, el estudio de los autores mismos. Al menos en el marco del pensamiento straussiano, cada una de estas tareas exige la otra.

Como podrá sorprender ya al lector, una empresa tal sería de dimensiones inabarcables. Por razones metodológicas considero que la intención doble del esquema “histórico” y de la profundización en las intenciones del autor mismo es solo sostenible estrechando la mirada a la primera ola, es decir, a Hobbes y Machiavelli.<sup>1</sup>

La línea de fuga desde Hobbes al resto de la tradición moderna liberal es relativamente reconocible si se parte de las grandes premisas sobre la soberanía, el contrato social o el estado de naturaleza. No podemos decir lo mismo de Maquiavelo, cuya relación con Hobbes es de por sí cuestionable más allá de la perspectiva de su aparente coincidencia en una naturaleza humana perversa. Los libros que Strauss dedicó a cada uno no se esfuerzan por tender el puente entre ellos, y la respectiva conexión habremos de encontrarla en textos de mayor esquematización histórica, como la conferencia “Las tres olas” o el libro *Derecho natural e historia*.

En cualquier caso, la primera ola de Hobbes-Maquiavelo mantuvo toda su vigencia en el desarrollo de la Modernidad y la mantiene aún en el pensamiento político contemporáneo, sin importar que se le haya aprehendido como estadio histórico ya superado o como un tipo de pensamiento contra el cual se debía luchar.

---

<sup>1</sup> La limitación a la primera ola es asimismo pertinente si consideramos que Strauss sugirió raíces premodernas que se habían conservado en la primera ola (o que al menos los fundadores modernos tenían una claridad que después se perdería sobre las necesidades que obligaban a un rompimiento con el pensamiento antiguo). Esto ha dado impulsos a otros pensadores a creer que un retorno no tanto a los antiguos como al liberalismo “original” de los modernos es el proyecto más deseable frente a la crisis de la Modernidad.

Por mencionar un par de ejemplos, de un lado hallaríamos a Schmitt reflexionando sobre el soberano, la pérdida del concepto de lo político y la primera fisura liberal que el sistema hobbesiano habría producido, y, por otro, a Gramsci equiparando la *verità effettuale* de Maquiavelo con la empresa marxista de liberar al mundo de la opresión burguesa, es decir, como desengaño ante toda ideología de clase. Como se irá mostrando en la investigación sobre estos filósofos originadores del proyecto político moderno, un análisis sesudo permite rastrear hilos que llegan hasta el idealismo alemán o el nihilismo característico de la crisis moderna. La primera ola da pues inicio a un movimiento cuyas repeticiones y virajes se dejan sentir hasta hoy.

Reducir la mirada a la primera ola ofrece también una ventaja de comprensión. Es cierto que la ola “fascista” es la más determinante para nosotros, herederos inmediatos de su golpe. Sin embargo, los ideales de la primera ola son tan presentes como antaño. La discusión en los ámbitos estrechamente políticos se vale de un repertorio conceptual y de una guía claramente extraída o reinterpretada de Hobbes y Machiavelli (cfr., por ejemplo, la línea Hobbes-Schmitt-Agamben, o Lucrecio-Maquiavelo-Marx). A decir verdad, ninguna de las tres olas ha cesado en su influencia en el presente incluso si consideramos, como lo hace una gran parte de la filosofía contemporánea, que nuestra época ha abandonado decisivamente aquellas mareas, que somos, en lo fundamental, completamente distintos. Una revisión minuciosa de la primera ola, se pretende en este trabajo, es útil para mostrar que en modo alguno nos hemos “emancipado” del proyecto moderno original. Naturalmente, habremos de tratar si tal emancipación es o no deseable, qué se juega en ella y, en todo caso, si esta no es asequible en los términos del *regreso*; para ser exactos, del *recuerdo*.

En la examinación de Hobbes y Machiavelli me valdré de una estructura tripartita que dará cuerpo a los énfasis que me parecen más importantes en la evaluación straussiana. Se tratan de los dos pilares que concentran los esfuerzos modernos o en los cuales estos pueden ser iluminados significativamente, a saber, los pilares de la naturaleza y la historia. Aunque no deje de ser problemático, considero que los análisis de Strauss ponen su mayor empeño en revelar que la transformación del pensamiento moderno debe ser rastreada hasta el origen mismo de su comprensión de la naturaleza y su descubrimiento de la historia. Para este punto, podría parecer que el problema de la filosofía política se ha extraviado, pues bien sabemos que la comprensión moderna de la naturaleza es un asunto exclusivo de la *ciencia* moderna

y su enfrentamiento a la metafísica, mientras la historia pretende ser un descubrimiento *sui generis*. Tal como argumenta Strauss y como nos esforzaremos en hilar en este trabajo, ambos problemas tienen un origen filosófico-político común, lo cual quiere decir que ambos pilares están íntimamente relacionados a un cambio radical en la comprensión de las cosas humanas. Los asuntos humanos, como veremos, implican una distinción, y por tanto entendimiento, de los asuntos no humanos, es decir, involucran finalmente una comprensión del todo. La particularidad de nuestro acercamiento, que sigue el de Strauss, es comprender el oleaje del pensamiento moderno *a partir* de su cambio en la comprensión de las cosas humanas.

La tercera parte de esta estructura, continuando con la imagen de los pilares, debe ser representada como el suelo mismo donde se erigen las dos altas columnas. Este suelo sobre el que se alzan los pilares de la ciencia y la historia lo he nombrado “sentido común”, la experiencia misma de las cosas humanas en su ordinario orden y las “suposiciones” o “ideas” que la acompañan y posibilitan. La ciencia política o natural que rompe con el sentido común se escindiría, así entendida, de su propio suelo. La historia que juzga las acciones humanas sin estar acompañada del suelo donde se experimentan tales acciones se escinde, a su vez, del sentido común. La tesis con la que nos hemos introducido sobre la pérdida del juicio se expresa ahora de este modo: el tránsito moderno, si es que es efectivamente un obscurecimiento de nuestras luces, es un obscurecimiento del sentido común. Y al igual que la “pérdida” del juicio, el sentido común no es algo que estrictamente pueda perderse y recuperarse. La fórmula “regresar al sentido común” es pues harto obscura y su correcta comprensión requerirá de un enorme esfuerzo.

Naturaleza, historia y sentido común serán pues los rubros en los que ordenaremos la discusión de los dos autores que se investigarán en este trabajo a la luz de la lectura straussiana. El último de estos rubros, más que pertenecer a un tema explicitado por los autores mismos reflejará nuestras consideraciones, y las de Strauss, en torno a la modificación moderna del juicio político. Para llevar a cabo este análisis será necesario primero clarificar el concepto mismo y su función, empresa que tomará sus primeros pasos en una examinación del sentido común desde el marco de algunos diálogos platónicos.

Antes de dar una breve semblanza de los capítulos de este trabajo, quisiera mencionar de la manera más sintética posible las intenciones generales de esta investigación de cara al pensamiento de Leo Strauss. He mencionado ya la

preocupación general, el planteamiento del cual este trabajo toma sus bases y el orden con el cual se procederá en la examinación de las tres olas. Es menester apuntar ahora a los problemas que se desea esclarecer en cuanto al propio Strauss. Se trata en primer lugar de sopesar su crítica a la Modernidad. El primer paso para ello es juzgar si es una crítica correcta, si su lectura de los autores coincide o no con los autores mismos y si es posible o no transitar de la obra de un filósofo a la determinación y conformación de un problema social-global. En segundo lugar, una vez comprendida la crítica, nuestro trabajo habrá de mostrar paulatinamente si hay acaso una intención en la crítica que va más allá de la crítica misma. Algo es ya evidente: Strauss nos exhorta con todas sus fuerzas a volver a leer a estos pensadores, a poner en ellos una atención insospechada, tal como lo revela su libro sobre Maquiavelo. Tan solo en esto, Strauss se distingue ya radicalmente de la gran mayoría de críticos de la Modernidad. Así pues, si su crítica (una *Verfallsgeschichte*) no puede llevar únicamente el propósito de indicar con el dedo aquel punto de la historia donde todo se fue abajo, habremos de indagar cuáles son sus consecuencias presentes; por qué, en pocas palabras, comprender verdaderamente a Hobbes o Maquiavelo es de suma relevancia para nosotros.

En cuanto a las olas mismas, la pretensión es determinar qué sucede exactamente en el origen de la ciencia o filosofía política moderna, qué movimientos, desplazamientos y rupturas hay, cómo concibe su propia labor cada uno de estos filósofos. Hay así al menos dos vías en las cuales estas reflexiones se desdoblan. En primer lugar, como se ha repetido, la examinación de la primera ola iluminaría el procedimiento según el cual pudo constituirse una *ciencia* política y en qué sentido esta habría ofuscado el sentido común o propiciado la incapacidad de juzgar sobre lo mejor y lo peor. En segundo lugar, el esquema de las olas resulta sorprendente cuando miramos no tanto el “desarrollo histórico de la Modernidad” como los filósofos mismos a los que Strauss apunta. Maquiavelo, Rousseau y Nietzsche son según los mismos análisis de Strauss grandes ejemplos de la vida filosófica, al menos en su versión moderna. Ninguno de estos es un mero “aportador” de ideas a la historia; tomado cada uno con paciencia, atención y apertura resultan guiar hacia la vida filosófica y compartir una misma naturaleza. Que esta vida filosófica sea o no una *modificación* de la vida filosófica que Strauss tiene en mente como la más original o genuina es un problema de grandes magnitudes; por lo pronto, habremos de cuidarnos en cada momento de no examinar a Hobbes y Maquiavelo *únicamente* de acuerdo a un esquema de aportaciones o a un engranaje que funciona sin mayor

sobresalto –tentación inevitable de quien toma sus impulsos, como nosotros, del esquema de las tres olas–. Huelga decir que hay aquí ya una contradicción de términos o al menos un problema de verdadera dificultad, pues, por una parte, parecería que son estos mismos filósofos quienes han “contribuido” o propulsado la tan mentada pérdida del juicio, y, por otra parte, que son ellos los grandes representantes modernos de la vida filosófica.

Uno de los amplios objetivos de este trabajo es entonces sopesar la crítica straussiana a la Modernidad. Su segundo objetivo es, por otra parte, dar un paso más allá de la crítica y reflexionar cuál habría de ser el tipo de juicio político recuperado, reestablecido o al menos incitado una vez hecha esta crítica. Dicho en una frase: ¿qué aprendemos de Strauss para nuestra vida política? Para contestar esta pregunta habremos eventualmente de distinguir entre la *enseñanza* de Strauss y su intención, pues es posible que su enseñanza política sea mucho menos interesante (o al menos no profundamente interesante) en comparación a su enseñanza filosófica. Debemos también contemplar la posibilidad de que quizás Strauss no tenga nada que enseñarnos en términos de política contemporánea y que nuestra situación descrita desde las primeras páginas no sea sujeta a modificación en términos políticos. Este es tal vez uno de los peores escenarios y sin embargo no es huero en absoluto. Si Strauss entiende nuestra y, en general, toda situación política como un puente –aunque a veces sea zanja– de cruce hacia la filosofía, el reconocimiento y entendimiento cabal del obscurecimiento moderno es un recordatorio sobre la posibilidad de la vida filosófica.

Tal posibilidad tiene que ver, por último, con los filósofos a quienes apuntó Strauss en su esquematización del pensamiento y la vida modernos (me refiero ahora únicamente a las dos primeras olas). Bastará con percibir a primera vista el asunto para notar que Maquiavelo no fue siquiera considerado por la tradición como un filósofo, sino, en el mejor de los casos, como un estadista con ideas nuevas que habrían de ser sistematizadas por pensadores de mayor envergadura. Difícilmente se aceptaría que Machiavelli tiene mayor preeminencia en el mundo moderno que Bacon o Descartes; en el plano puramente político, Hobbes se autonombraría como el primer científico de los asuntos humanos, título que en modo alguno se le otorgó al florentino. Similar situación encontramos en Rousseau, quien no parece tener más

influencia en el mundo moderno de la que habría tenido Kant o Hegel.<sup>2</sup> Strauss llama la atención a pensadores que, reconocidos o no, estuvieron conscientes a cabalidad del significado de sus enseñanzas, que tuvieron presentes la situación del filósofo ante la ciudad, y, sobre todo, pensadores de quienes, como cascadas o precisamente como ola, provinieron las fuerzas de otros tantísimos actores. No es pues una discusión sobre quién es más o menos importante, pero sí quizás sobre los movimientos filosófico-políticos que moldearon el mundo moderno con mayor fuerza, ya fuera propulsándolo, ya fuera poniéndolo en jaque. En una frase, no fue otro sino Maquiavelo quien aniquiló la idea de las “repúblicas imaginarias”, y no fue otro sino Rousseau quien, desde el plano de la filosofía, juzgó que las ciencias y las artes, más que guiar hacia el progreso, habían guiado a la decadencia del ser humano.

El primer capítulo de este trabajo tiene una finalidad introductoria al problema de las olas de la Modernidad y se propone a la vez una examinación cuidadosa de la noción “sentido común” y “retorno”. Asumimos como punto de partida que el planteamiento de Strauss consiste en una crítica a la Modernidad debido, entre muchas otras cosas, a su obscurecimiento del sentido común y en un obligado retorno a los clásicos como antídoto a los males modernos. Con la intención de sopesar y examinar el colapso moderno y la presunta necesidad de un retorno se pretende reflexionar críticamente sobre la manera en que Strauss asocia tales ideas a Sócrates y su “inauguración” de la filosofía política, sobre la necesidad de recobrar el problema del derecho natural en el marco de la oposición entre teleología y ciencia moderna, entre otros asuntos.

Dividido en tres partes, en la primera sección de este capítulo se indagarán a fondo las sugerencias de Strauss sobre el retorno de Sócrates al sentido común después de su confrontación con la ciencia natural presocrática y su cercanía a la

---

<sup>2</sup> Hay que considerar, sin embargo, que el planteamiento de las tres olas pone el énfasis no tanto en cómo el proyecto tomó forma homogéneamente, sino cómo se constituyó según sus más grandes crisis. Kant, por ejemplo, no puede ser el representante de la segunda ola, porque no fue otro sino Rousseau quien devastó los principios tecnocráticos y “racionalistas” de los orígenes modernos (si bien en última instancia, juzga Strauss, más que devastarse, el proyecto moderno terminaría por radicalizarse). Que Rousseau no sea un mero conformador de proyecto moderno es evidente en su deseo de *retornar* (al igual que Maquiavelo) a la virtud antigua. Kant, por el contrario, no cree que ningún tipo de retorno sea deseable, ya que ahora somos capaces no solo de hacer la pregunta “¿Qué es Ilustración?”, sino incluso de contestarla: es tener mayoría de edad, es *por fin* ser hombres.



ceguera del alma. Tal empresa exige ir al propio Platón en el diálogo *Fedón* y a la llamada “segunda navegación” de Sócrates. Sostengo que una minuciosa discusión sobre el significado de esta segunda singladura puede aclarar el significado del “sentido común” o experiencia natural de una forma que no fue elaborada por el propio Strauss y que resulta necesaria para quien desea comprender con seriedad el problema del nublamiento moderno. De la misma manera, en cuanto al regreso a la filosofía clásica, se sugerirá que Strauss apunta a la idea del recuerdo más que del retorno, y que tal recuerdo, en los marcos platónicos y jenofónicos desde los cuales Strauss reflexiona en torno a Sócrates, es estrechamente relacionable con la anamnesis. Partimos del mismo *Fedón* con la intención de desplazarnos hacia el *Menón* en búsqueda del genuino significado de la anamnesis platónica. Ambos diálogos revelarán paulatinamente el problema de las ideas como el problema de la articulación de la experiencia y por tanto de la posibilidad del sentido común en tanto suelo natural del juicio más que como un mero grupo de opiniones convencionales sobre la vida humana. En resumen, se pretende que el “regreso” a la filosofía clásica no se trata sino del recuerdo de problemas perennes y de su articulación natural.

Sin embargo, puesto que el retorno de Strauss se caracteriza por ser a la vez un retorno al estudio de la historia o de los libros viejos, dedico la segunda sección de este capítulo a la aparente paradoja entre una articulación natural y no histórica de la vida humana y la obligación de encontrarla en el estudio histórico. Dividido en dos partes correspondientes a la paradoja, la primera dirige su atención a la necesidad que todo tratamiento de las cosas humanas, ya sean las ciencias sociales o la filosofía política, tiene de acudir a un “marco natural”. Esta necesidad ha perdido toda su evidencia para nosotros, mareados en una multitud de marcos y horizontes; no obstante, si acaso puede haber conocimiento de las cosas humanas, la posibilidad misma nos compele a darle nuevamente valor al acercamiento natural. Para Strauss, el acercamiento natural coincide con el marco de la filosofía antigua cuyas observaciones no están desligadas de la experiencia “natural” de las cosas humanas. La tensión entre naturaleza e historia obliga a examinar en la segunda subsección por qué Strauss considera que la contradicción encierra una verdadera clarividencia. Se ofrece así una reflexión sobre la imagen straussiana de la “segunda caverna”, esto es, la idea de que la caverna “natural” clásica no nos es ya accesible al encontrarnos en una caverna aún más profunda manufacturada por el

pensamiento moderno. El ascenso desde esta segunda caverna requiere del estudio histórico como herramienta de clarificación.

La imagen straussiana-platónica sirve típicamente como término de distinción para la querella entre antiguos y modernos. Sin embargo, como se manifestará en su examen, apunta con mayor profundidad a las “dificultades naturales del filosofar”, las cuales, por una parte, no están ligadas necesariamente al esquema antiguo-moderno, y, por otra, revelan que el afán moderno es en realidad parecido al que nosotros mismos emprendemos, a saber, recuperar un marco natural perdido. Las dificultades del filosofar moderno no son ya las “naturales”, las de Platón o Sócrates en la imagen de la caverna, sino unas impuestas por un poder ajeno, a saber, el poder de la revelación. El pensamiento moderno se mostraría así como *una reacción razonable y necesaria*.

Es por ello que en la tercera sección del primer capítulo se examina a cabalidad qué significa el “comenzar desde el principio” según la motivación straussiana y cómo esta empresa está estrechamente vinculada con el horizonte abierto por Nietzsche, Husserl y Heidegger. Estas observaciones suplen en la medida de lo posible la decisión de no incorporar en nuestro estudio a Nietzsche como emblema de la tercera ola de la Modernidad. En lugar de tratarlo en el marco de las tres olas, apuntamos hacia él de acuerdo a la influencia que tuvo en Strauss, según él mismo describe, en la aventura del retorno hacia la filosofía clásica. Se cuestiona por lo tanto qué puede significar, a sabiendas de Nietzsche, el retorno a la fuerza natural de la Antigua Grecia.

El “abismo de la Modernidad” con el cual nos apropiamos de la referencia a la situación política y filosófica post-nietzscheana se traduce así en la necesidad de una nueva embarcación hacia las raíces del pensamiento moderno y la posibilidad de comprenderlo según sus reacciones originales. Dedico con ese fin una considerable parte de esta sección a la relación entre Strauss y Heidegger en torno a la destrucción de la tradición para volver una vez más al panorama amplio de la crisis en términos muy próximos a nosotros, a saber, el extravío posmoderno y la fatal reconstrucción popular que han hecho estos pensamientos de una tradición occidental supuestamente zanjada.

Reconociendo así que en modo alguno los problemas de la Modernidad y su respectiva crisis han sido genuinamente comprendidos ni clarificados por las tendencias del pensamiento contemporáneo, miramos por última vez el problema de la crisis como el problema de la peligrosa carencia de juicio y de estándares. Con

ello se introduce por fin la descripción straussiana de “Las tres olas de la Modernidad” y el esquema de las premisas típicas con las que Strauss caracteriza el movimiento moderno.

El segundo capítulo pone su atención en Thomas Hobbes como pensador de la primera ola. El hecho de que indagemos primero en Hobbes y no en Maquiavelo, desatendiendo con ello quizás la intuitiva guía cronológica, se debe a que damos preeminencia a la cronología del estudio del propio Strauss. Maquiavelo como “fundador” de la filosofía política moderna es una idea de la que Strauss da cuenta muchos años después precisamente en un prólogo a su libro sobre Hobbes.

Puesto que la lectura del de Malmesbury está ya condicionada por un marco bien preciso, a saber, que su pensamiento es característicamente originador de la ruptura moderna con el pensamiento antiguo, por una parte, y que Hobbes es el primer científico político moderno, por otra, la introducción a este capítulo atiende la manera en que Strauss conceptualizó la idea del “fundador” y de la “ruptura”, ideas ambas que también serán de gran importancia para el tratamiento de Maquiavelo.

Al interior del capítulo y bajo la triple división propuesta –naturaleza, historia y sentido común–, planteo el problema de la naturaleza siguiendo el argumento base de Strauss, esto es, que la radicalidad de Hobbes no consistió en aplicar la ciencia natural moderna a los asuntos humanos por primera vez, sino en romper con la tradición desde un suelo pre-científico y más fundamental que el de la ciencia natural. Sustentar esta tesis implica ahondar en la comprensión moral hobbesiana del ser humano y de su relación con la naturaleza. Hay que advertir que en modo alguno se expone en este trabajo la doctrina política de Hobbes, por lo que el lector no encontrará aquí resumen o ilación de su “sistema” (la doctrina del contrato social, la soberanía, cesión de derechos, etc.). Se presupone así una noción general del sistema, que por lo demás la tradición misma ha legado, y se presupone a la vez que el acercamiento común a Hobbes exige reconocer que su teoría es una consecuencia directa de la ciencia natural moderna en la esfera aún no tocada del hombre y la política.

La aproximación a la obra hobbesiana tiene así, al menos en la sección dedicada a la naturaleza, un carácter comparativo. Tres de los cuatro incisos que componen esta sección realizan un estudio comparado de los “tres intentos” de Hobbes en erigir su ciencia civil: *Elementos del derecho natural*, *De cive* y *Leviatán*. La comparación no es por obvias razones de la totalidad de estas obras, sino que se da, por ejemplo,

en torno a la justificación inicial de la ciencia como un sistema que parte de principios materiales o morales; o bien, en torno a la esquematización de las pasiones y su deducción de las primeras leyes naturales. El único inciso no comparativo es aquel dedicado a la preeminencia de las cosas humanas en *De cive*, donde analizo la epístola dedicatoria e introducción a esta obra con detenimiento.

Las razones que Strauss esgrime contra Hobbes como un pensador que pone las bases para una comprensión dogmática del ser humano y su posición en y frente a la naturaleza son guía del análisis. El que Hobbes haya dado por sentado la necesidad y posibilidad de una ciencia política, el que haya omitido la cuestión esencial sobre el mejor modo de vida o qué es la virtud, son juicios que se pretenden esclarecer arribando a la “base” de su posición frente al orden o desorden natural. Este es un problema que sale a luz en su concepción del “derecho” y la “ley”, es decir, la preeminencia de la libertad nacida del desorden natural (o la preeminencia de lo que el ser humano “tiene derecho” a hacer frente a lo que está obligado a hacer).

Desde la misma línea nos acercamos en la segunda sección al problema de la historia y del sentido común. La tesis que atraviesa esta sección puede resumirse del siguiente modo: a pesar de las apariencias, hay en la obra “temprana” de Hobbes un importantísimo viraje de la filosofía hacia la historia como respuesta al fracaso de la filosofía tradicional en lo tocante a la instrucción política y moral. Este viraje es después cancelado por la ciencia política misma que Hobbes erige; sin embargo, el impulso histórico es conservado en su filosofía y por ende en el resto del pensamiento político moderno. La conexión de este problema con el sentido común es de anchas consecuencias, pues, como se hará notar, el vuelco a la historia implica una desconfianza esencial no solo en la razón sino en el discurso y “sentido común”. Se debe mirar, exige el programa hobbesiano de inicio a fin, no tanto lo que los hombres hablan y opinan, sino lo que hacen. La semejanza en este punto con Maquiavelo es evidente y solo rescatable accediendo “por detrás” de la “ciencia” hobbesiana. El anhelo de emanciparse del dogmatismo de la tradición –de la teleología, de las “ideas” morales o, en última instancia, del “*Kingdom of Darkness*”– desarticulan irremediablemente lo que parece estar articulado naturalmente. La emancipación del dogma parece asentarse de ahora en adelante también como dogma.

En el desarrollo de este argumento acudo en primer lugar a la última obra de Hobbes, una “historia” sobre la Guerra Civil Inglesa titulada *Behemoth*. El diálogo del *Behemoth* explicita y problematiza la cuestión sobre si Hobbes está realmente

interesado en la historia *per se* o si se vale de ella como una ilustración de los principios universales de su ciencia política. La cuestión obliga a retroceder hasta su “primera” obra, esto es, su traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, donde, argumenta Strauss, el viraje humanista hacia la historia es patente. Estas reflexiones son guiadas, acompañadas y problematizadas por el libro *The Political Philosophy of Hobbes* de Strauss, si bien encuentran su cúspide y conclusión en textos muy lejanos a ese libro, especialmente en la crítica a Raymond Polin que Strauss publicara bajo el significativo nombre “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy”.

El tercer capítulo está dedicado a Maquiavelo en tanto pensador que comparte la representación de la primera ola de la Modernidad junto con Hobbes. Sin embargo, a diferencia del segundo capítulo, Machiavelli toma aquí un lugar de radical importancia en la interpretación de Strauss. Esta importancia es razón de que el capítulo sea considerablemente más grande y aún más minucioso en la obra del autor en cuestión. El que se le dedique esta atención a Maquiavelo se debe también a que, a diferencia de Hobbes, no poseemos una tradición clara sobre el rol del florentino en el desarrollo de la ciencia política moderna.

Sin tradición ni prejuicios sobre los cuales emprender la marcha, nos vemos forzados a afrontar a Maquiavelo de primera mano y sin siquiera valernos directamente de Strauss en nuestra lectura. Es por ello que el lector encontrará aquí una diferencia importante en la estructuración del capitulado en comparación con la línea marcada en torno a Hobbes. El tratamiento de los pilares naturaleza, historia y sentido común es aquí elaborado sin depender inmediatamente de la lectura de Strauss. En cuanto al problema de la naturaleza, las fuerzas se concentran en extraer las reflexiones de Machiavelli en torno a la necesidad y a la fortuna como expresión de su razonamiento sobre el significado de la naturaleza en las cosas humanas y no humanas. Este análisis es llevado a cabo de manera minuciosa atendiendo una cantidad considerable de los capítulos de *El príncipe* y de los *Discursos*. Se analiza así en qué sentido Machiavelli podría haber sido interpretado por Strauss como el verdadero fundador de la Modernidad o como un filósofo que se enfrentó genuinamente a la tradición clásica y bíblica sin presuponer ni omitir cuestiones fundamentales sobre el significado de la filosofía y la filosofía política.

En cuanto a la historia, en este caso nos detenemos en breves consideraciones de las *Historias florentinas* y algunas reflexiones sobre la “verdad efectiva” de la historia

como un plano en que Fortuna, naturaleza y virtud humana se entrelazan. La posición de Maquiavelo en este respecto, como en muchos otros, se expresa en un sobrio rechazo de todo pensamiento anterior sin por ello hacer evidentes las esperanzas desarrolladas por el proyecto de la Modernidad. Las reflexiones sobre la historia son unidas en un tercer apartado con el problema nuclear del sentido común. La idea de que el sentido común más básico del cual depende toda noción en torno al actuar y juzgar políticamente es oscurecida por Maquiavelo en beneficio de ideas caras a la ruptura moderna; por ejemplo, la concepción del caso extremo o estado de excepción.

Únicamente después de haber desplegado la triple estructura de este análisis miramos con precisión la difícil lectura que hizo Strauss en su libro *Thoughts on Machiavelli*. Del mismo modo que con *El príncipe* y los *Discursos*, atendemos minuciosamente párrafos y secciones del libro de Strauss que, pretendemos, iluminan con mayor intensidad el contenido de su interpretación y su juicio general sobre la Modernidad. A estos efectos apuntamos a los últimos párrafos de cada uno de los capítulos que conforman ese trabajo, y, finalmente, dedicamos un amplio análisis sobre la última sección de párrafos del libro, donde el lector encontrará la conocida crítica de Strauss a Maquiavelo relacionada con un triple olvido: el olvido del alma, de la tragedia y de Sócrates.

El cuarto capítulo puede ser considerado como una revisión radical de los tres capítulos anteriores. Si se prescindiera de él, se diría que el trabajo entero consistió en la demostración de la necesidad de un “retorno” a la filosofía política clásica mediante dos pasos: 1) La reevaluación de la segunda navegación socrática como el planteamiento más original del problema de las ideas y su anudamiento con el sentido común –la importancia asimismo que tal comprensión tendría para la filosofía política y todo tratamiento de los asuntos humanos; 2) La investigación arqueológica de los motivos y consecuencias del proyecto moderno en su ruptura frente a una tradición que tomó de Sócrates-Platón sus bases. El tercer capítulo sobre Maquiavelo, después de un detenido análisis sobre *El príncipe*, los *Discursos* y la compleja interpretación de *Thoughts on Machiavelli*, brindaría las razones más profundas para sostener aquella necesidad. La tesis de Strauss respecto a la Modernidad aparecería efectivamente como una crítica sustancial a sus raíces y su inevitable conducción al nihilismo. La solución filosófica no quedaría en ningún otro lugar que en el estudio de esta ruptura y en el intento de acceder al pensamiento y

posibilidades que habrían quedado enterradas en el paso de la Ilustración y el colapso de la autoevidencia moderna.

Pero este último capítulo pone en cuestión las premisas anteriores bajo la interpretación que ha exigido uno de los más importantes lectores de Leo Strauss, Heinrich Meier. Las consignas son dos: la importancia sustancial, frente a toda otra preocupación, que el problema teológico-político tiene para Strauss; y en segundo lugar, la obligación que tendría la filosofía, tanto moderna como antigua, de renovarse según las necesidades de la comunidad política. El lugar donde la lectura de Meier se contrasta con mayor vehemencia ante las ideas desarrolladas en los capítulos anteriores es su interpretación de Strauss-Maquiavelo. Considero que para comprender a fondo las vehementes implicaciones que guarda la lectura de Meier es forzoso ampliar el horizonte hacia distintas cuestiones, entre ellas, por ejemplo, qué es el problema teológico-político y por qué Strauss apunta a él en 1964 como *el tema* de sus investigaciones. Abrir este tema, aunque sea en su nivel más sencillo, nos refiere a su vez al posicionamiento que Strauss le otorga a la vida filosófica frente a toda moralidad y a la posibilidad de que haya dejado ciertas “enseñanzas” para su “escuela” filosófica que no coinciden en realidad con lo más profundo de sus intenciones. Desde esta perspectiva, que es la de Meier, el retorno a la filosofía clásica, la querella entre antiguos y modernos, la importancia nodal de una “recuperación” del sentido común, y, por último, la idea de una crítica devastadora de Strauss hacia Maquiavelo y Hobbes (o hacia la filosofía política moderna en su generalidad) se vuelven agudamente problemáticas, por no decir sospechosas. La lectura de Meier nos guía así en una reexaminación de Maquiavelo y de Hobbes a la luz de las intenciones de Strauss frente a la Modernidad y su propia empresa de renovar la filosofía en la crisis del pensamiento moderno.

La lectura de Meier se torna pues la alternativa más radical a los argumentos presentados a lo largo de los tres capítulos anteriores. Sin embargo, reticente a algunos de los argumentos de Meier, se pretende mostrar que los énfasis que Strauss puso en las críticas a Hobbes y a Maquiavelo, especialmente aquellos que tocan a la desconexión moderna entre discurso y naturaleza, deben ser tomados con seriedad. Las valoraciones comunes desde las que parte la filosofía pre-moderna, según defiende Strauss, se mantienen como suelo necesario de la reflexión y experiencia política; y su pérdida, por el contrario, representa la desgraciada continuidad de un proyecto que ha mostrado ya tener consecuencias terribles tanto para el ejercicio político como para el acceso a la vida filosófica.

A pesar de las reticencias que podamos argumentar y justificar en este capítulo, lo cierto es que el contraste entre la perspectiva relativamente “tradicional” en torno a Strauss y la perspectiva defendida por Meier provocan que demos un paso más en las conclusiones y cuestionemos con gravedad algunos de los juicios de Strauss respecto a la distancia entre filosofía y moral y las certezas de las que presuntamente dispondría la filosofía para marcar esa distancia. Después de todo, no solo es posible sino muy probable que la lectura de Meier sea acertada, y ello obliga al lector, en caso de no estar convencido, a ir más allá de Strauss y poner en duda la soberana superioridad de la vida filosófica, al menos tal como se le plantea en este capítulo. De nuevo, un paso más nos conducirá a encontrar serias y preocupantes objeciones al straussianismo político y sus emprendimientos inspirados por “amor a la filosofía”.



---

CAPÍTULO PRIMERO.  
EL RETORNO AL SENTIDO COMÚN: ¿ANAMNESIS O FRANCO  
REGRESO?

—[Karenin:] El estudio de las lenguas antiguas es un medio muy eficaz para el desarrollo de la inteligencia. Además, los escritores de la antigüedad ejercen una influencia eminentemente moral mientras que, para nuestra desdicha, en el estudio de las ciencias naturales entran las doctrinas funestas y falsas que son el azote de nuestra época.

[...]

—Reconozca usted —dijo Koznyshev sonriendo sutilmente y dirigiéndose a Karenin— que sería difícil ponderar las respectivas ventajas y desventajas de los estudios clásicos y los estudios científicos, y que la cuestión de cuál es la educación preferible no se habría decidido de modo tan rápido y concluyente de no haber habido a favor de la educación clásica lo que usted acaba de decir: su influjo moral, *disons le mot*, su influjo antinihilista.

—Sin duda alguna.

—De no haber sido por el influjo antinihilista que se atribuye a los estudios clásicos, habríamos considerado el tema con más detenimiento, habríamos sopesado los argumentos de ambas partes —añadió Serguéi Ivánovich, con la misma sutil sonrisa— y habríamos dado libre curso a ambas tendencias, pero ahora sabemos que esas píldoras de educación clásica tienen la virtud curativa del antinihilismo, y se las recetamos sin titubear a nuestros enfermos...Pero ¿estamos bien seguros de las virtudes curativas de esas píldoras?

TOLSTÓI, *Ana Karenina*

Hay un acuerdo general sobre el propósito de la obra de Strauss: un “retorno” a la filosofía premoderna, especialmente a los clásicos, específicamente a la filosofía socrática. El propio Strauss parece así concebirlo en el prólogo (1962) —de carácter autobiográfico— que escribiera para la traducción al inglés de su libro sobre Spinoza (1930): “El presente estudio se basó en la premisa, autorizada por un poderoso prejuicio, de que un retorno a la filosofía premoderna es imposible”. Strauss transitaría por un “cambio de orientación”<sup>3</sup> después de su libro sobre Spinoza que consistiría en el planteamiento sobre el posible acceso renovado a los antiguos.

---

<sup>3</sup> SCR, 31. Todas las citas en español que realice a lo largo del trabajo y no refieran a una edición traducida son mis propias traducciones. *Vid.* las misivas a Kojève en OT, 307-11. Sobre el “cambio de orientación” se ha dicho bastante: *vid.* Martin Yaffe y Richard Ruderman, eds., *Reorientation: Leo*

Nuestro punto de partida no puede ser sin más el retorno a la filosofía premoderna, sino al menos uno de sus significados, el cual, para los propósitos de esta investigación, puede expresarse en la pretensión de acceder a un suelo natural de la experiencia, un sentido común u ordinario obscurecido por la larga trayectoria de la Modernidad. Este significado del “retorno” es a ojos de distintos estudiantes y comentaristas de Strauss una de las motivaciones más profundas de su pensamiento. Allan Bloom hace referencia a ello en el contexto del Sócrates jenofónico: “este estudio es un intento de recuperar el verdadero Sócrates y, con ello, el carácter mismo de la filosofía política. Se investigan los orígenes de la filosofía política, su posibilidad e intención, en contraste con las circunstancias no filosóficas de las que surgió. Así, es una clarificación de los fenómenos de *un mundo natural perdido* que ha sido obscurecido por tradiciones posteriores”.<sup>4</sup>

---

*Strauss in the 1930s* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014). Tanto en términos biográficos como filosóficos, la reorientación se hace patente en la inclusión que haría Strauss de sus “Anmerkungen” (1932) a Carl Schmitt sobre *El concepto de lo político* como Epílogo de la traducción al inglés de SCR (1965). Varios años antes de emigrar a E.U.A, Strauss habría tomado una distancia decisiva de Schmitt al indicar que el pensamiento de su maestro se mantenía en el horizonte, y por lo tanto en los límites, del liberalismo, es decir, en tanto reacción al liberalismo. La verdadera salida se encontraría en recapacitar sobre el origen del mismo, en este caso, Hobbes; y de ahí, quizás, un camino más largo por la filosofía clásica. Vid. Strauss, “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”* (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013), 124-5 [*Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”*, trad. Alejandra Obermeier (Buenos Aires: Katz, 2008), 167-8]. Más sobre el *Orientierungswandel* o *Neuorientierung* en el prólogo de Meier a GS2 y en la introducción de Zank a Leo Strauss, *The Early Writings*, ed. y trad. Michael Zank (Nueva York: State University of New York Press, 2002).

<sup>4</sup> “Editor’s Note”, en Strauss, XS. Las cursivas son mías. Uno podrá preguntarse, es cierto, si aquellas tradiciones son necesariamente las modernas.

Se puede colegir que la afirmación de Bloom haría referencia, por ejemplo, a una de las grandes tesis que Strauss ofrece preliminarmente ya al inicio de su interpretación sobre *Memorabilia* (XS, 7-9), a saber, “que hay una cosmología socrática” o que Sócrates sí se preocupó por la naturaleza y no únicamente por las cosas humanas, que su investigación de las cosas divinas (*daimonia*; igual, dice Strauss, a lo que otros llamarían cosas naturales) era por lo tanto signo de su locura o *manía* presocrática, si bien esta sería al mismo tiempo “moderación”: su sabiduría sería inseparable de su moderación. La filosofía política socrática estaría, en este sentido, íntimamente ligada al suelo presocrático de la investigación de la naturaleza, pero con un cambio radical: por una parte, el acceso mediante la seria penetración en las cosas humanas y, por otra, la profunda duda de que el conocimiento total de la naturaleza sea posible, o, en otras palabras, el conocimiento de la ignorancia ante los misterios de la naturaleza. Vid. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, en *Recuerdos de Sócrates-Económico-Simposio-Apología*, I.10-16, trad. Juan Zaragoza (Madrid: Gredos, 2015). Versión en griego: *Memorabilia-Oeconomicus-Symposium-Apology*, trad. E. Marchant (Londres: St Edmundsbury Press Ltd, 1997).

Desde una perspectiva más bien crítica, Pippin también reconoce tales intenciones: “Strauss arguye que la comprensión clásica articula y es continua con la ‘experiencia vivida’ de participantes comprometidos en la vida política. [...] En el mundo moderno, por el contrario, afirma que hemos manufacturado una especie de experiencia artificial [...] que ha obscurecido o distorsionado la manera en que las cosas humanas hacen sentido originalmente como asuntos de la praxis”.<sup>5</sup> Es crítica porque manifiesta ya lo dudoso de la propia tesis: la experiencia vivida es quizás el tema central a partir de Hegel: fenomenología, lo concreto, retorno a la vida tal como es vivida, etc. Las pretensiones de Strauss se alinearían así a un conjunto de pensadores que suelen ser vistos como discordantes: Hegel, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger: “amigos de lo ordinario, perdido, faltante, pero recuperable”.<sup>6</sup>

También desde una distancia bastante crítica, Rosen –en un impresionante libro dedicado precisamente a la elusiva experiencia de lo ordinario o del sentido común– reconoce la misma empresa: “La experiencia preteórica a la que Strauss retorna al hacer filosofía es la condición de la vida griega ordinaria antes de que la teoría griega, y por lo tanto occidental, surgiera”. El retorno straussiano implica un rotundo rechazo del historicismo,<sup>7</sup> pero el presunto acceso al sentido común “original”, como apunta Rosen, conduce a un importante dilema: “O la verdad de la experiencia preteórica griega está disponible, en principio, en todo tiempo, y por ende un retorno a los griegos es superfluo, o, en cambio, Strauss defiende la tesis

---

<sup>5</sup> Robert Pippin, “The Unavailability of the Ordinary”, *Political Theory* 31, núm. 3 (2003), 335-6.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 337. Debo aclarar que también la comparación de Pippin pretende ser crítica, pues normalmente se considera a Strauss, y con razón, un antagonista de tales pensadores; el antagonismo se hará visible por sí mismo en la segunda sección de este capítulo.

<sup>7</sup> Por historicismo no solo habremos de entender la específica escuela usualmente asociada con Ranke, Dilthey y otros. Strauss utiliza el concepto de manera bastante laxa para referirse simplemente a la motivación moderna impulsada por el indubitable axioma de que “todo el pensamiento humano es ‘histórico’, o que los fundamentos del pensamiento humano son puestos por experiencias específicas que, por principio, no son inherentes al pensamiento humano como tal”. OT, 25 [44]. No tiene la pretensión, en modo alguno, de apologetizar la ciencia en contra de la historia, como serían las intenciones de Karl Popper: “entiendo por ‘historicismo’ un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia”, *La miseria del historicismo*, trad. Pedro Schwartz (Madrid: Alianza, 2006), 17. Popper no dudará en vincular el historicismo con el esencialismo, y, por lo tanto, con una tradición que remontaría hasta Platón (*ibid.*, 45-6); la conclusión tiende a lo risible, pues en tal purga lo único que queda es un nominalismo científico moderno; muy útil, en todo caso, para desarmar la idea de que “hay leyes en la historia”. A ojos de Strauss (PAW, 156 [193]), la anterior perspectiva es típica de las “hermanas mellizas Ciencia e Historia”.

historicista de que nuestra herencia griega nos ha predispuesto a buscar el origen de la filosofía en la comprensión preteórica de los propios griegos”.<sup>8</sup>

La intención de estos tres ejemplos es únicamente darnos un impulso que permita intuir una simplificación de la tesis: Hay la pretensión en Strauss de acceder a un sentido común perdido que podemos hallar en la filosofía clásica. Su posibilidad de recuperación exige el reconocimiento, también, de su pérdida, es decir, exige mirar la historia de su obscurecimiento. Pero tal empresa se ofrece problemática a primera vista: una buena parte de pensadores modernos afirman regresar a la vida tal como es vivida o a un horizonte natural que no necesita estrictamente valerse de un retorno a los antiguos; aún más, si el sentido común se enraíza en la naturaleza, y la naturaleza, según este mismo marco, se opone a la historia, es inconcebible por qué el acceso a este tendría que darse por mediaciones históricas.

A lo largo de este capítulo clarificaré desde distintos ángulos las maneras de entender el sentido común, la preocupación de Strauss por un acceso histórico que no sea historicismo y las razones que motivan esta navegación en el abismo de la Modernidad. La tesis mostrada con sencillez irá adquiriendo paulatinamente su debida complejidad. Como sabe cualquier lector familiarizado con la obra de Strauss, la mayor parte de sus libros son comentarios a otros filósofos. Debemos por lo tanto tomar elementos que se encuentran, por decirlo así, dentro y fuera de Strauss, es decir, algunos que fueron planteados por él mismo en sus interpretaciones y otros que no provienen de su pluma pero que pueden enmarcar apropiadamente los problemas a los que dirigió su atención –v.g. buena parte de las ideas que presentaré en el marco platónico de referencia.

Entre las primeras aproximaciones, decidimos ir ya, *introdutoriamente*, a una de las más complejas: el problema de Sócrates. Este se expresa según las dificultades históricas y filosóficas sobre quién fue Sócrates; se expresa también, con mayor profundidad, en “el problema por el que Sócrates estaba preocupado”<sup>9</sup> y, el que nos ha sido heredado por Nietzsche en nuestra más inmediata crisis, “el valor de lo que

---

<sup>8</sup> Stanley Rosen, *The Elusiveness of the Ordinary* (New Haven: Yale University Press, 2002), 138. El alcance de la crítica de Rosen será comprendido a cabalidad al final de la segunda sección de este capítulo, donde ofreceré también una interpretación que hace comprensible el presunto dilema.

<sup>9</sup> Leo Strauss, “The Problem of Socrates”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, núm. 3 (1995), 321.

Sócrates defendió”.<sup>10</sup> La manera de enfrentar estos problemas es, para Strauss, atendiendo la sutileza con la que Platón y Jenofonte dieron cuenta sobre la filosofía socrática, el estudio de las cosas humanas, de las cosas divinas y el delicado lugar de la filosofía en las *poleis*. Para nosotros, el problema de Sócrates se descifra en que su incursión en la filosofía antecede su vuelco hacia las cosas humanas: era un filósofo antes de ser un filósofo político; su atención a los asuntos humanos fue una corrección necesaria de la filosofía que le precedía.

Aunque más adelante nos detendremos en el famoso pasaje platónico sobre las investigaciones juveniles que Sócrates, según su relato en el *Fedón*, emprendiera antes del giro hacia el discurso o los *logoi*,<sup>11</sup> hay que señalar que la presunta contrapartida de ese relato es la defensa que Jenofonte presenta muy al inicio de sus *Memorabilia*. Las acusaciones contra Sócrates consistieron en “no reconocer a los dioses en los que cree la ciudad, introduciendo, en cambio, nuevas divinidades. También es culpable de corromper a la juventud”. Jenofonte, defendiendo a su maestro contra el primer cargo, se ocupa de mostrar la piedad de Sócrates: el filósofo vivía siempre en público, estaba al abierto; nadie le oyó decir nada impío ni nada que concerniera a eso que los sofistas llaman *kósmos* (sus leyes, principios, naturaleza, etc.). En efecto, Sócrates consideraba maniacos a aquellos que se dedicaban al estudio de la naturaleza; “él siempre conversaba sobre temas humanos”.<sup>12</sup>

Sin embargo, a la luz de la lectura de Strauss descubrimos que Jenofonte matiza estas afirmaciones mucho más adelante: “[Sócrates] nunca dejaba de examinar con quienes estaban con él [con sus acompañantes o seguidores] lo que cada cosa es”.<sup>13</sup> Y no solo este pasaje lo atestigua, sino que el mismo inicio (I.1.10) donde Sócrates desacredita a los *physiólogoi* nos sugiere al mismo tiempo una propia cosmología

---

<sup>10</sup> Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 6. Vid., Friedrich Nietzsche, “El problema de Sócrates”, en *El ocaso de los ídolos*, trad. José Labata (España: Mestas, 2012): “Sócrates fue la personificación de un malentendido”.

<sup>11</sup> Cfr. la introducción de Dustin Sebell, *The Socratic Turn* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2016).

<sup>12</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I.1.1-17. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, en *Aristóteles*, trad. Carlos Megino y Tomás Calvo, vol. 1 (Madrid: Gredos, 2014), 987a30-987b5.

<sup>13</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV.6.1. Utilizo “lo que cada cosa es” (τῶν ὄντων) en vez de “el concepto de cada cosa”, como traduce Zaragoza. Sigo en estos matices a Strauss, RCPR, 141-3.

socrática (o su comprensión sobre el orden natural y humano);<sup>14</sup> se trataría, con toda probabilidad, de una cosmología que retorna a la moderación ante el enloquecimiento presocrático: ni todo es uno ni todo es múltiple, sino que hay finitud de seres; ni todo se mueve ni nada se mueve, sino que algunas cosas sí y otras no; ni todo es eterno ni todo perece, sino que algunas cosas perecen y otras no, a saber, las “clases” (*kinds, classes*) que son objeto de la pregunta por el “qué es” (en términos platónicos, las ideas).<sup>15</sup>

Es en este contexto que Strauss habla sobre la “heterogeneidad noética”, una noción que no se encuentra literalmente ni en Platón ni en Jenofonte pero que pretende ir al meollo de la inauguración de la filosofía política socrática. La pregunta guía es, pues, ¿qué descubrimiento le permite a Sócrates atender las cosas humanas, aquellas que no tenían cabida en la filosofía natural de los presocráticos; qué le permite juzgar y tomar con seriedad las cosas humanas tal como son vividas y tratadas en las *poleis*?

Sócrates se distingue de todos los filósofos que le precedieron por el hecho de que ve el núcleo de la *totalidad*, o de la *naturaleza*, en la heterogeneidad noética. [...] Sólo si hay heterogeneidad esencial puede haber una diferencia esencial entre *las cosas políticas* y las que no son políticas. [...] El descubrimiento de la heterogeneidad noética significa la vindicación de lo que uno podría llamar *sentido común*. Sócrates lo llamó un retorno de la locura a la cordura o sobriedad, o, para usar un término griego, *sophrosynē*.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> El uso de este término es preliminar y pretende apuntar únicamente al hecho de que Sócrates efectivamente estaría preocupado por “la naturaleza de las cosas”. Sin embargo, estamos advertidos por el propio Strauss de que “Sócrates estaba tan lejos de comprometerse con una cosmología específica que su conocimiento era conocimiento de la ignorancia”, WIPP, 38 [50]. Debo advertir que la traducción al español de este libro se toma demasiadas libertades e induce a errores importantes. Todas las citas que haga de este texto serán traducidas por mí, si bien ello no impide tomar la traducción de Amando de la Cruz como referencia de consulta.

<sup>15</sup> Strauss, RCPR, 143. Cfr. Laurence Berns, “Socratic and Non-Socratic Philosophy: A Note on Xenophon’s ‘Memorabilia’, 1.1.13 and 14”, *The Review of Metaphysics* 28, núm. 1 (1974): 85–88.

<sup>16</sup> RCPR, 142. Las cursivas son mías. Cfr. Svetozar Minkov, *Leo Strauss on Science* (Nueva York: State University of New York Press, 2016), 156: “La obra de Strauss es un recordatorio permanente de la distinción –clásicamente articulada al inicio de la Física de Aristóteles– entre lo que es primero para nosotros y lo que es primero por naturaleza o simplemente primero. Son las consideraciones pre-filosóficas o de lo que es ‘primero para nosotros’ las que fundamentan la filosofía como un modo de vida: el mundo del sentido común es el horizonte de la reflexión que justifica la filosofía, que contesta la pregunta ‘¿por qué filosofía?’ ”.

Por el contrario, la homogeneidad noética, como aquella que critica Sócrates en el pasaje de Jenofonte, subsumiría las cosas humanas a un solo principio que dé cuenta de la totalidad: todo es uno o todo es múltiple, todo se mueve o nada se mueve, todo es eterno o todo perece. Las preguntas humanas como, por ejemplo, si es justo beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos, no tienen cabida en la locura presocrática; las cosas humanas serían todas, como Strauss desarrollará en otro lugar, nada más que convenciones frente a la naturaleza.<sup>17</sup> La consecuencia de la heterogeneidad es de largos alcances, pues si hay “variedad del ser” es imposible “una única experiencia total del ser, ya sea entendida mística o románticamente, o cierto tipo de sentimiento de esta experiencia total” (RCPR, 143). La tensión entre el argumento presocrático que no diferencia su tratamiento de las cosas humanas y las naturales y el argumento socrático que asume la imposibilidad de dar cuenta del todo según un solo principio mostrará la profundidad de sus consecuencias en el presente capítulo.

Se podría decir hasta este punto que el retorno socrático al sentido común es un retorno a la mirada interna de la *polis*: lo político es *sui generis*, no admite subsumirse a una mirada homogénea del todo. Los juicios prácticos sobre si una acción es noble o malvada se destrozan si se les subsume a la alta mirada del estudio de la naturaleza: que el *arché* sea agua, éter o fuego en nada ilumina las acciones humanas y los juicios que hacemos de ellas. Sin embargo, como apunta Strauss, esto no significa que la *polis* sea lo más alto y digno *simpliciter* o que el rechazo de la filosofía natural reduzca drásticamente nuestra mirada a las opiniones humanas. El camino socrático nos guiaría pues hasta lo más digno de las *polei*, a saber, sus leyes, aquellas que dictan y expresan qué es lo bueno y lo malo (y no, por cierto, con fecha de caducidad, es decir, lo bueno y lo malo hasta que emerjan nuevas leyes, sino lo bueno y lo malo siempre y en cada caso). Las leyes apuntan así a la cohesión y bienestar de la ciudad, a su justicia, y la justicia, en última instancia, a lo que Strauss

---

<sup>17</sup> Strauss, NRH, 104-5 [153-4]: “la ciudad es una multitud de seres humanos que se unen no por naturaleza sino solamente por convención. [...] Si la ciudad es convencional, el bien común es convencional, y con ello se prueba que el derecho o la justicia es convencional”. Esta perspectiva convencionalista-filosófica, que Strauss expresa brevemente en referencia a Lucrecio, ha de llegar a la conclusión de que la mejor vida es la del filósofo retirado de su sociedad, pues “la vida dedicada a la sociedad civil y al servicio de los otros no es la vida conforme a la naturaleza”, *ibid.*, 113 [161]. He desarrollado este problema en los marcos religiosos y no religiosos de la justificación de la *theoría* antigua: Diego Vega, “The Radicality of Ancient Contemplation in Epicureanism and Philo of Alexandria. A Religious and a Non-religious Perspective”, *Open Insight* 12, núm. 26 (2021): 9-42.



investigará bajo el rubro de “derecho natural”, es decir, lo justo por naturaleza o la justicia translegal: un niño grande tiene un abrigo pequeño y un niño pequeño tiene un abrigo grande; hay que darle el abrigo grande al niño grande y viceversa.<sup>18</sup> Es en este sentido como debemos comprender la profunda complejidad de lo superficial: “Sócrates descubrió el hecho paradójico de que, en cierto modo, la verdad más importante es la verdad más obvia o la verdad de la superficie”.<sup>19</sup>

Como ya apuntaba, el “problema de Sócrates” y la idea de la heterogeneidad noética son las maneras más difíciles, aunque quizás más hondas, de comprender la posibilidad de un acceso filosófico al sentido común. La introducción a la filosofía política clásica straussiana es, en cambio, mucho más sencilla, al menos en apariencia. Comienza haciéndonos ver que el primer acercamiento filosófico a los asuntos humanos no fue en calidad de teorización, sino que “estaba relacionado directamente a la vida política” (WIPP, 79 [104]), tomaba sus baremos de los juicios y las distinciones típicas que se encontraban en la propia vida común de los ciudadanos. Aún más, el que sea “clásica” corresponde a su carácter “natural”, que debe ser entendido “como opuesto a lo meramente humano o demasiado humano. Se dice que un ser humano es natural si es guiado por la naturaleza más que por la

---

<sup>18</sup> El ejemplo es tomado por Strauss (*ibid.*, 144) de la *Ciropedia* de Jenofonte. La idea también puede intuirse desde los sugerentes epígrafes bíblicos con los que abre NRH, un caso de injusticia evidente, “natural”, y un caso de justicia fundada en un cuerpo de creencias religiosas específicas: “Había dos hombres en una ciudad, el uno rico, y el otro pobre. El rico tenía numerosas ovejas y vacas; pero el pobre no tenía más que una sola corderita, que él había comprado y criado, y que había crecido con él y con sus hijos juntamente, comiendo de su bocado y bebiendo de su vaso, y durmiendo en su seno; y la tenía como a una hija. Y vino uno de camino al hombre rico, y éste no quiso tomar de sus ovejas y de sus vacas para guisar para el caminante que había venido a él, sino que tomó la oveja de aquel hombre pobre, y la preparó para aquel que había venido a él” (*Samuel* 2: 12). El segundo ejemplo: “Nabot de Jezreel tenía allí una viña junto al palacio de Acab rey de Samaria. Y Acab habló a Nabot, diciendo: Dame tu viña para un huerto de legumbres, porque está cercana a mi casa, y yo te daré por ella otra viña mejor que ésta; o si mejor te pareciere, te pagaré su valor en dinero. Y Nabot respondió a Acab: Guárdeme Jehová de que yo te dé a ti la heredad de mis padres” (*Reyes* 1:21). *Biblia de Jerusalén* (Barcelona: Bilbao, 1999). Vid. Claudia Hilb, “Derecho natural e historia. Una Introducción”, en *Abismos de la Modernidad* (Buenos Aires: FCE, 2016), 94-7. La introducción de Hilb se encuentra también en la traducción citada de NRH. Vid. el juicio de Kojève al respecto: “Si hay algo así como ‘naturaleza humana’, entonces seguramente estás en lo correcto en todo. [...] Tu cita de la Biblia sobre la tierra de los Padres es ya de lo más problemática. De ella uno puede, por supuesto, deducir la condenación de la colectivización en la URSS y en otros lados. Pero con ello se justifica también preservar permanentemente la hambruna animal de los campesinos chinos (antes de Mao-Tse-Tung)”, OT, 261-2.

<sup>19</sup> Strauss, RCPR, 142. Cfr. Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), 12 [*La ciudad y el hombre*, trad. Leonel Livchitz (Buenos Aires: Katz, 2006), 24-5].

convención, o por opiniones heredadas, o por la tradición [...]. La filosofía política clásica es atradicional, porque pertenece al momento fértil en que todas las tradiciones políticas temblaron y no existía aún una tradición de filosofía política” (WIPP, 27 [35]).

Hay que advertir la muy probable tentación de hundirnos en la superficie si no elaboramos la cita anterior. Pues, ¿cómo va a ser la filosofía política clásica “natural” en contraposición a lo “meramente humano” si hemos afirmado que el vuelco socrático se trata precisamente de atender con seriedad las “cosas humanas” en detrimento del estudio presocrático de la naturaleza? ¿Y no es una obviedad que la filosofía política clásica sería atradicional por el mero hecho de no descansar en una tradición filosófica anterior?

Las respuestas a ambas preguntas se encuentran ya en cierto modo en la breve mención que hemos hecho sobre la heterogeneidad noética y en el camino socrático desde las opiniones comunes hasta la justicia translegal, pero pueden también examinarse tomando un camino más largo según la presentación que hace Strauss de estos problemas en *Natural Right and History*. No pretendo con lo siguiente hacer una “síntesis” del minucioso y largo análisis straussiano, sino simplemente mostrar un pequeño esquema que puede aclarar las cuestiones a las que ahora nos enfrentamos.

El “origen de la idea del derecho natural”, tal como titula Strauss su tercer capítulo de NRH, está referido al descubrimiento primigenio de la naturaleza. La distinción entre *nómos* y *physis*, normalmente asociada a los sofistas,<sup>20</sup> tiene para

---

<sup>20</sup> “entre los Sofistas, historiadores y oradores del momento [...] la antítesis era más comúnmente invocada en las esferas morales y políticas. Aquí sus acepciones más importantes son dos: 1) usos o costumbres basados en creencias tradicionales o convencionales sobre lo que es recto, justo, bueno o verdadero; 2) leyes formalmente formuladas y aprobadas, que codifican el ‘recto uso’ y lo elevan a norma obligatoria respaldada por la autoridad del Estado”, “El debate de la religión se orientó hacia la cuestión de si los dioses existían por *physis* –en la realidad– o solamente por *nómos*; el de la organización política, sobre si los Estados surgieron por ordenación divina, por necesidad natural o por *nómos*; el del cosmopolitismo, en torno a si las divisiones dentro de la especie humana eran naturales o solamente un asunto de *nómos*; el de la igualdad, acerca de si el dominio de un hombre sobre otro (esclavitud) o de una nación sobre otra (imperio) era natural e inevitable, o solamente por *nómos*; etc.”, “Estamos entrando en un mundo en el que no sólo lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, existen meramente en la creencia, o por convención, sino también la justicia y la injusticia, lo bueno y lo malo [...] Platón salió a la palestra contra ellos: para combatir sus molestas teorías morales se vio obligado a construir toda una cosmogonía en la que se otorgaba el primer lugar a la inteligencia y a la intencionalidad consciente. Ha sido, dice, la idea de que el cosmos es el resultado del azar la

Strauss una importancia decisiva que antecede al ataque sofístico a la tradición.<sup>21</sup> La hipótesis de Strauss es que *nómos* equivaldría a *physis* en un estadio pre-filosófico: el *nómos* de las mujeres es menstruar cíclicamente, el de los perros ladrar y mover la cola, el de los judíos no comer cerdo, etc. El *nómos* de la ciudad es, también, “natural”, es decir, refiere a los ancestros que son “por naturaleza” más sabios y más dignos; los ancestros, en última instancia, descansan en la divinidad: la ley y las costumbres de la comunidad en cuestión son naturales en tanto están enraizadas en leyes divinas (NRH, 82 [134]).

La irrupción del “descubrimiento de la naturaleza” implica el cuestionamiento de la equiparación pre-filosófica entre los modos (*ways*) propios y los modos naturales. En palabras de Strauss, “No puede captarse la significación del descubrimiento de la naturaleza si por naturaleza se entiende ‘la totalidad de los fenómenos’. Pues el descubrimiento de la naturaleza consiste precisamente en dividir la totalidad en fenómenos que son naturales y fenómenos que no son naturales: ‘naturaleza’ es un término de distinción” (NRH, 82 [134]). Puede decirse que esta se trata de una primera formulación de la heterogeneidad noética, pero no del todo, pues la emergencia de la *physis* como término de distinción entre aquello que es mera obra, convención o accidente humano y lo propiamente natural posibilitará la filosofía, aunque no será precisamente equivalente a la filosofía socrática. De la misma manera que Sócrates fue primero un filósofo –un buscador de los principios o de las primeras cosas– antes de convertirse en un filósofo político –un buscador del bien humano–, la pregunta por el derecho natural se asienta en el descubrimiento de la naturaleza.

La división –en buena medida impulsada por el reconocimiento de pluralidades de *nomoi*– entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención da sustento a la comprensión que Strauss llama “convencionalismo”. Como lo sugiere su nombre, se refiere al carácter convencional de todo lo que es al interior de las ciudades o las

---

que ha hecho posible la negación de los modelos absolutos del bien y del mal”. W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, trad. Joaquín Rodríguez, vol. 3 (Madrid: Gredos, 1994), 65-8.

<sup>21</sup> Es iluminador en este sentido el desdén del “patriótico” Ánito por los sofistas en el *Menón*: “[Sócrates:] Lo sabes bien tú mismo que me estoy refiriendo a los que la gente llama sofistas. / [Ánito:] ¡Por Heracles, cállate, Sócrates! Que ninguno de los míos, ni mis amigos más cercanos, ni mis conocidos, conciudadanos o extranjeros, caiga en la locura de ir tras ellos y hacerse arruinar, porque evidentemente son la ruina y la perdición de quienes los frecuentan” (91c). Y más adelante: “[Ánito:] locas son las ciudades, que les permiten la entrada y no los echan” (92b). Platón, *Diálogos*, trad. J. Calonge et al., vol. 2 (Madrid: Gredos, 2006).

cosas humanas. La justicia y el bien común, al igual que las nociones mismas de ciudad y ciudadano, descansan en convenciones, en creaciones humanas que no obedecen al orden y los principios de la naturaleza. Con todo, esto no significa que haya absoluta arbitrariedad: los hombres efectivamente tienen tendencias naturales que los mueven a establecer convenciones inquebrantables. Comprender la naturaleza del hombre, esto es, comprender que en la naturaleza de las cosas es necesario que los asuntos humanos respondan a la convención instituida y no a la naturaleza misma, posibilita un modo de vida humano que se guía por la naturaleza y no por la convención. Tal modo de vida implica, como lo recita Lucrecio, trascender las murallas de la ciudad; tal modo de vida es la filosofía. Las murallas de la ciudad son, sin embargo, necesarias para la inmensa mayoría de los hombres. La ciudad es una creación artificial que satisface deseos y necesidades naturales, pero, para hacerlo, debe establecer la “ficción” de ser lo más alto y digno de la *naturaleza*. La ciudad según el convencionalismo no tiene ningún suelo ni guía natural; la naturaleza está reservada para el filósofo que se atreve a trascender las murallas.

Strauss deriva del convencionalismo filosófico otra “doctrina” de carácter más bien mezquino, a saber, el “convencionalismo vulgar” atribuido a los sofistas. Para decirlo en una frase, mientras el reconocimiento de la ausencia de una guía natural al interior de las ciudades lleva a los filósofos a vivir conforme a la naturaleza, es decir, a salir de las murallas, los sofistas aprovechan el mismo reconocimiento como arma con la cual azotar la ciudad y manipular las convenciones en provecho propio. Si el provecho propio del filósofo convencionalista es la vida conforme a la naturaleza, el del sofista se concreta en la vida tiránica.

Ahora bien, las preguntas que hemos suspendido apuntaban, por una parte, a la naturalidad de la filosofía política clásica (i.e. Sócrates) después de haberse distanciado de una comprensión naturalista del hombre, y, por otra, al hecho de que la filosofía política clásica carecía de fundamentos tradicionales. Las respectivas respuestas deben hilarse a partir del siguiente contexto. La tesis que Strauss desea rebatir es, en primer lugar, que el giro socrático hacia las cosas humanas consistió en la identificación de ley con naturaleza en detrimento de la sofística distinción *nómos-physis*, y, en segundo lugar, que con ello lograría restaurar la moral ancestral

de modo reflexivo.<sup>22</sup> Esta restauración de la moral ancestral, cabe decir, es una acusación que se arremete usualmente contra el propio Strauss,<sup>23</sup> y parece que comprendiendo la malinterpretación en el caso de Sócrates comprenderemos también la de Strauss.

Más que ser atacada o combatida, la distinción entre naturaleza y convención mantendrá, dice Strauss, toda su vigencia en la filosofía política socrática y sus continuadores: distinción entre derecho natural y legal, entre moralidad natural y meramente humana, entre virtud genuina y virtud política, etc. Sin embargo, la distinción cobra un nuevo valor y sentido, pues la naturaleza no se emparenta, como en los presocráticos, con principios absolutos que dan cuenta de la totalidad sin consideración alguna del bien humano: “Contra las apariencias, el giro de Sócrates hacia el estudio de las cosas humanas estaba basado no en una desconsideración de las cosas divinas o naturales sino en una *nueva comprensión de todas las cosas*. [...] se apartó de sus predecesores al identificar la ciencia del todo, o de todo lo que es, con la comprensión de ‘lo que cada uno de los seres es’” (NRH, 122 [169]; *vid.* la introducción a HPP). En otras palabras, puesto que toda aproximación humana es parcial, hablamos del todo o la totalidad siempre en sus partes. Y sin embargo, al mismo tiempo, toda parte presupone aprehensión de la totalidad o de un horizonte natural que discierne el todo. En este sentido, el acceso a las partes es acceso al todo y “desatender las opiniones sobre las naturalezas de las cosas implicaría abandonar el acceso más importante que tenemos a la realidad, o los vestigios más importantes de verdad que están a nuestro alcance” (NRH, 123 [170]). Para introducir esta idea en términos platónicos, la articulación de lo particular requiere haber visto las ideas en un todo articulado que puede traerse a cuenta mediante el recuerdo o anamnesis.

Lo anterior implica que la “nueva consideración de todas las cosas” es el acceso a la naturaleza mediante las opiniones “naturales”, las opiniones inmediatas que puestas dialécticamente en controversia impulsan el ascenso de la parte hacia el todo y del todo hacia la parte.<sup>24</sup> Cuando decimos, con Strauss, que la filosofía política

---

<sup>22</sup> Es decir, una tesis parecida a la que sugiere Guthrie: que Platón “sale a la palestra” a combatir el relativismo mediante la elaboración de una complicada cosmogonía.

<sup>23</sup> Cfr. Rosen, *The Elusiveness*, 137; Allan Bloom, “Prologue”, en Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), v-vi.

<sup>24</sup> “La dialéctica es el arte de la conversación o la disputa amistosa. La disputa amistosa que conduce hacia la verdad se vuelve posible o necesaria por el hecho de que las opiniones sobre lo que las cosas son, o sobre lo que son algunos grupos de cosas muy importantes, se contradicen mutuamente. Al

inaugurada por Sócrates toma sus bases en la naturaleza, debe entenderse que no es ya la *physis* presocrática abordada desde causas y principios únicos de donde emergió o se constituyó el orden, sino que es el orden mismo, como resultado o totalidad, que es visto desde opiniones parciales que revelan paulatinamente el todo. Por otra parte, cuando decimos que la filosofía política clásica no descansa en una tradición previa, no debe esto entenderse únicamente en términos “temporales”, ya que de serlo no habría en ello nada interesante, por no decir falso, pues el suelo del que parte la atención socrática a las cosas humanas está íntimamente relacionado con el “convencionalismo vulgar” de los sofistas que ya socavaba la moral tradicional. La atradicionalidad de la filosofía política clásica consistiría más bien en su independencia ante todo marco extrínseco de la experiencia humana, en su adherencia, literalmente, a los fenómenos o al hecho de que “salva lo que aparece” en la vida humana: los diálogos platónicos son la prueba viviente de esta aproximación.<sup>25</sup>

En cambio, la tradicionalidad de las doctrinas filosófico-políticas posteriores estarán fundadas en el descubrimiento socrático (o presocrático, según el caso) pero sin tener su evidencia: darán por sentado –por ejemplo, en el caso moderno– que

---

reconocer la contradicción, uno está obligado a ir más allá de las contradicciones hacia la visión consistente de la naturaleza de la cosa en cuestión. Esa visión consistente da a ver la verdad relativa de las opiniones contradictorias; la visión consistente demuestra ser la visión abarcadora o total. Así, las opiniones son consideradas fragmentos de la verdad. [...] En otras palabras, las opiniones muestran ser atraídas por la verdad autónoma, y el ascenso hacia la verdad muestra estar guiado por la verdad autónoma que todos los hombres intuyen”, NRH, 124 [170-1]. Una apreciación muy parecida y a la vez, en lo esencial, divergente es la de Gadamer: “Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, *sentido de una orientación*. El sentido de la pregunta es simultáneamente la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido” (las cursivas son mías). Más adelante: “Preguntar quiere decir abrir”. Sin embargo, Gadamer se distancia en lo decisivo: “Opinión es lo que reprime el preguntar”; el énfasis se pone en el “estar abierto” del preguntar (a diferencia del “cerrarse” de la opinión), como es de hecho justificado en la incesante búsqueda socrática, pero la guía de lo verdadero en cada fragmento que apunta a lo verdadero en su totalidad desaparece. *Vid.* los apartados sobre “El círculo hermenéutico” y sobre “La primacía hermenéutica de la pregunta”, en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2012), 331 ss., 439 ss.

<sup>25</sup> Esto no descarta, por supuesto, que las opiniones mismas no estén circunscritas a cierta tradición moral y política; por ejemplo, que las definiciones iniciales sobre la justicia en la *República* no provengan de una educación particular sobre la guerra, la propiedad o, incluso, que estén ya socavadas por la tentación tiránica de personajes como Trasímaco. En pocas palabras, las opiniones sobre la justicia el día de hoy diferirían considerablemente de las que presenta Platón, pero el *modo* de acceso a ellas y la posibilidad de ascender desde ellas no estarían sujetas a tal variación radicalmente histórica.

una *ciencia* de lo político es posible, necesaria y deseable, o bien, estarán satisfechas de que el estudio de la naturaleza a la manera presocrática provee del conocimiento y método exacto para la administración y organización de las cosas humanas. Estas tesis, sin embargo, solo podrán ser tratadas debidamente cuando atendamos la génesis de la ruptura moderna en capítulos posteriores. De cualquier forma, me parece que con este breve desarrollo podemos comprender preliminarmente la afirmación de Strauss sobre que los “filósofos clásicos ven las cosas políticas de una forma original y directa que nunca ha sido igualada” (WIPP, 27 [35]).

Debe quedar claro a su vez que así como la empresa socrática no es una “restauración de la moral ancestral”, la “reorientación” de Strauss hacia el pensamiento clásico no proviene de un interés de anticuario o románticas pasiones.<sup>26</sup> Las presuposiciones deben ser aquí explicitadas: *no* se asume que la filosofía política clásica sea un momento de oro “insuperable”; no se trata pues de un mito sobre las bondades de los ancestros. *Sí* se presupone, en cambio, que el impulso que nos lleva de vuelta hasta la filosofía socrática está motivado por la crisis moderna, y no, por ejemplo, por un mero interés científico-filológico. La segunda y tercera sección de este capítulo elaborarán con mayor detalle el problema de dicha motivación.

El que no sea un momento de oro quiere también decir que no se reduce a las “circunstancias históricas” de las que surgió y que por lo tanto no es un asunto único e irrepetible: otros hombres muy lejanos a la Grecia Antigua comprendieron a profundidad los problemas que la filosofía política clásica atendió.<sup>27</sup> De ahí que Strauss reconozca que la tradición posterior que mantenía su orientación hacia la filosofía clásica, “preservó, hasta cierto punto, esa relación directa” (WIPP, 27 [35]). La verdadera ruptura habríamos de conocerla hasta personajes como Maquiavelo o

---

<sup>26</sup> Vid. las primeras líneas de Strauss, *The City and Man*. Sobre el interés o historia anticuaria, *vid.* Friedrich Nietzsche, “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, *Consideraciones intempestivas*, en *Obras completas*, trad. Joan Llinares, Diego Sánchez, y Luis De Santiago, vol. 1 (Madrid: Tecnos, 2011), secc. 3. Cfr. Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 128: “los griegos en tanto griegos se vuelven irrelevantes”. Por otra parte, que “el error de Strauss” no es, como se afirma superficialmente, un anhelo de retorno a villas feudales, sino asumir que la filosofía siempre ha de acomodarse a su situación política de la manera en que lo hicieron Platón, Cicerón, Alfarabi o Maimónides, *vid. ibid.*, 133.

<sup>27</sup> Por ejemplo, Alfarabi, que sin saber griego comprendió profundamente a Platón; *vid.* Strauss, FP, 359 [69]; Minkov, *op. cit.*, 118. El propio retorno de Strauss a la filosofía clásica es posibilitado por una tradición muy lejana y distinta a la de los griegos, a saber, la judío-islámica a través de la cual redescubre la escritura entre líneas. *Vid.* el prólogo de Strauss a PAW y el último párrafo del prefacio a SCR. Cfr. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), xvii y la respectiva nota al pie 3 en p. 217.

Hobbes: “El cambio fundamental a este respecto comienza con la nueva filosofía política del periodo moderno y alcanza su clímax en la ciencia política contemporánea” (WIPP, 79 [105]). El desplazamiento de la preocupación por el mejor régimen a la preocupación por el método es una de las características más visibles de este cambio, pero aún más importante se muestra la sedimentación dogmática en su proceso: la filosofía política es dada por sentada, su legitimidad, su acceso y su posibilidad no son temas de reflexión para el filósofo político moderno que cree haber encontrado una ciencia clara y distinta. Incluso si la filosofía política ha caído en descrédito en la Modernidad tardía y en el pensamiento contemporáneo –la distinción entre lo bueno y lo malo, lo noble y lo bajo es máscara del poder, juicio de valor, contingencia económico-social, etc.–, esto es, si la “ciencia política” de hoy cree poseer la relación genuina con la vida política o con la política real, sacudiéndose de las ingenuidades de la tradición, lo cree teniendo profundas raíces en el método y las motivaciones de la ciencia natural moderna.

Al llevar este planteamiento fuera del ámbito griego, es decir, al intentar trazar las líneas de la ruptura moderna con la filosofía política clásica –y con ella, con la naturaleza vista desde la “nueva consideración de todas las cosas” descubierta por Sócrates–, hemos de enfrentarnos necesariamente con el problema mismo de la naturaleza y su respectiva ciencia según los modernos; en otras palabras, con la famosa crisis de una ciencia natural teleológica. Estaremos obligados a ocuparnos de esta crisis en nuestro tratamiento de Hobbes, v.g., en la cuestión que plantea Strauss sobre si la ciencia política hobbesiana está necesariamente atada a la “ciencia natural” o más bien se funda a partir de una comprensión moral que antecede y es independiente de aquella ciencia (*vid.* el Prefacio a PPH). Sin embargo, podemos ya dar algunas señales sobre esta confrontación a la vez que abrimos paso al “marco platónico de referencia” a partir del cual la totalidad de nuestras preocupaciones han de preparar su tránsito por la Modernidad.

En su introducción a *Derecho natural e historia*, especialmente hacia el final, Strauss plantea la necesidad de reconocer un sentido natural de justicia frente al “oscurantismo fanático” que ha traído consigo el historicismo y la neutralidad científica moderna en los “juicios de valor”. Pero, dice, quizás precaviéndose del reaccionarismo, “La indignación es mala consejera” (NRH, 6 [65]). La navegación por las aguas históricas del derecho natural no ha de emprenderse con los impulsos de Trasímaco, y, aún más, el “que la necesidad del derecho natural sea algo serio no prueba que esa necesidad pueda ser satisfecha” (NRH, 6 [65]). La pretensión de



Strauss parece ser la de reabrir un viejo problema que se considera zanjado y plantear que la *posibilidad* del derecho natural debe ser objeto de una seria consideración; y quizás más importante, que esta posibilidad está ligada a la comprensión que podamos tener de nosotros mismos y de nuestra crítica situación. La empresa no carece de riesgos, pues la inmersión en el “linaje de las ideas” pone en peligro las propias fundaciones políticas que podrían valerse del derecho natural como sustento.<sup>28</sup>

Es en el anterior contexto que Strauss, casi de forma marginal, apunta hacia el problema de la ruptura moderna con una naturaleza teleológica. El derecho natural es hoy un asunto partidario: por una parte, dice en NRH, los distintos tipos de liberalismo y por otra los seguidores de Aquino.<sup>29</sup> Ambos flancos se encuentran,

---

<sup>28</sup> Strauss está pues consciente del peligro de hacer “arqueologías” o de retirar el velo mítico de las fundaciones políticas. Su distancia del progresismo, me parece, radica precisamente en estar al tanto de estos peligros. No es sorpresa, por lo tanto, que se le haya concebido como un ortodoxo conservador: “Lo que usted escribe sobre Leo Strauss me interesa. ¿Ahora ateo? Sus libros tempranos lo hacían aparecer como un judío ortodoxo que justifica la autoridad”, Karl Jaspers a Hannah Arendt, 29/8/1954, en *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969* (Múnich: Piper, 1984), 283, citado en Claudia Hilb, *Leo Strauss: El arte de leer* (Buenos Aires: FCE, 2005), 259. Sin embargo, como afirma Hilb, el reconocimiento del peligro no está respaldado por una certeza sobre el asunto, sino precisamente por su incertidumbre. Para decirlo de la forma más clara posible, esta no se trata de la querella entre un rabino y nihilistas del fin de la Modernidad: “Lo cual nos induce a retornar sobre la afirmación anterior, ‘el rechazo contemporáneo del derecho natural conduce al nihilismo –mejor dicho: es idéntico al nihilismo–’ [NRH, 6 [65]], y a volver a leer en toda su literalidad: no sería la ausencia de certeza filosófica respecto del derecho natural en tanto tal, sino la forma dogmática y vocinglera que adopta su rechazo contemporáneo, la que equivaldría al nihilismo. Una interrogación radical de la posibilidad del derecho natural debe evitar las facilidades del dogmatismo de cualquier signo, sin olvidar la prudencia que requiere el tratamiento de un asunto que, de lo contrario, podría llevar a ‘consecuencias desastrosas’”, Hilb, *Abismos de la Modernidad*, 99.

<sup>29</sup> “El tránsito de Strauss a través de la ley natural tomista completa la lectura del carácter político del derecho natural clásico, y prepara al lector para el tratamiento del giro moderno: la ley natural tomista, al despojar al derecho natural de su indeterminación [i.e., su estatuto de *problema*] a través de su absorción en la teología, convocará a la reacción moderna que –en esto, más cercana a los clásicos que a Tomás– procurará rehabilitar una relación con la moral que la sustraiga a los conflictos teológicos, y rehabilitar asimismo un espacio de intervención para la política, en los asuntos que hacen a la justicia de la ciudad”. *Ibid.*, 125, n42. Este punto se irá iluminando en el desarrollo del trabajo, pero vale la pena apuntar ya a la ambigüedad fundamental: el pensamiento moderno como ruptura sin precedentes y, al mismo tiempo, como “restauración” o impulso de retornar a la naturalidad antigua en contraste con su obscurecimiento teológico. En el contexto de la cita de Hilb y de Strauss, NRH, 162-3, el carácter demostrativo de la ley natural tomista por medio de la ley divina obscurecería aquella “evidencia natural” que tendría el derecho natural clásico. Strauss sugiere así que *El espíritu de las leyes* de Montesquieu intenta restaurar el espíritu del estadista antiguo en contraste con la obscuridad dogmática de ley natural tomista.

continúa Leo Strauss, entrampados en el marco moderno. El marco clásico está “conectado con una mirada teleológica del universo” que se explica según fines naturales, incluyendo los fines naturales del hombre determinados racionalmente. Pero

la visión teleológica del universo [...] *parecería* haber sido destruida por la ciencia natural moderna [...] la contienda entre la concepción mecánica y la concepción teleológica [...] es decidida según la manera en que sea resuelto el problema de los cielos, de los cuerpos celestes y sus movimientos. Ahora, respecto de este tema, que desde el punto de vista de Aristóteles era el tema decisivo, tal contienda *parece* haber sido resuelta a favor de la concepción no teleológica del universo. (NRH, 7-8 [67], las cursivas son mías)

El edificio temblorosamente colosal que se sigue de la victoria contra la teleología es la explicación del todo bajo uno o dos principios, es decir, la explicación de la vida humana que sigue la corriente naturalista-materialista (el hombre se traduce a deseos e impulsos) o la explicación alternativa que, ante los cortos alcances de la anterior, postula otro principio teleológico para los asuntos humanos, un dualismo típicamente moderno. El problema del derecho natural, dice Strauss, “no puede encontrar una solución adecuada” si no resuelve antes la confrontación de naturalezas.

Sin embargo, como sugiere Hilb, la taimada repetición del “parece” nos solicita no ir tan deprisa. “Strauss no solo considera que la ciencia moderna está lejos de haber demostrado su superioridad en lo que refiere a la explicación del todo; entiende también que la filosofía clásica –la filosofía socrática– no está atada a una cosmología específica, y que la comprensión clásica de la situación del hombre está contenida *no* en la respuesta a la pregunta acerca de la cosmología, sino en la *búsqueda* de una explicación del todo”.<sup>30</sup> El agudo comentario de Hilb apunta a las referencias que Strauss haría en distintos lugares sobre la sentencia socrática de la ignorancia: el conocimiento sobre la ignorancia de la totalidad no está fundado en una cosmología específica, a saber, una postulación de principios teleológicos que gobiernen el universo.<sup>31</sup> Y sin embargo, como veremos más adelante, si hay acaso

---

<sup>30</sup> Hilb, *Abismos de la Modernidad*, 100.

<sup>31</sup> *Vid.* Strauss, OT, 196 [242]: “La filosofía como tal no es sino genuina consciencia de los problemas, es decir, de problemas fundamentales y abarcadores”. El mismo argumento se presenta en la

una asunción sobre la totalidad, esta no se trataría de un principio del cual se dedujeran todo tipo de consecuencias, sino de una necesaria condición de la vida humana experimentada desde la propia vida humana.

La ruptura moderna con la teleología, por lo tanto, ni resuelve decisivamente la explicación de la totalidad ni comprende adecuadamente el suelo que nutre la “teleología” clásica. Ciertamente la explicación “teleológica” salva los fenómenos de la experiencia ordinaria o del sentido común en torno a cuestiones humanas: las acciones presuponen una comprensión sobre el bien.<sup>32</sup> Pero esto no significa que el retorno straussiano a la comprensión clásica, justificada por el obscurecimiento del sentido común, implique la llana aceptación de una naturaleza rendida a los fines del hombre –típica asimilación del significado de “teleología”.

En realidad, como apunta de nuevo Hilb refiriéndonos a la breve explicación que hace Strauss del giro socrático en NRH, más que “teleología”, el problema redunda en la anticipación del todo o la idea de que hay una asunción natural de la totalidad en el estudio o juicio de cada parte: “la interpretación de una parte que solo está basada en experiencias fundamentales y que no recurre a hipótesis sobre el todo no es, en última instancia, superior a otras interpretaciones de esa parte que están

---

interpretación straussiana de Alfarabi. Digamos pues que es una costumbre muy propia de nuestros tiempos cortar el camino preguntando si el pensador “asume” una posición “metafísica”, “ontoteológica”, etc., de tal manera que pueda desacreditársele fácilmente yendo al corazón. En otras palabras: puesto que sabemos que la eternidad es falsa, toda posición que “asuma de entrada” la eternidad, lo divino, “sustancias separadas”, etc., está fundada en un desafortunado error. Así, en Alfarabi el problema se expresa del siguiente modo: puesto que Alfarabi *creía* en la existencia y el conocimiento de *substantiae separatae*, su comprensión de la filosofía como tarea esencialmente teórica es injustificada. Sin embargo, apunta Strauss, “la filosofía es el intento de conocer la esencia de cada uno de todos los seres: [el] concepto [de Alfarabi] de la filosofía no se basa en ninguna opinión preconcebida acerca de cuáles cosas supuestamente reales son verdaderamente cosas reales”, FP, 392 [99]. La filosofía de Alfarabi, en tanto búsqueda incesante, no está atada, subordinada o posibilitada por la aceptación de entidades divinas.

<sup>32</sup> Así, por ejemplo, en un pasaje fundamental hacia el final de PPH, dice Strauss: “La oposición entre la filosofía política clásica y la moderna, más precisamente entre la filosofía política platónica y la de Hobbes, reducida a principio, es que la primera se orienta por el discurso y la última rehúsa hacerlo desde el comienzo. Este rechazo surge originalmente de la captación de *la naturaleza problemática del discurso ordinario*, esto es, de las *valoraciones populares*, que pueden llamarse, con cierta justificación, *valoraciones naturales*. Esta captación lleva a Hobbes, como sucedía con Platón, en primer lugar hacia *el ideal de una ciencia política exacta*. Pero mientras Platón se retrotrae hasta la verdad oculta en las valoraciones naturales y, por tanto, no procura *enseñar algo nuevo e inédito, sino recordar (recall)* lo que es por todos conocido pero no comprendido, Hobbes, al rechazar en principio las valoraciones naturales, va más allá de ellas, avanza hacia una filosofía política *a priori*, que pertenece al futuro y es proyectada libremente”, 163 [220]. Las cursivas son mías.

basadas con franqueza en esas hipótesis”.<sup>33</sup> Esto pone en duda la afirmación anterior de Strauss de que la querella entre la ciencia antigua y la moderna se decida, en los presuntos parámetros del propio Aristóteles, según el problema de los cielos, de los cuerpos celestes y sus movimientos. Lo cierto es que si no su resolución, al menos sí la posibilidad de su reapertura se encuentra en la “hipótesis” de la totalidad ligada al sentido común, esto es, se encuentra en la “nueva consideración de todas las cosas” descubierta por Sócrates.

Aunado a ello, y en plena conexión con el problema de la totalidad, el sentido común y la hipótesis, se presenta la idea de rememoración, recuerdo o anamnesis. En estos mismos pasajes citados aparecía una mención implícita de ello: “Toda comprensión presupone un discernimiento fundamental del todo: previo a cualquier percepción de las cosas particulares, el alma humana debe haber tenido una visión de las ideas, una visión del todo articulado” (NRH, 125 [171]). A mi juicio, no es casualidad que en estos mismos pasajes de la introducción a NRH Strauss afirme que “El problema del derecho natural es hoy un asunto de rememoración (*recollection*) más que de conocimiento actual”.<sup>34</sup> Nuestra posibilidad de anamnesis del sentido común está, a diferencia de los diálogos platónicos, mediada por un hilo histórico que nos compele a aprender cuidadosamente de la lectura de libros viejos (segunda sección de este capítulo).

Que el retorno straussiano a la filosofía clásica sea pertinente y necesario depende en buena medida de la seriedad con la que tomemos el aparentemente inocuo término “retorno”. No es meramente “rehabilitación”,<sup>35</sup> “recuperación” o “regreso”, ni la sustitución de los dogmas cosmológicos-políticos modernos por los antiguos. La anamnesis platónica, el “retorno” de Sócrates a la moderación o sentido común frente a la locura presocrática, es referencia directa al problema de la totalidad y del tratamiento propio de las cosas humanas.

---

<sup>33</sup> NRH, 126 [172]. Con “experiencias fundamentales” Strauss probablemente haría alusión a Heidegger. Esta se trata solo de una conjetura, pero en caso de ser cierta, podría ser relacionada directamente con el último párrafo de OT donde Strauss dice poner atención, junto con Kojève, al problema de la tiranía en contraste con aquellos que solo hablan sobre el ser. Hay que completar: aquellos que solo hablan sobre el ser sin ninguna hipótesis sobre el ser, es decir, sin la posibilidad “natural” de articular problemas como el de la tiranía, y que, en consecuencia, están cegados ante ellos.

<sup>34</sup> Nosetto (trad. de NRH) pierde este elemento de *recollection* al traducir el término como “evocación”.

<sup>35</sup> Vid. Franco Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, trad. Alejandro Vigo, *Anuario Filosófico*, núm. 32 (1999): 315–42.

## 1. El marco platónico de referencia

El que nuestro objetivo sea explorar el rompimiento de la filosofía política moderna con las nociones antiguas vinculadas al sentido común y la naturaleza nos pone en distintos aprietos. Inmersos en la reapertura straussiana de la *querelle des Anciens et des Modernes*, los obstáculos metodológicos se levantan en ambas direcciones: por un lado debemos sondear el planteamiento antiguo con la mirada puesta en la asunción de un obscurecimiento moderno; por otro lado debemos discernir la ruptura moderna solo teniendo en claro de qué es exactamente ruptura. Ambos panoramas se intercalan y la exposición histórica lineal no parece brindarnos todas las herramientas para transitar con seguridad el camino.

Ya la primera aproximación al retorno de Strauss ha puesto nuestra mirada en algunas cuestiones esenciales, entre ellas, especialmente, la pregunta por el significado del vuelco socrático hacia los asuntos humanos. Junto a este fundamental cambio de orientación se encuentran problemas como el estudio presocrático de la naturaleza, la asunción o hipótesis necesaria de la totalidad y su expresión en la anamnesis, las opiniones humanas como punto de partida, entre otros asuntos de considerable importancia. Sin embargo, para una comprensión más honda de estos es menester acudir a los propios diálogos donde se encuentran los pasajes que permiten el marco platónico del que Strauss se vale.

Los diálogos elegidos para tal empresa son el *Fedón* y el *Menón* y su justificación se resume en lo siguiente.<sup>36</sup> El *Fedón* contiene el famoso pasaje “autobiográfico” de Sócrates sobre su juvenil inmersión en los estudios de los *physiologoi* (96a-99d); es aquí donde Platón muestra el significado del “retorno socrático” (o “segunda navegación”, 99d), en palabras de Strauss, a las cosas humanas; es aquí pues donde se revela aquello a lo que nos hemos referido, siguiendo a Strauss, con la “nueva consideración de todas las cosas”. Por otra parte, los pasajes que abordaremos del *Fedón* nos dan las bases suficientes para considerar si la ruptura de la filosofía política moderna, al desentenderse –a sabiendas o en plena ignorancia– de las advertencias platónicas sobre el estudio de la naturaleza a la manera presocrática y el esfuerzo requerido en la “segunda navegación”, no alienta con ello los peligros a

---

<sup>36</sup> Respectivamente, en Platón, *Diálogos*, trad. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, y N.L. Cordero, vol. 3 (Madrid: Gredos, 2008); *Diálogos*, vol. 2, *op. cit.*

los que el propio Sócrates se expone, por ejemplo, la misología (89a-91a) y el cegamiento del alma o del sentido común (96c, 99d-e).

El *Menón*, por otra parte, responde a una motivación interna y otra externa. Su motivación externa, es decir, ajena al diálogo, es plantear una analogía entre el retorno de Strauss a la filosofía política clásica y la noción platónica de que conocer es recordar.<sup>37</sup> Como ya he mencionado, la empresa straussiana de reabrir problemas como el derecho natural, el giro socrático o la génesis de la ruptura moderna no son maneras de reestablecer la antigua moral o de reaccionarismo ante la decadencia de la Modernidad tardía. Su intención es más bien hacernos *recordar* en el sentido platónico de reconocer o hacer patente la naturalidad del sentido común y con ello mostrar el suelo del que forzosamente debe partir la filosofía política.

En cuanto a su motivación interna, el *Menón*, al igual que el *Fedón*, nos permitirá ahondar sobre todo en dos problemas. Uno de estos ya ha sido tratado desde la aproximación de Strauss: el problema de la totalidad como asunción del conocimiento de cada parte. El segundo, no introducido hasta ahora, se trata del papel de la aporía y su respectiva diferenciación del cegamiento presocrático presentado en el *Fedón*.

En la interpretación de algunos pasajes de ambos diálogos nos conduciremos con la ayuda de extraordinarios guías: Stanley Rosen, Jacob Klein, el propio Leo Strauss y algunos otros. Hacerle justicia a cada uno de ellos, sin embargo, es prácticamente imposible, sobre todo al ser nuestra intención plantear un “marco de referencia” y no un comentario estricto a los diálogos platónicos. Hay que advertir, por cierto, que el marco de referencia y nuestra inmersión en los antiguos no se proyecta como un fundamento firme a partir del cual emprenderíamos una crítica a la Modernidad; su intención es clarificar, no poner bases sólidas –pues, como veremos, están lejos de ser “sólidas” si por solidez entendemos claridad y distinción matemática.

Por último, estoy obligado a mencionar que la lectura tanto de estos pasajes como de la filosofía premoderna en general está bajo la tutela de grandes descubrimientos que exceden las posibilidades e intenciones de exploración en este trabajo. Me refiero, en pocas palabras, a la atención que Strauss puso en la escritura exotérica (un tipo de escritura que dice intencionalmente distintas cosas a distintos tipos de lectores), por una parte, y en la naturaleza misma de los diálogos platónicos, por otra. Basta decir para el caso que ahora nos concierne que el diálogo platónico es,

---

<sup>37</sup> De la expresión literal de esta idea, *vid.* Platón, *Fed.*, 72e.

dice Strauss, imitación de la vida misma en tanto es imitación dramática del enredo entre discurso y acción: el diálogo no es un conjunto de proposiciones sino un drama donde confluyen las acciones, emociones y naturalezas propias de cada interlocutor. No obstante, esta imitación de la vida es al mismo tiempo una abstracción en la vista del todo: no hay accidentes en el diálogo platónico, toda parte es parte integral de la necesidad del diálogo: quién está sentado junto a quién, qué impulsa a Sócrates a dialogar (compulsión o voluntad), quién es el narrador, qué juramentos hace cada personaje, entre otra infinidad de detalles.<sup>38</sup>

En esta multitud de factores vale la pena enfatizar al menos uno que anticipará parte del meollo del *Menón*. Siguiendo ahora a Klein, la significación pedagógica del diálogo es de absoluta importancia, pues el drama no es únicamente el entretejido de discurso y acción *interna*; o, mejor, no es el drama de acción y discurso visto desde *fuera*: nosotros mismos en tanto lectores del diálogo participamos de él. Esto, dice Klein, no es ninguna novedad, “sin embargo sus consecuencias son raramente aceptadas. Estas son que nosotros, los lectores, somos implícitamente cuestionados y examinados, que tenemos que sopesar la ironía de Sócrates, que estamos obligados a admitir para nosotros mismos nuestra ignorancia, que depende de nosotros salir del *impasse* y alcanzar una conclusión, si acaso es alcanzable. Nosotros somos uno de los elementos del diálogo y quizás el más importante”.<sup>39</sup> Como veremos más

---

<sup>38</sup> El lector interesado puede abordar el problema del exoterismo-esoterismo a partir de la reunión de ensayos en Strauss, PAW, “On a Forgotten Kind of Writing”, en WIPP, así como el escrito publicado póstumamente titulado “Exoteric Teaching”, en RCPR. Hannes Kerber ha editado una versión crítica del último (la más completa) en Yaffe y Ruderman, *op. cit.* En cuanto a la naturaleza del diálogo platónico, Strauss habló en distintos lugares de ella; quizás uno de los más importantes es su “comentario” a la *República* de Platón en *The City and Man*. Además, en distintos cursos aborda algunos de los detalles del diálogo platónico de manera bastante asequible; *vid.* la primera sesión, en cada caso, de Leo Strauss, *Plato’s Meno*. Curso de 1966, ed. Jerry Weinberger. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu); *Plato’s Gorgias*. Curso de 1957, ed. David Stauffer. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu); y, en menor medida, *On Plato’s Symposium*, ed. Seth Benardete (Chicago: The University of Chicago Press, 2001). Un acercamiento mucho más rebuscado, pero bastante profundo, es el de la introducción de Stanley Rosen, *Plato’s Symposium* (South Bend: St. Augustin Press, 1987). Por último, la extraordinaria introducción de Jacob Klein, *A Commentary on Plato’s Meno* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1965), sin necesidad de adentrarse en el problema del exoterismo, brinda todos los elementos sobre la naturaleza del diálogo platónico.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 8-9. Klein refiere el descubrimiento anterior sobre el diálogo como totalidad a la labor hermenéutica de Schleiermacher. Cfr. las primeras páginas de Jacob Klein, “About Plato’s *Philebus*”, en *Lectures and Essays* (Annapolis: St. John’s College Press, 1985). Las líneas interpretativas generales de Platón pueden entenderse sintéticamente según el esquema que presenta Ronna Burger, *The*

adelante, la guía que toman los intérpretes del diálogo y la que nosotros mismos habremos de seguir no es otra cosa que la guía platónica de su escritura, es decir, como lo afirma Klein evocando el *Fedro*, un “recordatorio” para aquellos que ya saben o están bien dispuestos a recordar.

#### a) *Fedón*

No debemos pasar por alto aquello que supone representar el *Fedón*. Pues si bien en este marco de referencia nos interesan pasajes específicos, el diálogo en su totalidad ha pasado a la tradición como base de los dos pilares del platonismo, a saber, la demostración de la inmortalidad de alma y la teoría de las ideas.<sup>40</sup> Aún más, el *Fedón*, en su “trágica” concepción de la filosofía como un propedéutico para morir (64e), en su exhibición de las más altas virtudes filosóficas en las últimas horas de vida de Sócrates (68a, 117e), supone ser el origen del racionalismo occidental.<sup>41</sup> No tanto por presentar la búsqueda de las causas o principios (el sublime “conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es”, 96a),<sup>42</sup> pues tal empresa antecede a Sócrates, sino por dar cuenta *racional* del todo, esto es, una explicación donde la razón humana y la naturaleza coinciden.

Como también ha apuntado Gadamer, el *Fedón* supondría contener la mayor parte de los dogmas platónicos por excelencia: el rechazo del cuerpo como estorbo para el conocimiento, el acceso del alma a un ámbito de esencias puras o ideas inmutables, el mito de la anamnesis como justificación de la inmortalidad y como

---

*Phaedo: A Platonic Labyrinth* (New Haven: Yale University Press, 1984), 218, n1: la tradición inglesa que analiza los diálogos según su contenido propositivo-lógico; la tradición de Tübinga que recurre a las enseñanzas no escritas a través de la doxografía; y, en tercer lugar, la tradición hermenéutica abierta por Schleiermacher que entiende el diálogo como un todo inseparable de su función dramática. Strauss dedica algunas páginas al panorama abierto por Schleiermacher a la vez que sus limitaciones en “Exoteric Teaching”, RCPR. Una visión más “posmoderna” sobre nuestra situación ante los diálogos puede encontrarse en el prefacio de Rosen, *Plato's Symposium*, esp. xii.

<sup>40</sup> Burger, *op. cit.*, 1-2.

<sup>41</sup> Vid. Rodrigo Chacón, “Heidegger”, trad. Roberto Vivero, *Ápeiron*, núm. 4 (2016), 142-3. Publicación dedicada a “Leo Strauss y otros compañeros de Platón”.

<sup>42</sup> Cfr. con la búsqueda de sabios que Sócrates emprende en la *Apología* de Platón; vid. Christopher Bruell, *On the Socratic Education. An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1999), 44-5.



suelo necesario de la ciencia, etc.<sup>43</sup> Ciertamente la lectura legada por la tradición filosófica aunada a los argumentos expresados en el mismo diálogo nos encaminan a estas ideas. Sin embargo, quizás el punto nodal a resaltar es que la mayor parte de las pruebas presentadas en el *Fedón* sobre la inmortalidad del alma –por mencionar el dogma principal– son insatisfactorias. La pregunta obligada, en este sentido, es si tales pruebas eran también insatisfactorias para el propio Platón y, en caso de serlo, cuáles son las intenciones del diálogo al mostrarnos aquellos razonamientos.

Las circunstancias del *Fedón* son bien conocidas: Sócrates conversa con sus amigos en prisión antes de beber la cicuta impuesta por la ciudad. Los interlocutores principales serán Simmias y Cebes, pitagóricos y discípulos de Filolao que, en palabras de Gadamer, se caracterizan por ser “científicos ilustrados”: su interés teórico por la inmortalidad del alma, los educados razonamientos matemáticos y sus doctrinas de base –que permiten que el diálogo se desarrolle según la “admisión” de la separación entre alma y cuerpo– se encuentran ya distanciados del suelo religioso del pitagorismo.<sup>44</sup> Por ejemplo, los fuertes argumentos que pondrán en cuestión la inmortalidad del alma bajo la premisa de su destrucción material absoluta están mucho más teñidos de “ciencia” presocrática que de religiosidad pitagórica.

El que Sócrates intente defender la inmortalidad del alma, y, más aún, el que cada prueba resulte insuficiente, serán maneras de presentar la necesidad de ciertas

---

<sup>43</sup> Hans-Georg Gadamer, “The Proofs of Immortality in Plato’s *Phaedo*”, en *Dialogue and Dialectic*, trad. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), 21. Vid. “Vida y alma (*Fedón*)”, en *El inicio de la filosofía occidental*, trad. Joan Mussarra (Barcelona: Paidós, 1999). Gadamer pone atención también al hecho de que el *Fedón* suponga ser una especie de preludio de las doctrinas cristianas sobre la inmortalidad del alma. Hay grandes autoridades que han sugerido ciertos paralelismos entre Jesús y Sócrates (Guthrie, *op. cit.* 314 ss.) y ciertamente este presunto paralelismo permitió “recuperaciones” del *Fedón* de corte ilustrado-conservador como la de Moses Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2013 [Moses Mendelssohn, *Fedón o sobre la inmortalidad del alma*, trad. Monter Josep (Valencia: MuVIM, 2006)]). Hay todo un hilo que seguir aquí desde Strauss (quien escribió una serie de introducciones a la obra de Mendelssohn en la década de 1930) que va dar en última instancia con un “sentido común” en sentido perenne y un “sentido común” en sentido popular: Strauss, “Phädon (1932)”, “Morgenstunden und An die Freunde Lessings (1937/1974)”, ambos en GS2; Martin Yaffe, “¿Qué significa popularizar la filosofía? El *Fedón* de Moses Mendelssohn”, trad. Víctor Páramo, *La Torre del Virrey*, núm. 12 (2012), 29-35; “An Interpretive Essay”, en Leo Strauss, *On Moses Mendelssohn*, trad. Martin Yaffe (Chicago: The University of Chicago Press, 2012); “Interpretación de la Ética de Spinoza como un ‘sistema’: las *Horas Matinales* de Moses Mendelssohn”, trad. Manuel Vela, *La Torre del Virrey*, núm. 4 (2004): 38-44.

<sup>44</sup> Gadamer, “The Proofs of Immortality”, 31; Burger, en cambio, no parece ponerle gran atención a este asunto: *op. cit.*, 30.

“asunciones” en nuestra experiencia humana más que demostración estricta y conclusiva. Esto nos lleva a pensar que las enseñanzas del *Fedón* pretenden ser morales más que discursivas o lógicas. Aunque el argumento no sea en sí convincente, la vida de Sócrates sí lo es; aunque no podamos determinar que el filósofo vivirá después de la muerte, sus enseñanzas, como se exige al final del diálogo, se concentrarán en tener valor y mantener la calma (117e). Sin embargo, esta interpretación nos arroja a una división rígida entre los objetos de la moral y los objetos del conocimiento, y, en última instancia, entre el conocimiento empírico de la naturaleza y el conocimiento moral de la acción humana. En pocas palabras, nos devuelven al problema al que ya hemos apuntado con el “dualismo” típicamente moderno.

Efectivamente la conversación es impulsada por preocupaciones existenciales, prácticas o morales más que por intereses puramente teóricos.<sup>45</sup> Incluso el afán de pruebas por parte de los pitagóricos será evidenciado como un temor de niños o del niño que hay en nosotros (77d-e). De ahí que Sócrates aluda a la necesidad de “entonar conjuros cada día” de manera que el *logos* aleje aquellos temores. Esta entonación, dirá, no habrá de perecer cuando perezca Sócrates, sino que debe buscarla cada uno por propia cuenta. Las alusiones son paralelas, en otras palabras, a “mantener vivo el *logos*” (89b-c), a no perderlo por decepción u odio. Con esto quiero señalar, pues, que la materia del *Fedón* no puede anticiparse con una división entre asuntos morales indemostrables y asuntos de conocimiento estrictamente demostrables, que en tal caso, renunciando a la posibilidad de hablar sobre el alma y su naturaleza, terminaría por dejar morir al *logos*.

Ahora bien, a grandes rasgos el diálogo conduce hacia el problema de la mortalidad o inmortalidad del alma a partir de la pregunta sobre si es lícito el suicidio (61c). Sócrates guiará el problema hacia la naturaleza misma de la filosofía y su ejercicio ante la muerte que, eventualmente, planteará la pregunta misma por el ser de la muerte y el marco pitagórico sobre la separación entre alma y el cuerpo (64c). Después de una larga descripción y algunos argumentos sobre los bienes que guían y esperan al filósofo hacia la muerte y después de ella (v.g. la sabiduría una vez que se prescinda del cuerpo), Cebes presentará la primera objeción en boca de “la gente”, aunque bajo una premisa materialista de la ciencia: el alma simplemente

---

<sup>45</sup> Stanley Rosen, “Socrates’s Hypothesis”, en *The Question of Being. A Reversal of Heidegger* (New Haven: Yale University Press, 1993), 47, 52.

se destruye y se disuelve (70a). Es propiamente este el comienzo de la argumentación característica del *Fedón*.

Así, en términos generales, recorreremos tres pruebas. La primera está relacionada con la doctrina jónica de los opuestos: de los muertos salen los vivos y nuestras almas permanecen en el Hades (71e). La incredulidad ante esta prueba impulsa a Cebes a acudir al argumento de la anamnesis, el cual ha escuchado a menudo de la boca de Sócrates (72e). Con todo, la anamnesis llegará a un punto de quiebre, pues solo explicará “la mitad del argumento”, a saber, que bien pudimos haber conocido todo antes de nuestro nacimiento, pero ello no prueba que el alma no perecerá (77b). Después de una pequeña digresión ya mencionada sobre los miedos que impulsan el afán de argumentos, Sócrates se adentrará en una tercera prueba guiada por la distinción entre lo compuesto y lo simple o la realidad visible y la invisible (79a): el alma pertenece a la clase de lo inteligible, divino, inmortal, uniforme e indisoluble. Este tercer argumento se desarrollará con pormenor: si el alma ha estado unida con lo contaminado no podrá separarse límpidamente, sobre todo si se ha ocupado en vida de los placeres corporales. La larga explicación de Sócrates terminará en silencio (84c): ni Cebes ni Simmias están convencidos. Estos expondrán algunas refutaciones: la armonía entre alma y cuerpo que, como una lira, es perdida cuando el cuerpo muere; y, por otra parte, que la admisión de la mayor fortaleza y dignidad del alma no aseguran su inmortalidad: podría el alma valerse incluso de muchos cuerpos y finalmente perecer. Concluye Cebes: “Y si esto es así, no le conviene a nadie confiar ante la muerte, a no ser para confiar estúpidamente, si no puede demostrar que el alma es enteramente inmortal e imperecedera. En caso contrario, forzoso es que quien va a morir sienta temor por su propia alma de que en la próxima separación del cuerpo perezca completamente” (88b).

Nos encontramos en el centro del diálogo; así nos lo hace notar no ya el silencio tanto como la decepción, pues habiéndose antes convencido del tercer argumento socrático los interlocutores sintieron ahora desconfianza. La narración a primer plano se revela y Equécrates, que escucha a Fedón contar todo lo que hemos leído hasta ahora, se pregunta a qué *logos* podría ya dársele crédito para este punto. El corte del diálogo es sumamente significativo y la emergencia de los personajes presentes (Fedón y Equécrates) también. Es de este centro del que nos ocupamos ahora y del que pretendemos comprender cuál es el marco platónico de referencia al que hemos referido desde las aproximaciones de Strauss.

Sócrates hará el intento de revivir el *logos* a riesgo de cortar sus cabellos y los de Fedón. El peligro es, dice, hacernos misólogos como los que se hacen misántropos. La misantropía es causada por la confianza decepcionada: creíamos en la bondad de un hombre que resultó ser engañoso, hasta que, de tantos desencantos, terminamos por odiar al género humano. Pero el núcleo del misántropo se encuentra, dice Sócrates, en confiar en algo a fondo ἄνευ τέχνης, sin entendimiento, sin la técnica requerida.<sup>46</sup> El misántropo carece, pues, de técnica o pericia para los asuntos humanos y no logra ver lo “ordinario”, esto es, que la mayor parte de los hombres no se encuentran en los extremos, no son absolutamente buenos ni malos.<sup>47</sup> De la misma forma sucede en los razonamientos; sobre todo en quienes se dedican a la disputación y que, después de contraponer constantemente argumentos que parecían verdaderos con sus refutaciones, terminan por ser muy sabios y afirmar que “en las cosas no hay ninguna sana ni firme ni tampoco en los razonamientos” (90c). Igual que el misántropo, que no entiende que su odio por el hombre se encuentra en su falta de pericia en los asuntos humanos, el misólogo no entiende que su odio por los razonamientos se debe a su carencia de técnica.

Pero como vemos, el foco de atención ha cambiado de lugar: no son más argumentos sobre el alma sino presentaciones de cosas humanas, particularmente de la desconfianza y sus peligros. Esto ya es anunciado por el propio intercambio referido entre Fedón y Equócrates; mientras el segundo está sumamente preocupado por la devastación del argumento sobre la inmortalidad del alma (88d) y se encuentra en el riesgo de misología, el primero apuntará no tanto al discurso de Sócrates sino a sus acciones: de qué manera tan extraordinaria vuelve a tomar el hilo, con qué amabilidad y respeto acepta las refutaciones de los pitagóricos; características todas que manifiestan el mayor aprecio que Fedón jamás sintiera por el filósofo (88e-89a). El foco no se encuentra, pues, en defender un *logos* que sustente nuestras más preciadas creencias, y es justamente por ello que el riesgo de que muera el *logos* no se reduce al riesgo de no poder probar la inmortalidad, sino al riesgo de perder toda confianza en la razón.

---

<sup>46</sup> 89d. Para la versión en griego, *vid.* Platón, *Plato*, trad. H.N. Fowler, vol. 1 (Londres: William Heinemann LTD, 2005).

<sup>47</sup> Burger, *op. cit.*, 116. Por el contrario, *vid. infra*, 294, sobre la idea maquiavélica de que los hombres no saben (pero deberían) ser completamente buenos o completamente malos; o, mejor, saber moverse en su alternancia.

La posibilidad de salvarse de la misología está directamente relacionada entonces con dos problemas: el primero se trata de la constante disputación.<sup>48</sup> Si la presentación de argumentos y refutaciones conduce a la misología, ¿por qué Sócrates es él mismo un disputador? ¿Qué lo distingue? Antes de hablar siquiera de una “técnica del *logos*” parece que se encuentra el hecho fundamental del conocimiento de la ignorancia. En otras palabras, mientras la sabiduría del disputante misólogo consiste en saber que no hay nada firme en el *logos*, la sabiduría socrática consiste en saber que es fundamentalmente ignorante o ignorante respecto a lo fundamental. La desconfianza no ha de ponerse en el *logos* mismo sino, como se revelará más adelante, en el deseo de ver las cosas directamente (o en las propias palabras de Sócrates, en “que es mucho más probable que nosotros no estemos aún sanos”, 90e). El segundo problema está relacionado así con la “técnica del *logos*”, la cual hará su aparición de forma paradigmática en el famoso relato autobiográfico de Sócrates.

Después de haber retomado el hilo bajo la advertencia de la misología, Sócrates examinará la primera refutación, esto es, la alusión de Simmias al alma como una armonía. En pocas palabras, la armonía ha de ser proporcional e igual en todas las almas, pero la relación entre alma y cuerpo no parece ser proporcional ni todas las almas tienen la misma calidad (95a). Al argumento de Cebes –i.e., que desde la anamnesis se ha intentado establecer la mitad de la prueba pero no es posible concluir que el alma nunca morirá– Sócrates no lo enfrenta de forma directa, sino que alude a sus propias experiencias, vivencias o padecimientos (πάθη) al haberse adentrado en la investigación de la “causa de la generación y la destrucción” (96a) o en las investigaciones de la naturaleza (περὶ φύσεως ἰστορίαν). Estaba, dice, especialmente interesado en saber las causas de las cosas: su nacimiento, su destrucción, su razón de ser, todas vistas desde una perspectiva materialista: la sangre, el aire, el fuego, el proceso del conocimiento según estos elementos y los “acontecimientos del cielo y la tierra”. El resultado fue el reconocimiento de su incapacidad para tales estudios, pues, nos dice Sócrates, quedó enceguecido; desaprendió aquello que antes creía saber: por qué crecen los seres humanos, por

---

<sup>48</sup> Esto hace que Gadamer (“The Proofs of Immortality”, 37) interprete toda la segunda navegación como una respuesta a la sofística más que a la ciencia presocrática. Como veremos, parece que la intención socrática se dirige contra ambas.

qué un hombre es más alto que otro, por qué el diez es más grande que el ocho.<sup>49</sup> Lo cierto es que sigue sin saber la “causa” de ninguna de estas cosas –es decir, su despertar filosófico, si bien no lo encegueció del todo, tampoco le permitió regresar a sus opiniones comunes.

Lo anterior nos permite hacer una observación de absoluta importancia para el problema del sentido común. Dice Sócrates que antes de su inmersión en la investigación de la naturaleza sabía claramente o distintamente (σαφῶς ἢ πιστάμην, 96c). Un poco más adelante recordará que antes creía tener una opinión acertada o suficiente (ἱκανῶς...δοκεῖν, 96d). Podría decirse que las opiniones comunes que antes poseía, su sentido común, quedó enceguecido al adentrarse en el estudio de las causas. Su solución, sin embargo, no será intentar disipar las dudas causadas por la filosofía presocrática de manera que su sentido común o sus anteriores opiniones acertadas permanezcan incólumes. Sócrates no puede regresar a ellas ni parece desearlo. Esto es una indicación de que el esfuerzo por acceder al sentido común, según hemos visto con Strauss, no es restauración de las opiniones en sí mismas o una forma de hacernos más ingenuos o ignorantes. Parece que el relato socrático sobre su cegamiento es advertencia sobre los peligros que la filosofía misma –en su versión naturalista– le pone al sentido común o a las asunciones con las que vivimos. Esta especie de sublevación ante el sentido común, por divina que parezca, no nos haría más sabios sino más ignorantes respecto a la existencia humana.

Ahora bien, puede considerarse este primer cegamiento como un estadio necesario en la pedagogía filosófica. El relato de Sócrates no sería así accidental sino que en él se mostraría el propio procedimiento de la filosofía que ha de partir del error presocrático.<sup>50</sup> Sin embargo, a mi juicio, esta concepción del significado del pasaje es parcial, pues si el procedimiento presocrático fuera necesario para el tránsito de la filosofía veríamos al propio Sócrates tomar en sus diálogos, pedagógicamente, aquel punto de partida. Vemos en cambio que su proceder pedagógico es muy distinto: más que comenzar poniendo de cabeza las opiniones humanas (v.g. el movimiento es ilusorio) empieza por su asunción y examinación dialéctica. Como apuntaremos más adelante en referencia al *Menón*, el procedimiento de la aporía socrática se distingue fundamentalmente del cegamiento presocrático.

---

<sup>49</sup> Cfr. Michael Davis, «Seth Benardete’s Second Sailing: On the Spirit of Ideas», *The Political Science Reviewer* 32 (2003), 13.

<sup>50</sup> Burger, *op. cit.*, 12n24.

Por otra parte, la verdad parcial que se asoma al afirmar que es un estadio necesario en la filosofía consiste probablemente en aquello a lo que Aristóteles se refiriera como maravillarse (*θαυμάζειν*), especialmente ante los fenómenos naturales que causan extrañeza. La perplejidad o aporía, la extrañeza y el maravillarse serían todos elementos que conducen al reconocimiento de la ignorancia y, por tanto, al deseo o amor del saber. Es en este sentido, me parece, que el paso de Sócrates por las investigaciones naturales constituye efectivamente un origen necesario de su transitar filosófico, si bien ello no implica que el materialismo presocrático deba ser, como tal, el punto de partida, que de serlo parece que no necesitaríamos del retorno socrático.<sup>51</sup>

Al primer cegamiento parece seguirle una avidez de respuestas. Es así que Sócrates se aproxima a cierto libro de Anaxágoras que explicaba la causa de todo como una inteligencia ordenadora. La diferencia substancial entre este segundo estadio y el primero es que la inteligencia ordena según “lo mejor”, esto es, que su causalidad no descansa en un procedimiento ciego sino en la razón o en lo bueno. Como afirma agudamente Burger, “al investigar las causas de la vida y del conocimiento, lo que Sócrates realmente quería conocer era la *psychē* humana”.<sup>52</sup> Es decir, el conocimiento deseado por Sócrates desde estas juveniles aproximaciones es el de lo bueno: en qué modo le es bueno a algo ser como es, conocimiento que de ningún modo podría obtener estudiando las causas materiales de las cosas. Con todo, no hay que entender la afirmación de Burger, en términos más caros a la Modernidad, como una “antropomorfización” de la naturaleza. Sócrates ciertamente desea conocer el alma humana y para ello parece necesitar conocer también su posición en el orden del todo, de ahí que tenga que explorar qué es lo bueno no solo en el hombre sino en los fenómenos naturales. Por ponerlo en términos jenofónicos, como a los que hemos apuntado más arriba, el interés socrático por la naturaleza no puede escindirse de lo humano:

---

<sup>51</sup> Aristóteles, *Met.*, 982b11-19. Cfr. Julia Klein, “To Flip a Pancake: On ‘the Human Possibility of a Total Conversion’”, en Daniel Maher y Andrew Romiti, eds., *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein* (Filadelfia: Paul Dry Books, 2025), 75-6.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, 136. El muy difícil estudio de Benardete sobre el *Filebo* ahonda en la “seriedad” o “ligereza” que Sócrates realmente otorgaría a la idea de un todo organizado por la inteligencia. En este y los siguientes puntos, el *Filebo* se presta a un importante paralelismo con el *Fedón* (la segunda navegación, el todo ordenado o caótico, el engarce entre el problema metafísico y la respuesta al mejor modo de vida, entre otros). Vid. Seth Benardete, *The Tragedy and Comedy of Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), esp. el apartado “Cosmology”.

También examinaba sobre estos temas si, de la misma manera que los que han aprendido la naturaleza humana creen que podrán aplicar lo que han aprendido en beneficio de sí mismos o de cualquier otro que lo desee, así también los que investigan las cosas divinas esperan, una vez que sepan por qué leyes necesarias se produce cada cosa, poder aplicar, cuando lo deseen, vientos, aguas, estaciones y cualquier otra cosa de éstas que necesiten. O bien si no esperan nada de ello y les basta saber simplemente cómo se produce cada uno de estos fenómenos. Esto es lo que decía de quienes se entrometen en tales cuestiones.<sup>53</sup>

El problema va a dar finalmente con la propia justificación de la filosofía, es decir, saber por qué es bueno estudiar la naturaleza o estudiar lo humano. Parece que la filosofía presocrática es inconsciente de sí misma, y ello se debe en gran medida no solo a su rompimiento con el sentido común sino a su poca preocupación por armonizarlo con la ciencia.<sup>54</sup> También, por tomar un ejemplo de cierta evidencia para nosotros, puede decirse que el científico especializado en hoyos negros con firmes bases en el estudio de una naturaleza que no es más antropomorfizada puede ser profundamente ignorante.<sup>55</sup>

Pues bien, el emocionante paso por el libro de Anaxágoras termina en decepción. Sócrates termina defraudado –es decir, en posición de hacerse misólogo después de deambular entre sabios–, pues la inteligencia (*nous*) anaxagoriana no es verdadera causalidad: recurre a “aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas”. En resumidas cuentas, la inteligencia presocrática no puede dar cuenta de por qué Sócrates está sentado en prisión; afirmará que se debe a la disposición de sus ligamentos, articulaciones, huesos y tendones, y no en modo alguno a que a Sócrates le pareció mejor permanecer en prisión soportando la pena impuesta por los atenienses. La “elección de lo mejor” es pues inexplicable en términos materialistas,

---

<sup>53</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I.1.15-16.

<sup>54</sup> Se trata del peligro de “perder el juicio”, *ibid.*, IV.7.4-5; cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, en *Aristóteles*, trad. Julio Pallí, vol. 3 (Madrid: Gredos, 2014), 1141a30-b5: “está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto [νοῦς] de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras, Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen [ἀγνοοῦντας] su propia conveniencia [συμφέροντα], son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos”. Para la versión en griego, *Nicomachean Ethics*, ed. J. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1894).

<sup>55</sup> “Science cannot teach wisdom”, Strauss, CM, 7.



ya sea en la modalidad del primer estadio –elementos– o en el segundo –una inteligencia mecánica.

Dice Sócrates que “de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera”. Pero ni encontró maestro ni halló él mismo la respuesta. Esto nos lleva a la famosa “segunda navegación”. No obstante, antes de ello, vale la pena no perder de vista lo siguiente. La explicación teleológica de la totalidad (del hombre y la naturaleza) es, o sería, efectivamente *la* genuina explicación, de ahí que Sócrates quedara satisfecho en caso de encontrarla. Podría también llamársele sabiduría plena: por qué hay lo que hay, esto es, qué razón de ser hay en todas las cosas, por qué es buena la disposición de este orden. Pero lo cierto es que tal explicación “pondría fin a toda investigación: la imposibilidad de la teleología es, paradójicamente, el bien escondido que hace a la filosofía posible y necesaria. [...] cada una [la teleología y la explicación mecanicista] por sí sola y ambas juntas amenazan con producir la experiencia de la misología que Sócrates considera el mayor de los males”.<sup>56</sup>

Decíamos al inicio del tratamiento sobre el *Fedón* que la tradición metafísica encontraba en este diálogo algunos de sus más fuertes pilares: la empresa platónica sería dar cuenta racional del todo, manifestar que la razón gobierna el mundo.<sup>57</sup> Pero lo cierto es que no es del todo evidente que tal sea la intención de Sócrates en estos pasajes. Sócrates no encontró aquella explicación por la que habría cesado todas sus investigaciones y, como nos lo dirá su segunda navegación, tampoco pretende encontrarla. Como se expresa en la cita de Burger, la explicación teleológica le pondría fin al filosofar; explicaría absolutamente todo, y en ese sentido sería igual o tanto más peligrosa que el materialismo presocrático. Aún más, la explicación teleológica amenazaría con producir el mayor de los males, a saber, la misología, un mal que ciertamente acecha la Modernidad y su crisis.

---

<sup>56</sup> Burger, *op. cit.*, 141. Vid. Davis, *op. cit.*, 14. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, en *Hegel II*, trad. Josep Quintana (Madrid: Gredos, 2010), 244; Leo Strauss, *On Hegel*, ed. Paul Franco (Chicago: The University of Chicago Press, 2019), 43-5.

<sup>57</sup> “Desde Platón, el pensar sobre el ser de lo ente se convierte en ‘filosofía’, porque es un alzar la mirada hacia las ‘ideas’. La ‘filosofía’, que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará ‘metafísica’. [...] Desde la interpretación del ser como *ἰδέα*, el pensamiento sobre el ser de lo ente se torna metafísica y la metafísica se torna teológica”. Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2014), 196. Cfr. Timothy Burns, *Leo Strauss: On Democracy, Technology, and Liberal Education* (Nueva York: State University of New York Press, 2021), 49n16.

Así pues, al no haber hallado precisamente la causa del bien que cohesiona y mantiene todo, Sócrates se dispondría a hacer una segunda singladura con una perspectiva sustancialmente distinta:

Me pareció entonces [...] una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse [...] Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego del alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos [discursos, *logoi*] para examinar en ellos la verdad real. (99e)

El alma quedaría ciega por mirar con los ojos y captar con los sentidos –en otras palabras, por pretender dar cuenta de la totalidad en términos materialistas, que, como hemos sugerido, es tan peligroso como dar cuenta de la totalidad en términos de *noesis* pura, como los “genuinos” filósofos pitagóricos.<sup>58</sup> Así, la alternativa a la que atiende esta nueva navegación es, en segundo lugar, tomar refugio en los *logoi*; en los discursos o las razones (no precisamente “conceptos”) “para examinar en ellos la verdad real”.<sup>59</sup> La apuesta no es por un rechazo del cuerpo en pos del contacto directo con las cosas, sino una mediación que no es menos imagen de los seres que su examinación a través de los hechos (ἔργους): “Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los *logoi* la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos”. Ambos, discursos y hechos, son imágenes que están en necesidad de complemento: el discurso socrático en el *Fedón* se asienta en el hecho de estar en prisión; el estar en prisión –digamos, en última instancia, el cadáver de

---

<sup>58</sup> Lo cual no significa, por cierto, que los sentidos sean *el* obstáculo para el conocimiento de los seres, como si en caso de deshacernos del cuerpo tuviéramos pleno acceso a ellos. Esa es, podríamos decir, la versión “platonizante” del *Fedón*. “El esfuerzo por el contacto directo de la *psychē* con los seres no es, pues, el medio para escaparse de esta engañosa situación, sino más bien la causa de ello”, Burger, *op. cit.*, 145. La autora ahonda en la ironía de que los pitagóricos sean los “genuinos filósofos”.

<sup>59</sup> O en las más rebuscadas palabras de Klein (*op. cit.*, 134-5), se trata de tomar refugio en la palabra hablada: el λέγειν es manifestación audible de la actividad de la διάνοια, si bien esta es el afamado discurrir silencioso del alma consigo misma. El λέγειν va a dar, en última instancia, con las ὀνόματα audibles que designan cosas visibles, pero, más aún, que son, por decirlo así, las suposiciones (antecedentes de la hipótesis) que hacen posible el discurrir de la διάνοια. Lo más importante aquí es, a mi juicio, notar que el refugio socrático en el discurso no es una “distorsión” de la realidad, sino un seguimiento del hilo natural de las palabras y sus imágenes hacia los “originales” (en términos de Klein, la investigación mediante la *eikasía dianoética*).

Sócrates– es un hecho solo comprensible desde el discurso. Se trata pues de la investigación de la verdad como luz que ilumina al ojo que ve y el ser visto, *noesis* y *noema*, etc.<sup>60</sup>

Así, a partir de la resolución socrática según su refugio en *logoi*, el tercer momento de esta segunda navegación consiste en tomar como hipótesis el *logos* que juzga más fuerte. Aquello que armonice (συμφωνεῖν) con la hipótesis será tomado como verdadero y aquello que no armonice como falso. La hipótesis consiste, en pocas palabras, en la idea en tanto “causa”. Puede ser, dirá Sócrates, una hipótesis que brinde respuestas muy sencillas o hasta ingenuas,<sup>61</sup> pues dirá que la causa de algo bello es la belleza, de lo grande la grandeza, de lo menor la pequeñez, de lo que es más que otra cosa la adición, etc. Cómo se produce cada cosa será respondido a partir de la participación en la esencia de esa cosa.<sup>62</sup> Lo cierto, sin embargo, es que esta es una hipótesis segura, según la cual nos podemos defender de cualquier otro tipo de explicaciones demasiado refinadas que suelen emplear los discutidores,

---

<sup>60</sup> Cfr. el famoso “hijo del bien” o imagen del sol en Platón, *República*, trad. Rosa Mariño, Salvador Mas, y F. García (Madrid: Akal, 2009), 508a ss.

<sup>61</sup> “Ya que el ‘segundo mejor intento’ de Sócrates es un intento deliberado por seguir el camino ordinario, ‘natural’, de nuestra διάνοια, Sócrates puede caracterizar, irónica y sinceramente, su manera de entender lo que las cosas son en tanto son como ‘simple’ (ἀπλῶς), ‘sin arte’ (ἀτέχνως), y ‘quizás ingenua’ (ἴσως εὐήθως). Su respuesta, con toda seguridad, es simplona, ‘indocta’ (ἀμαθής). [...] Su seguridad está basada completamente en la confiabilidad de la premisa subyacente sobre que los objetos inteligibles, los νοητά, tienen ser”. Klein, *op. cit.*, 135.

<sup>62</sup> Sócrates exhibirá (ἐπιδεικνύναι) el aspecto/naturaleza/tipo de la causa (αἰτίας τὸ εἶδος). Supone (asumir, poner debajo, poner como hipótesis, ὑποτιθέναι) que hay algo en sí (αὐτὸ καθ’ αὐτό; véase la interpretación de Burger sobre el significado del comienzo del propio diálogo con la palabra αὐτός: uno mismo como unidad inseparable de alma y cuerpo, *op. cit.*, 15): lo bello en sí, lo grande en sí, etc. Como apunta Klein (*op. cit.*, 135), “se entiende que cada νοητά es precisamente lo que él es, y nada sino eso”. El ser de algo bello es precisamente que es bello, lo cual se asegura afirmando que es bello por su belleza. “no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia (παρουσία) o la comunicación (κοινωνία, comunidad) [...] de aquello de lo que es lo bello en sí”, *Fed.*, 100d. Como apuntaremos más adelante en la interpretación de Rosen, si se quiere saber qué es una vaca y cómo reconocemos a una vaca como vaca, no hay adónde acudir si no a la vaca misma, su aspecto (idea, look) de vaca que refiere a la “vaca en sí” o lo que es la vaca misma. De ahí también podrá decir que el *logos* del refugio socrático no es discursividad lógica, alusión a la sintaxis y miríada de reglas en la formación de conceptos, sino la comunidad (κοινωνία) entre ser y pensar, su articulación necesaria asumida en el propio discurso. También Klein (*op. cit.*, 136) recuerda que a pesar de los problemas a los que se enfrentan las ideas en el *Parménides*, “concluye (135b-c) que, si uno negara aquellos εἶδη, ‘no tendría nada hacia lo cual pudiera dirigirse su διάνοια’ y ‘destruiría absolutamente el poder del [διαλέγεσθαι]’ ”. Vid. Platón, *Parménides*, en *Diálogos*, trad. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, y N.L. Cordero, vol. 5 (Madrid: Gredos, 2008), 134b-136a. Para la versión en griego, *vid. Plato’s Parmenides*, trad. Arnold Hermann (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010).

quienes usualmente no tienen una genuina preocupación, pues los motiva, en última instancia, satisfacerse de su propia sabiduría.<sup>63</sup>

Hay que recalcar la conexión de todos estos elementos: la misología a la que ha aludido Sócrates después de la ineficacia de las pruebas sobre la inmortalidad del alma tiene como marco el deseo pitagórico –evidenciado por su rápida e incuestionada aceptación de tesis como la separación entre alma y cuerpo, anamnesis, etc.– de una sabiduría que consista en el contacto entre el alma pura y las cosas en sí mismas. Pero es precisamente este afán de ver las cosas en sí mismas lo que conduce al cegamiento (y por lo tanto a la misología). La “técnica del *logos*” propuesta como salida de la extremada decepción ante todo argumento se identifica con su segunda navegación, aquella que se refugiaría en el discurso rehusándose a mirar al sol directamente. Esta técnica consiste no tanto en una substitución de los hechos por el discurso, sino en la articulación de ambos mediante cierta hipótesis, a saber, la hipótesis de las ideas, como Sócrates dirá poco más adelante en el diálogo.<sup>64</sup> La hipótesis pone su atención no ya en las cosas en sí mismas sino en aquello que posibilita la verdad de las cosas (aquello que permite la articulación entre el ojo que ve y aquello que es visto).

---

<sup>63</sup> Me parece que en este punto, de nuevo, se ancla el énfasis de Gadamer en la sofística y no en la ciencia natural presocrática. *Supra*, n48.

<sup>64</sup> Hay que decir junto con Rosen que la hipótesis no es un “modelo ontológico” entre otros y por lo tanto tampoco una hipótesis entre otras: como hacerse una miríada de teorías sobre hipótesis de “primer orden” o de “segundo orden” para explicar la percepción y conciencia (*vid.* Alex Byrne, “What phenomenal consciousness is like?”, en Rocco J. Gennaro, ed., *Higher-Order Theories of Consciousness* (Ámsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004)). “Sócrates se está refiriendo a ‘originales’ más que a copias o interpretaciones discursivas. El apartarse de los seres sentidos es un acercamiento a su ser genuino o *ousía*, no a una construcción hipotética”. Rosen, *The Question of Being*, 72. Es cierto que cuando Sócrates “escoge” la hipótesis más fuerte parece indicar que hay una multitud de hipótesis. Sin embargo, incluso no pudiendo precisar si con *logos* Sócrates se refiere a la idea de cada ser o a la doctrina general de la hipótesis de las ideas, lo cierto es que no es “una inferencia deductiva de premisas o principios establecidos previamente, sino una conclusión general de la experiencia cotidiana. [...] El *logos* mismo, esto es, la doctrina de las Ideas, no puede ser ‘verdadera’ en el mismo sentido que las premisas que son aceptadas sobre la base de la doctrina. Esto es por lo que Sócrates debe recurrir a historias, mitos y metáforas al explicar la doctrina de las Ideas. [...] La ‘fuerza’ de la hipótesis no es formal sino existencial. Está enraizada en los *erga* más que en interpretaciones abstractas de los *erga*. Si no fuera así, no habría base externa a una elección arbitraria o subjetiva para escoger entre un *logos* y otro. [...] En este sentido Heidegger está en lo correcto al referirse a la naturaleza ‘utilitaria’ de la doctrina de las Ideas. Pero la utilidad de las ideas está basada en la utilidad de los seres. El verdadero significado de ‘uso’ es aquí nada más y nada menos que ‘práctica’ o ‘actividad’”. *Ibid.*, 73-4.

En primer lugar, la hipótesis más fuerte recurre “de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos”.<sup>65</sup> En otras palabras, vuelve a aquello que el lenguaje repetidamente articula con toda familiaridad: aceptamos en el lenguaje que hay belleza, que hay bondad, que hay grandeza, etc. Ya en este punto podemos notar que la segunda navegación, volviendo al discurso común, vuelve también al sentido común. Ciertamente va más allá, pues la “participación” de las cosas bellas en la belleza no es una tesis explícita del sentido común, si bien supondría estar enraizada en el mismo.

De no ser esta una hipótesis anclada en el sentido común y en el discurso ordinario, tendríamos que seguir más bien la línea interpretativa del “fundamento metafísico de la tradición”, a saber, decir que el refugio de Sócrates en los *logoi* es – como casi nos obliga a pensar la traducción que citamos– un refugio en “conceptos”. Los conceptos articularían el cambio, la génesis o el flujo de la experiencia de “cosas en sí mismas” que vienen a dárse nos como objetos solo según reglas de formulación de conceptos.<sup>66</sup> En vez de “ir a las cosas mismas”, Platón pondría aquí el primer desvío: no hay que ir a las cosas sino a nuestros conceptos de ellas, pues en estos conceptos se encuentra la “verdad real” de los seres.<sup>67</sup> Los conceptos se identificarían con las ideas y las ideas, a su vez, nos arrojarían al problema sobre su “lugar”, esto es, si se encuentran en el entendimiento humano, en las propias cosas o en un principio más alto que el entendimiento y las cosas.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> O también: Sócrates no dice estrictamente nada nuevo sino lo que ya está articulado sin que lo tengamos del todo claro. Para traer de nuevo la cita comparativa de Strauss entre Hobbes y Platón: “Platón se retrotrae hasta la verdad oculta en las valoraciones naturales y, por tanto, no procura enseñar algo nuevo e inédito, sino recordar (*recall*) lo que es por todos conocido pero no comprendido”, *supra*, n32.

<sup>66</sup> Podría llamársele también la versión y recuperación neokantiana de Platón (la hipótesis de las ideas de Cohen o Cassirer) y la esperanza de un proyecto universal (inaugurado por Platón) de una “ciencia rigurosa”. No es casual que tal ciencia rigurosa termine por enlazarse con la fenomenología como ciencia originaria y finalmente con los primeros impulsos de Heidegger. Cfr. Zuckert, *Postmodern Platos*, 250.

<sup>67</sup> En cierto modo (y en conexión con las dos notas anteriores), Gadamer se encuentra entre ambos flujos de interpretación: es el lenguaje la base espontánea de la búsqueda de *archai* y *aitiai* (de ahí el refugio platónico en el *logos*), pero es el mismo *logos* el que asegura la “ontología” griega en su comprensión del ser como *gegenwärtig Vorhandenes*. “Su formación [de la ontología] hacia la lógica domina hasta hoy la idea del enunciado científico”. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, en *Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1986), 26-7, n6.

<sup>68</sup> Contra esta formulación: “si la Idea está separada del pensamiento, entonces es ininteligible. Si la recordamos o rememoramos (*recollect*) en la forma de una imagen, esa imagen tiene el mismo

Mostrar que este no es el caso requiere un esfuerzo desproporcional a los beneficios que de él extraeríamos para los problemas que nos conciernen en esta investigación. Es por ello que me limitaré a hacer las siguientes formulaciones con la ayuda de algunos comentarios que han desarrollado *in extenso* el problema de la hipótesis y el de las ideas. En un pasaje brillante, Stanley Rosen muestra algunas de sus ideas conclusivas sobre estos pasajes:

Se estaría por lo tanto justificado en decir que la explicación científica de la percepción, y con ella el rechazo de las ideas platónicas en favor de reglas y conceptos de la razón discursiva, no han traído en modo alguno luz sobre los problemas que Platón intentó resolver: a saber, ¿cómo percibimos vacas? Ha contestado, en cambio, la pregunta “¿cuál es el ser de la vaca?” diciendo que no hay vacas o que las vacas no son seres. Por razones de este tipo Sócrates abandonó el equivalente presocrático de la física-matemática. Pero nuestro análisis ha sugerido que la física-matemática no falló por haber visto directamente a la vaca, esto es, a los seres. Falló porque desvió su vista de los seres a las ratios de sus cambios. Al hacerlo, miró a los *logoi*. Si hemos de distinguir la aproximación de Sócrates [...] debemos voltear hacia un *logos* diferente. Debemos, en otras palabras, tornar hacia una hipótesis sobre *ratios* inteligibles que, aunque altera nuestra perspectiva de los seres, no nos dirige a otra cosa que los seres que pretendemos comprender.<sup>69</sup>

Hemos de recordar que la motivación socrática al inicio de su relato era el conocimiento sobre las causas de los seres: qué eran, de dónde venían, etc. El estadio anaxagoriano planteaba la pregunta por el bien en tanto razón: por qué es bueno o cuál es la razón de que el orden sea dispuesto de esta y no de otra manera. Su segunda navegación, en cambio, pretende conocer el ser de las cosas acudiendo a los discursos de ellas y no a su mirada directa. Sócrates, pues, no dirige su mirada hacia el Ser de todos los seres y ciertamente tampoco a la particularidad de cada cosa, sino

---

aspecto/mirada/“cómo se ve” (*look*) que la Idea o tiene un diferente aspecto. Si el aspecto es el mismo, entonces la Idea es la misma en tanto separada y en tanto pensamiento, y por lo tanto no está separada. Si el aspecto difiere, entonces es un aspecto diferente, y no estamos pensando la Idea en modo alguno sino algo más. Por ende la Idea no puede estar separada del pensamiento. Pero si la Idea es inseparable del pensamiento y del ser genuino de las instancias, esto es, las imágenes que se ven como ella, entonces el resultado es Idealismo, no separación de las Ideas de la generación. La única manera de salir de estas dificultades es hacer a la Idea común al ser y al pensar al tiempo que distinguimos ser de pensar. *La Idea es lo que es pensable en el Ser*, el cual ahora escribo con S mayúscula para exponer mi crítica a Heidegger. La Idea no es la reificación del Ser, la proyección de perspectiva que encubre el Ser; es en cambio la accesibilidad al Ser”. Rosen, *The Question of Being*, 78-9.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 85.

simplemente hacia la hipótesis que hace inteligible nuestra experiencia de los seres y nuestro reconocimiento de ellos como tales. De ahí que Rosen hable, en este caso, de vacas: ¿cómo percibimos que una vaca es una vaca?

Por otra parte, el refugio en *logoi* que pretende no mirar las cosas mismas es, en realidad, el mejor si no el único acceso a las cosas mismas. Dice Sócrates que este proceder no es más imagen que atender las cosas mediante hechos. La “hipótesis más fuerte” conduce a las ideas a través de las imágenes de las cosas. El aspecto, “cómo se ve” o la “mirada” (*look*) es nuestra aproximación más natural a los seres; decimos que “vemos a un hombre”, o, sin tanta naturalidad, que este ser se ve como un hombre. Esta segunda opción nos puede conducir a pensar que hay imágenes y originales de la misma forma como Sócrates desarrollaba el argumento de la anamnesis: vemos una imagen de nuestro amigo y recordamos a nuestro amigo; vemos algo igual que necesita de nuestro recuerdo de la igualdad en sí. Sin embargo, como lo plantea Rosen, parece que hay algo “que se ve como *A* para nosotros” y algo que “exhibe genuinamente el aspecto (*look*) de *A*”.<sup>70</sup> Si esto fuera así, no podríamos nunca acceder al aspecto genuino pues nuestra mirada es siempre de los aspectos dados para nosotros; las ideas en este sentido serían siempre perspectivistas. El error, no obstante, se encuentra en decir que la imagen muestra el original; en realidad, lo que exhibe no es identidad sino diferencia: nos hace *rememorar* (*anamnesis*) el original.<sup>71</sup> Pero la explicación mítica de la anamnesis implica haber tenido un acceso al original cuando no éramos estrictamente humanos; es decir, la mirada humana es siempre de imágenes. El acento se pone, por dar un ejemplo quizás desafortunado, de arriba hacia abajo y no de abajo hacia arriba: no son las imágenes el acceso al original, sino el original el acceso a la imagen. De ahí que no podamos afirmar, en sentido estricto, que una imagen es más exacta que otra, pues “no hay imágenes exactas de las Ideas en el dominio humano, porque una imagen exacta es justamente el aspecto (*look*) de la Idea misma. Todas las imágenes son inexactas”.<sup>72</sup>

Por ello, si entendemos a los *logoi* como discurso y al discurso como imágenes – las palabras son copias inexactas de las cosas, esto es, de las ideas –, el *logos* no revela,

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>71</sup> Cfr. el hilo que toma Derrida a este respecto: Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación* (España: Fundamentos, 1997). Cfr. Catherine Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 222.

<sup>72</sup> Rosen, *The Question of Being*, 58.

muestra o hace aparecer sin más la verdad de los seres, sino que al mismo tiempo la oculta.<sup>73</sup> Por supuesto, tal conclusión debe aplicarse a la segunda navegación misma y su respectiva hipótesis, que no es sino refugio en el discurso.

Las Ideas de Platón no pretenden ser tópicos de análisis metafísico u ontológico que conduzcan a una teoría sistemática o explicación de la estructura del todo. Son una hipótesis –no cabe duda de que en la perspectiva de Platón una hipótesis necesaria– que se requiere para dar cuenta del orden y la inteligibilidad en nuestra vida cotidiana. [...] La Idea no es un original separado en el sentido de un modelo que es copiado por la imagen. Un perro no es una imagen de la Idea de perro en el sentido que una fotografía de un perro es una imagen de un perro viviente. Si fuera así, el original mismo tendría el aspecto de un perro y tendríamos que distinguir de nuevo entre el “original” y su aspecto.<sup>74</sup> [...] La Idea *es* el aspecto, no en el sentido de *morphē*, sino en un sentido conectado con el *logos*.<sup>75</sup>

Este *logos*, que primero es distinguido por Rosen ante un *logos* referido a la doctrina misma de las ideas, es a lo que se refiere como “ratio”: la “comunidad” entre ser y pensar.<sup>76</sup> El pensar es ciertamente *logos* –digamos, articulación discursiva,

---

<sup>73</sup> De ahí que Rosen advierta contra el peligro de las miríadas de filosofías de la lógica que corren a la tentación de ver los originales como construcciones de la sintaxis. Estas no verían que el “Discurso es regulado por la ‘anamnesis’ prediscursiva de la Idea” (*ibid.*), esto es, que el discurso mismo no puede dar cuenta de sí discursivamente, o que la Idea no se explica por el discurso sino el discurso por la Idea.

<sup>74</sup> Así la interpretación aristotélica de Platón (o, si se quiere andar con cuidado, de los platónicos): los εἶδη son οὐσίαι; por lo tanto Platón, al plantear una δυάς o díada, no hace sino replicar infinitamente el problema al duplicar las sustancias o entidades. Se le conoce comúnmente a esta aporía como el problema del “tercer hombre” o “tercera díada”: para vincular la idea y su imagen debe haber una tercera instancia que las una. *Vid.* en este caso la edición trilingüe de Aristóteles, *Metafísica*, ed. Valentín García (Madrid: Gredos, 1998), 990b20-991a10. Cfr., sin embargo, al propio Platón: *Prm.*, 131b; *Filebo*, en *Diálogos*, trad. Juan Zaragoza et al., vol. 4 (Madrid: Gredos, 2011), 14d ss.

<sup>75</sup> Rosen, *The Question of Being*, 59-60. El ejemplo de Eva Brann viene perfectamente al caso en este respecto: “Los niños reconocen imágenes desde chicos. Miren un libro ilustrado con un niño de dos años: ‘Gatito’, va a decir señalando. ‘Con cuidado, te va a arañar’. ‘No, no lo hará’, dirá, mirándote como si fueras realmente ingenuo. Ese es el reconocimiento de imágenes, la capacidad humana para reconocer la similitud de un orden deficiente: un gato incapaz de arañar”. “Jacob Klein’s Two Prescient Discoveries”, en Maher y Romiti, *op. cit.*, 21.

<sup>76</sup> “El *logos* es ontológicamente distinto del ser (*on*), pero formalmente el mismo. El aspecto (*look*) eidético en ambos casos es el mismo. Esto es por lo que la verdad del ser puede ser discernida mirando en el *logos*. Así, la Idea que es la verdad del ser es visible en el *logos*. Y el *logos* es el término medio [...] que hace al ser genuino accesible al pensar. Dicho de manera preliminar, el *logos* es la comunidad entre ser y pensar”, *ibid.*, 69. *Vid.* un hilo paralelo de argumentos en cuanto a la *koinonía*



facultad del concepto—, pero el *logos* de la hipótesis es la ratio o proporción del todo, aquello que hace accesible el todo, que posibilita el *logos* discursivo (pensamiento) y las ideas (miradas, aspectos de las cosas). Si la primera navegación es una demostración sobre la inmersión en la “ontología”, ya sea reduciendo los seres a sus leyes materiales o elementos originales, ya sea viéndolos directamente (lo que el ser es), la segunda navegación socrática junto con su hipótesis y, en términos straussianos, junto con su regreso al sentido común, sobriedad o moderación, no es estrictamente “ontológica”, pues consiste en que “no se puede ver directamente a los seres; toda mirada a los seres es al “cómo se ve” (*look*) de un ser, no al ser mismo. La mirada media, y es así el término medio, entre ser y pensar”. En otras palabras, articula nuestra experiencia cotidiana, nuestra manera más “sana” de comprender la causalidad sin cegarse por múltiples ontologías.

¿Por qué esta hipótesis, consecuencia de la segunda navegación, expresaría un retorno al sentido común? En primer lugar, porque parece efectivamente lograr salvar el *logos*, esto es, dar cuenta de nuestro entendimiento cotidiano, “natural”, de nuestras afirmaciones como “esto es una vaca”, sin extraviarse en argumentos sofísticos, por una parte, o el estudio cegador de la naturaleza presocrática, por otra. En las propias palabras de Sócrates, “proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa” (101b), esto es, la causa de cada cosa, su producción o génesis, se debe a su participación en lo que ella misma es: no tanto que la causa del ser de la vaca sea la “vaqueidad”, sino la vaca misma. En segundo lugar, porque no pretende probar o demostrar lo indemostrable. En referencia ahora a las intenciones generales del diálogo, Sócrates no prueba en modo alguno la inmortalidad del alma: “lo que [Platón] quiere decir es que el escepticismo esparcido como resultado de la ilustración científica no afecta la esfera de nuestra vida humana y nuestra

---

*tōn genōn* del *Sofista* en Heidegger: Zuckert, *Postmodern Platos*, 43 ss. Hay dos divergencias enormes, sin embargo: 1) el *logos* como fenómeno central del problema de las ideas refiere más bien al lenguaje y su combinación de movimiento y estaticidad, por ejemplo, en su unión de consonantes con vocales; el *legein* en el cual todo ser se revela y oculta al mismo tiempo, un asunto que Platón descubriría, desenraizaría por primera vez, para olvidarlo de inmediato. 2) En el mismo sentido, estas mismas raíces de la filosofía de Platón, que nada tienen que ver con el Platón tradicional de los dos mundos, no fueron, con todo, visibles para el propio Platón. Somos nosotros únicamente quienes hacen visibles aquellos fenómenos que yacen debajo de lo que Platón no investigó pero que movieron su filosofía.

comprensión de ella. [...] el punto de las demostraciones es que refutan las dudas y no que justifican las creencias”.<sup>77</sup>

Retomando puntos pasados, el meollo de la segunda navegación no es una síntesis, en términos hegelianos, entre espíritu y naturaleza, ni es el hallazgo de una raíz común a ambos principios que explique la totalidad. El problema es de hecho el mismo que el de la conexión entre alma y cuerpo, a saber, que ambos refieren a ámbitos distintos articulados, no obstante, desde nuestra experiencia cotidiana. Tampoco se trata la hipótesis más fuerte de una hipótesis científica a la manera moderna, pues su propósito no es validarla, verificarla o contrastarla con la experiencia; en realidad el proceso es inverso: la hipótesis misma es la que da validez a las cosas como falsas o verdaderas. En otras palabras, la hipótesis parte del sentido común en nuestra experiencia “natural” de las cosas, pero, puesto que la experiencia cotidiana no se clarifica por sí misma, no ofrece ni descubre las causas, la hipótesis se ofrece como su propia inteligibilidad; no hará nada más ni nada menos que hacer inteligible lo que se encuentra ya en nuestra experiencia y juicio de las cosas.

Lo anterior nos trae de nuevo el aroma de la famosa anamnesis: traer a cuenta un conocimiento que se encuentra como dormido en nosotros mismos. La razón por la cual no he acudido al problema de la anamnesis con más precisión en el contexto del *Fedón* se debe principalmente a su inserción como una prueba que se subordina al intento de mostrar que el alma es inmortal. El contexto es distinto en el *Menón*, donde la tesis aparecerá como respuesta al *argos logos* erístico o discurso perezoso (comparable, en el contexto del *Fedón*, con el peligro de la misología, que ocurre no antes sino después de la prueba de la anamnesis). En otras palabras, la anamnesis en el *Menón* muestra con mayor ímpetu su relación con el sentido común o la naturalidad desde la cual se articula nuestra experiencia. Sin embargo, vale la pena apuntar hacia algunos detalles del *Fedón* que pueden enmarcar nuestra siguiente discusión.

Como apunta Klein, la subordinación de la anamnesis al deseo de mostrar la inmortalidad del alma es puesta en duda en su segunda aparición en boca de Simmias (92d-e).<sup>78</sup> Ahí Simmias no parece creer que la inmortalidad del alma se pruebe según la hipótesis de la anamnesis, sino que la anamnesis se prueba según la inmortalidad del alma que, a su vez, parecería descansar en el tercer argumento

---

<sup>77</sup> Gadamer, “The Proofs of Immortality”, 37. Cfr. Bruell, *op. cit.*, 152.

<sup>78</sup> Klein, *op. cit.*, 148 ss.

relacionado con la semejanza entre el alma y los objetos inteligibles. Esto indica un problema serio sobre la función de la anamnesis en el *Fedón*, que no es siquiera introducida por Sócrates, sino, como de oídas y mediante el recuerdo, por Cebes (72e). Por otra parte, en contraposición al *Menón*, la anamnesis aquí parte del uso natural de la palabra “recordar”: asociar distintos objetos, sensaciones con momentos, etc. Sócrates introduce, sin embargo, el elemento de la “imagen” que complejiza el uso corriente del recuerdo, pues, dice, cuando uno ve una imagen de Simmias, recuerda el original, esto es, a Simmias. En el tercer momento el uso corriente del recuerdo termina por desvanecerse, pues Sócrates alude al reconocimiento de las cosas iguales como recuerdo de lo igual en sí, que en cierto sentido es el mismo ejemplo que el de la imagen de Simmias pero llevado a un plano no-sensible. El elemento crucial para Klein –guía tanto de su interpretación del *Fedón* como del *Menón*– es la *eikasía dianoética*, esto es, la actividad de relacionar el original inteligible con las copias sensibles. La *dianoia*, según este marco, recorre un camino natural entre el olvido y el recuerdo, es pensamiento que reconoce lo inteligible en lo sensible.

Con todo, la importancia de la *dianoia* llegará a un *impasse* al enfrentarse con la anamnesis como explicación mítica, pues la atención de Sócrates parecerá estar centrada no tanto en recordar algo que antes hemos aprendido sino en el aprender mismo, esto es, el contenido del conocimiento por adquirir. “Intentar recuperar una comprensión perdida significa intentar repetir lo que sucedió al menos en una ocasión anterior. El esfuerzo por aprender algo es un esfuerzo por alcanzar algo que es siempre verdadero”.<sup>79</sup> Como reconoce Klein, la anamnesis y el aprendizaje guiado por las prescripciones socráticas coinciden en el *Menón*, pero no así en el *Fedón* donde el marco mítico parece distanciar los argumentos. Esto nos conduce pues a explorar el *Menón*.

#### b) *Menón*

Como mencioné al inicio de este apartado, el interés por el *Menón* se concentraba en una razón externa y otra interna al diálogo. La externa se trataba de establecer una analogía triple entre el retorno de Strauss a la filosofía clásica (a un sentido común natural), el retorno de Sócrates a la moderación y el retorno entendido como

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, 150.

anamnesis o recuerdo. La interna, por otra parte, se refería a la preocupación por hallar una articulación del todo y sus partes, o, más claramente, el hecho de que la comprensión de cada parte sugiere la comprensión del todo, y que esta asunción del todo, por lo demás, está ligada al sentido común. A esto se suman algunos otros problemas en plena relación con el *Fedón*: el cegamiento, la aporía y la hipótesis socrática como manera de hacer inteligible nuestra experiencia cotidiana.

Puesto que nos hemos ya adentrado desde distintos ángulos a los anteriores asuntos y la motivación externa encuentra en este diálogo solo uno de sus momentos, nuestro paso por el *Menón* será ligeramente más breve. Es ya de cierta ayuda que Strauss dedicara un curso completo al *Menón* y a la discusión del comentario que su amigo Klein publicara un año antes. Como advierte Strauss ya en su primera sesión, “[la] comprensión del sentido común que precede a la ciencia no puede ser nunca completamente transformada. No puede nunca, en cuanto a lo decisivo, ser transformada en conocimiento científico. Este será, por cierto, el tema de este curso”.<sup>80</sup> La intención de Strauss es atender el sentido común o el suelo natural de la experiencia según lo muestra Platón en este diálogo, y no es coincidencia que también inicie mostrando que las cuestiones elaboradas por Klein y él mismo tienen como antecedente la preocupación y apertura que Heidegger emprendiera al hablar sobre las raíces pre-teoréticas de la investigación filosófica.

Lo cierto, sin embargo, es que el *Menón* es un diálogo principalmente dedicado a la pregunta por la virtud y su posibilidad de ser enseñada o aprendida. El marco del diálogo es en este sentido de corte mayormente político y los interlocutores de Sócrates, a diferencia del *Fedón*, no están interesados en la mayor parte de los problemas que hemos expuesto. Strauss debe por ello deambular por una miríada de detalles que conciernen al diálogo pero que no están directamente relacionados con el problema de la anamnesis y la recuperación del sentido común. Nosotros, por lo tanto, iremos directamente a los problemas que nos conciernen.

El diálogo abre con la triple pregunta de Menón que es reducida a una sola por Sócrates: ¿qué es la virtud? Solo sabiendo eso (su εἶδος o οὐσία) podremos investigar cómo se adquiere. Menón hará tres intentos de responder, los tres fallidos. En el recorrido de esta primera parte nos enteraremos de la adscripción gorgiana de Menón, su relativa capacidad de recordar la tesis del maestro al tiempo que su incapacidad de recordarla genuinamente, es decir, explicarla; veremos también la

---

<sup>80</sup> *Plato's Meno*, 3.

implícita familiaridad de Menón con la geometría (como lo sugiere el tipo de ejemplos de los que se vale Sócrates), el parentesco con el materialismo presocrático, el afán por reconocimiento, belleza y poder, etc. El fracaso de las tres respuestas terminará en el punto clave del enojo y las amenazas de Menón (80a).

Este es uno de los primeros puntos culminantes del diálogo: Sócrates es como un pez torpedo (βάρκη) que mediante aporías entorpece a sus interlocutores. Ha dejado a Menón, que otrora hiciera largos y bellos discursos sobre la virtud, en completa confusión sobre qué es la virtud. Y aunque el tono de Menón no tiene la violencia que más adelante encontraremos en Ánito, lo cierto es que se establece una amenaza: si Sócrates anduviera entorpeciendo y embrujando a los hombres en tierra extranjera seguramente correría peligros.<sup>81</sup> No solo el extranjero Menón sugiere que de estar en su propia tierra ajusticiaría a Sócrates, sino que Platón parece indicar de nuevo su ironía: no serán extranjeros quienes lo ajusticien, sino los propios atenienses. La respuesta de Sócrates es igual de significativa: no rechaza el epíteto de entorpecedor; efectivamente pone a los demás en estado aporético, pero no sin él mismo encontrarse en aporía. En otras palabras, es un entorpecedor entorpecido –solo tiene conocimiento de su propia ignorancia.<sup>82</sup>

La comparación de Sócrates con un torpedo que conduce a la aporía es, por una parte, reproche sobre su astucia y, por otra, burla: Sócrates es un hombre feo. Pero encontraremos más adelante que este mismo procedimiento en las pruebas geométricas con el esclavo resulta beneficioso: solo a partir de la aporía y el reconocimiento de la ignorancia es posible el progreso en el saber. Menón, que se encuentra ahora “entorpecido de alma y de boca”, recuerda también al estado en que el propio Sócrates se encontraba en su camino por la filosofía naturalista.

Sin embargo, ambos estados de confusión son muy distintos. Parece que las aporías en que se encuentran Menón y más tarde su esclavo, más que cegar el alma, permitirán el recuerdo o anamnesis; la filosofía materialista de los presocráticos, en cambio, obscurece el sentido común e imposibilita el conocimiento de lo más propio y cercano al hombre. Sócrates ha encontrado una forma de “introducir a los misterios” (76e) que resulta más beneficiosa, por no decir más verdadera. La filosofía no “rompe con los prejuicios” sin más; los peligros de obscurecer o desconfiar del

---

<sup>81</sup> En cuanto al uso de φαρυμάττειν, cfr. *Symp.* 194a. Para la versión en griego del *Menón* y *Symp.*: *Platonis opera*, ed. J. John Burnet (vol. 3 y 2). Oxford: Oxford University Press, 1903, respectivamente.

<sup>82</sup> “la ironía de la ironía de Sócrates consiste en el hecho de que, mientras pretende ser ignorante, no solo pretende ser ignorante sino que en un sentido lo es”, Strauss, *Plato's Meno*, 20; cfr. 121-2.

sentido común no son solo políticamente peligrosos sino profundamente perjudiciales para el propio conocimiento. Si hay entonces un lugar privilegiado para la comparación entre dos formas fundamentalmente distintas de “problematizar” la vida humana, a saber, aquella a la que se enfrentó el joven Sócrates y aquella a la que ahora se enfrenta Menón y después su esclavo, se encuentra en estos pasajes.

La diferencia ante el cegamiento provocado por la filosofía de la naturaleza es evidente: los *physiólogoi* están bien satisfechos de su sabiduría, han descubierto los principios más originales de todo aquello que es. La reciente exploración por el relato socrático del *Fedón* y su salida en la hipótesis de las ideas puede conducirnos a un error, a saber, pensar que el moderado retorno al sentido común y la articulación de nuestra experiencia ordinaria tiene el fin de sacudirnos de problemas filosóficos o precavernos de toda confusión. Si el propósito de Sócrates es recobrar el entendimiento ordinario, ¿por qué querría confundirnos, ponernos en aporía? Nuestra sugerencia es, pues, que la problematización hallada por Sócrates es radicalmente distinta de la presocrática: confunde para iluminar, anima y espolea a la investigación moderada.

Esta primera culminación continúa y prepara su descenso en la invitación socrática a indagar de nuevo, de forma conjunta o dialéctica, sobre la definición de virtud (80d). Menón propone una tesis sofística que en cierto sentido le es muy ajena –es mera repetición de lo escuchado por sofistas– pero, en otro sentido, es motor de lo que inspirará el clímax del diálogo: la investigación o búsqueda (ζήτησις) es imposible, pues si se ignora por completo lo buscado es imposible buscarlo y, menos aún, saber cuando se le ha encontrado.<sup>83</sup> La respuesta de Sócrates a lo anterior es la “creencia mítica”<sup>84</sup> de la inmortalidad del alma –sostenida por sabias sacerdotisas y poetas– de la cual se “deduce” que la búsqueda y el aprendizaje consisten en anamnesis (81a-e). Pero no es reminiscencia irrestricta. Hay asociación entre una y todas las cosas, especialmente en referencia al conocimiento de uno mismo; sobre

---

<sup>83</sup> O como lo reformula Sócrates, “[¿]que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe –puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda–, ni tampoco lo que no sabe –puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar–”, *Men.*, 80e.

<sup>84</sup> En realidad Sócrates nunca utiliza la palabra “mito”, por lo que la caracterización de la anamnesis como un mito queda a nuestro riesgo; sobre ello, *vid.* Klein, *op. cit.*, 169-70 y la crítica que le hace Strauss sobre su poca consideración sobre el significado político del mito, en *Plato's Meno*, antepenúltima y penúltima sesión, esp. p. 338.

todo, el acceso al conocimiento por medio del recuerdo se restringe a aquellos que hagan una valerosa e infatigable búsqueda.

La situación queda así entre el argumento erístico que nos hace indolentes y perezosos, y el argumento que nos espuela a la indagación (no es casual que Sócrates se refiriera a la enseñanza de la inmortalidad como bella además de verdadera), o, como lo pone Strauss, entre el ἀργός λόγος (discurso perezoso) –la imposibilidad del conocimiento, o, para ser exactos, de la *búsqueda* del conocimiento– y el λόγος sagrado –la inmortalidad del alma y el esfuerzo por recuperar lo olvidado–. Menón parece poner una trampa: pide a Sócrates que le enseñe cómo es posible aprender mediante el recuerdo, lo cual lo llevaría necesariamente a una contradicción si es que pudiera *enseñar* algo que estrictamente solo tendría que *recordar*. Cuando Sócrates expone la treta, Menón hará el primer juramento por Zeus y manifestará que su actitud se debió no a una maldad intencional sino a mera costumbre.

Detengámonos en el mito. Este pasaje donde Sócrates acude a sacerdotisas y poetas para afirmar la inmortalidad del alma tiene dos consecuencias opuestas: o una vida piadosa (“es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad”, 81b) o una vida de aprendizaje (ser “valeroso e infatigable en la búsqueda”, 81d). El planteamiento de la inmortalidad y la anamnesis, como se ve, está en estrecho parentesco con el del *Fedón*. Pero las diferencias son notables también. Mientras en el *Fedón* Cebes acude a la anamnesis para probar la inmortalidad del alma, aquí Sócrates acude a la inmortalidad del alma para introducir la anamnesis. Esto nos tentaría a decir que el *Fedón* es menos mítico en cuanto a la anamnesis que el *Menón*, pues en el primero se le introduce como una “hipótesis que vale la pena aceptar” (92d), mientras en el segundo se le deduce de una “aceptación”<sup>85</sup> inmediata de la inmortalidad.

Pero se alzan un par de problemas de lo anterior: por una parte, las dos consecuencias del recurso a la creencia mítica son distintas si no es que opuestas: dedicarse a una vida de piedad o a una vida de conocimiento. Por otra, después de las famosas pruebas geométricas ante el esclavo, Sócrates pretenderá que la inmortalidad fue probada por la anamnesis (y no al revés, como cuando introdujo el problema). Aún más, dirá explícitamente que no entrará en más detalles (sobre la

---

<sup>85</sup> Vale la pena decir que la aceptación de la tesis es más que forzada. A diferencia de los pitagóricos, Menón no pertenece a la clase de hombres piadosos que comenzarían aceptando la inmortalidad del alma. Sobre el carácter vicioso de Menón y su desafortunado destino, *vid.* Jenofonte, *Anábaseis*, trad. Ramón Bach (Madrid: Gredos, 1982), II.6.21.

inmortalidad) en este discurso, pues lo que verdaderamente le interesa es mostrar que la tesis sobre la búsqueda del conocimiento mediante el esfuerzo por recordar nos hace mejores hombres; la idea erística contraria, el ἀργός λόγος, nos compele a la necesidad. Esta *sí* es una tesis por la que Sócrates está dispuesto a luchar en palabra y acción, es decir, la inmortalidad del alma no goza del mismo estatuto (86a-c).

Aquel compromiso de Sócrates con la anamnesis como espuela para el conocimiento nos conduce a decir que el *Menón* es en realidad menos mítico: aquí Sócrates no está dispuesto a vincular el problema de la anamnesis con la inmortalidad del alma (incluso habiéndola introducido en este diálogo de forma altamente dogmática en comparación con el *Fedón*). La posibilidad de recordar tiene que hacerse mostrar por sí misma. Y aunque en este punto encontramos una divergencia importante, el paralelismo entre ambos diálogos cobra mayor plenitud si consideramos que así como la hipótesis socrática (la técnica del *logos*) intentará combatir el riesgo de la misología, la anamnesis del *Menón* es planteada como respuesta al ἀργός λόγος, un fuerte riesgo también de desacreditación del discurso, de la palabra y, sobre todo, de la posibilidad de conocer.<sup>86</sup> Platón *no* “combate” el irracionalismo con dogmas sobre la eternidad y la creación divina.

Recordemos ahora la “treta” de Menón, quien le exige a Sócrates *enseñarle* que aprender es recordar. No es mero afán sofístico, pues ciertamente no es posible enseñar la anamnesis al atentar contra su propia definición. Esto anticipa ya la manera en la que desembocan algunos de los problemas que hemos tratado: la asunción implícita de la totalidad, el sentido común e incluso la hipótesis de las ideas no son premisas a demostrar. Si esto es cierto, las pruebas o demostraciones geométricas que emprende Sócrates ahora con el esclavo deben ser tomadas con cautela. Se dice que la anamnesis es primero introducida como creencia mítica y después probada como inferencia experimental;<sup>87</sup> pero esto no puede ser del todo cierto si admitimos el argumento anterior.

De cualquier forma, como es bien conocido, Sócrates se adentrará en los ejemplos geométricos guiados únicamente por preguntas, sin “enseñar” absolutamente nada. Hay una pausa o corte en estas demostraciones, a saber, el momento en que el esclavo de Menón parece quedar en pura obscuridad (84a): Sócrates ha ejercido de nuevo su entorpecimiento, pero, presume, la aporía es en este caso positiva; el

---

<sup>86</sup> Recuérdese de nuevo la interpretación de Gadamer (“The Proofs of Immortality, 37) de la segunda navegación como una disputa contra la sofística más que contra la ciencia presocrática.

<sup>87</sup> Vid. el estudio introductorio al *Menón* de la edición citada en español.



esclavo está ahora en pleno reconocimiento de su ignorancia –a diferencia del propio Menón– y se ha despertado en él el deseo de saber.<sup>88</sup> Uno está tentado a ver tremendas ironías aquí: 1) el esclavo es superior a su amo; 2) sin embargo, el esclavo solo indaga en estas cuestiones porque su amo se lo ha ordenado; 3) el esclavo, dice Sócrates, ya no creerá como “muchas veces antes” que “al hablar de una superficie doble [...] había que partir de una superficie del doble de largo”. Es poco probable que el esclavo de Menón presumiera muchas veces antes de estos conocimientos geométricos. Los reproches están dirigidos a su amo.<sup>89</sup>

Los ejercicios mayéuticos concluirán en el reconocimiento de que el alma posee “opiniones verdaderas” y que mediante el ejercicio del recuerdo pueden volver al conocimiento original. Y si esto es así, como ya hemos apuntado junto con sus señales dobles, por necesidad el alma es inmortal: tuvo que haber obtenido el conocimiento antes de su vida humana.

Retrocedamos de nuevo al argumento erístico de Gorgias y Menón (el ἀργός λόγος), a saber, que no podemos buscar el saber de lo que no sabemos (no sabríamos qué buscar) ni podemos buscar lo que ya sabemos (pues ya lo sabemos); o sea, que la búsqueda de conocimiento es imposible. Según Klein, el argumento no carece de poder persuasivo, pero tiene un error fundamental. El ἀργός λόγος pretendería mostrar que hay una multiplicidad de huecos desconocidos por el hombre que carecen de relación entre ellos –o, como dirá Strauss, pero ahora contra Sócrates: ¿por qué la ignorancia tendría que motivar al conocimiento de la totalidad?, pues admitimos nuestro desconocimiento de tantas cosas que no nos inspiran el mayor interés–.<sup>90</sup> Pero el que estos huecos representen aquello desconocido presupone que

---

<sup>88</sup> “Servidor. — ¡Por Zeus!, Sócrates, que yo no lo sé. / Sócrates. — ¿Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema (aporía), y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla. / Menón. — Es verdad. / Sócrates. — ¿Entonces está ahora en una mejor situación con respecto del asunto que no sabía? / Menón. — Así me parece. / Sócrates. — Al problematizarlo y entorpecerlo, como hace el pez torpedo, ¿le hicimos algún daño? / Menón. — A mí me parece que no. / Sócrates. — Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión.”, *Men.* 84a-c.

<sup>89</sup> “El muchacho da tres respuestas antes de desconcertarse. Así también Menón, de acuerdo a su perplejidad. ¿Pero qué pasa con el muchacho en contraposición a Menón, después de que ha quedado perplejo, paralizado y, de nuevo, desconcertado? Sale de su desconcierto, vuelve a ser ingenioso. Uno solo puede esperar (*hope*) que lo mismo pase con Menón.” Strauss, *Plato's Meno*, 157.

<sup>90</sup> Klein, *A Commentary*, 92; Strauss, *Plato's Meno*, 141-3.

lo desconocido surge de manera “natural” en la inconsistencia entre aquellos fragmentos que conocemos por experiencia y aquellos que no; es decir, que para hablar sobre mi ignorancia en cierta parte debo presuponer una comprensión de esa parte en un todo. El argumento, pues, va al origen de las cosas: de qué manera estamos dispuestos ante el conocimiento de la totalidad y ante el conocimiento de sus partes. Como Strauss lo resume, el error del argumento erístico es presumir que puede hablar de algo absolutamente desconocido; siempre conocemos alguna parte. Cuando Sócrates afirma que la naturaleza está “emparentada toda consigo misma” no es en modo alguno una premisa que se siga de la creencia mítica de sacerdotes y poetas sobre la inmortalidad del alma. Sócrates parece hacer referencia al hecho de que en cada parte estudiada está asumido el todo aunque no poseamos conocimiento del todo. Esta no es una premisa a ser demostrada, sino tan solo el suelo de nuestra experiencia natural.

De ahí pues que en el mito sobre la anamnesis Sócrates afirme la conexión entre el recuerdo de una cosa con el recuerdo de todas a través del esfuerzo en la búsqueda (enigmáticamente, la relación entre todas las partes es lo que justifica la búsqueda de conocimiento, y, al mismo tiempo, la búsqueda hace accesible que haya parentesco entre las partes y el todo). En otras palabras, toda parte es parte del todo. La asunción principal es, pues, la totalidad. Strauss pondrá en duda que esta se trate de mera “asunción” o “presuposición”.<sup>91</sup> Pues incluso en el procedimiento científico

---

<sup>91</sup> El lector habrá de juzgar si es esta otra manera de expresar el afamado “círculo hermenéutico”. O, expresado en el afamado §32 de *Sein und Zeit*, que “Toda interpretación se mueve, además, dentro de la descrita estructura del ‘previo’. Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar”; y que, caracterizado como un círculo vicioso por las ciencias demostrativas que pretenden no presuponer nada, el círculo no sea algo de lo que debamos salir, “sino entrar en él de modo justo”, pues “En él se alberga una positiva posibilidad de *conocer en la forma más original*”, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe* Bd. 2. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977 [*El ser y el tiempo*, trad. José Gaos (Ciudad de México: FCE, 2014)], las cursivas son mías. No obstante, la similitud se oscurece si consideramos que para Heidegger “El ‘círculo’ del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del ‘ser ahí’, en el comprender interpretativo”, esto es, que el todo o la totalidad, en este caso, es constitutivo de la estructura existencial del *Dasein* más que del orden mismo. Contra el “todo eterno” se alzaría entonces la temporalidad e historicidad del *Dasein*, de ahí que el círculo hermenéutico sea formulado por Gadamer (*vid. Verdad y método*, 331-6, 360-7, 372) como un problema interpretativo que va a dar con la fusión de horizontes históricos o una “historia efectual”. Así, por ejemplo, para Gadamer, el sentido del texto está condicionado esencialmente por “la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico”, 366. Por lo tanto, contra Strauss, “El sentido de un texto supera a su autor no

moderno que pretende no “asumir” nada sino atenerse a los hechos encontramos un problema. Si el lema del positivismo puede resumirse en que la totalidad es la totalidad de todo lo que puede ser conocido científicamente,<sup>92</sup> habremos de decir, según Strauss, que esta totalidad necesariamente se liga a una totalidad más original, aquella que se ofrece al sentido común: “cada ser humano tiene una mirada comprensiva, por muy incomprensiva que de hecho sea, pero desde esta mirada será comprensiva. Es una asunción necesaria, si acaso es una asunción. La base del simple sentido común desde la cual comienza es lo que los hombres supieron en todas las épocas. Todo lo que sabemos está debajo del cielo, de la bóveda del cielo.”<sup>93</sup>

En este sentido, continuará Strauss, la doctrina de la anamnesis implica que el conocimiento de la totalidad se encuentra en el hombre en tanto hombre de forma potencial, no de forma innata, que de serlo no requeriría la filosofía, es decir, el esfuerzo y trabajo del amor por el conocimiento. El *Menón*, sin embargo, no ahondará en cuál es precisamente la naturaleza humana requerida para la indagación en esa verdad; es seguro, por ejemplo, que el propio Menón no goza de grandes accesos a ella. Esto implica, claro está, la otra gran asunción sobre la inmutabilidad de la verdad y, con ella, del alma, tesis imposibles según nuestros tiempos. De cualquier forma, el argumento inicial sobre la parte y el todo comenzó como refutación del argumento erístico sobre la imposibilidad del conocimiento –es

---

ocasionalmente sino siempre”. En torno al problema de Heidegger, lo más que se le aproxima Strauss en su curso sobre el *Menón* es cuando muestra la antítesis entre la posición clásica y la de Heidegger: “El fundamento de la totalidad hace inteligible el lugar que el hombre ocupa dentro de la totalidad. La dignidad singular del hombre, el hecho de que el hombre es un ser singularmente privilegiado y al mismo tiempo no es el ser más alto, pues su posición privilegiada no es de su propio trabajo sino algo que se le ha dado, esto podemos decir que es la base de la filosofía clásica, y no solo de la filosofía clásica, sino, por supuesto, también de la perspectiva de la Biblia”. Por el contrario, “la alternativa más seria” a la posición clásica, sería el rechazo heideggeriano absoluto de toda “eternidad”. Strauss, *Plato's Meno*, 313 ss. Cabe señalar que el libro clásico sobre la relación Heidegger-Strauss no menciona una sola vez el problema del círculo hermenéutico o círculo de la comprensión: Richard Velkley, *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011). En torno a Gadamer, por último, la correspondencia que mantuviera con Strauss es el documento más explícito sobre estas tensiones ligadas al trabajo interpretativo y el papel de la historia: Strauss y Gadamer, *op. cit.*

<sup>92</sup> Cfr. el problema de la “filosofía naturalista” en Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, trad. M. García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009), así como la conferencia de Strauss que sigue el hilo del problema: “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, en SPPP.

<sup>93</sup> Strauss, *Plato's Meno*, 143.

decir, un argumento plenamente vinculado con el de nuestros tiempos. Nuestra obligación es cuestionar la presunta evidencia y claridad de este.

En la refutación platónica del argumento erístico se encuentra aparentemente la prueba geométrica. Sin embargo, vale la pena decir lo siguiente. Es en principio del todo ambigua la pretensión socrática de probar mediante una demostración geométrica la anamnesis y con ello resolver qué es la virtud y cómo se adquiere. La virtud será conectada más bien con la prudencia o conocimiento práctico, que no parecen tener relación con la geometría. Si la virtud es conocimiento y el conocimiento es matemático, solo los matemáticos serán virtuosos.

También problemática será la intención misma de la prueba, a saber, mostrar que sin ayuda ni enseñanza alguna el servidor de Menón llegará al conocimiento. Efectivamente, Sócrates está interesado en saber solo lo que a él, el servidor, le parece verdadero, y no en modo alguno lo que, por decirlo así, está fuera de su alma. Pero lo cierto es que Sócrates parece manipular las preguntas en su guía. Este es un punto que Klein examina con bastante cuidado y con el cual Strauss llega a un punto cenital de su interpretación.

El diálogo entre Sócrates y el esclavo se caracteriza por preguntas seguidas de llano asentimiento o negación; el servidor de Menón no hace discursos ni respuestas elaboradas, sino que se deja en manos de Sócrates. Se podría decir entonces que no tiene prácticamente alternativas o posibles elecciones para salir de su perplejidad o ignorancia, es decir, ninguna otra alternativa que no sea la “impuesta” por Sócrates.

Nuestra situación, por cierto, no es del todo distinta a la del esclavo, que asentimos o negamos en tanto lectores ante las preguntas de Sócrates. No obstante, según Klein, sí tenemos elección (“alternativa”) en el asunto, aunque esta no se encuentre “entre el ‘sí’ y el ‘no’”, sino entre dos posibles maneras de llegar a la respuesta”.<sup>94</sup> Al enfrentarnos a la pregunta podemos contestar según nuestros deseos, pasiones, tradición o historia, o según lo que nos parece estar inherente o necesariamente relacionado al objeto que tratamos.<sup>95</sup> No obstante, la necesidad inherente al objeto que tratamos solo es accesible mediante el pensamiento. Nuestra única “elección” es, por lo tanto, someternos o no someternos a esa necesidad revelada por nuestro pensamiento: “es la única necesidad a la que está en nuestro

---

<sup>94</sup> Klein, *A Commentary*, 103.

<sup>95</sup> Uno está tentado a usar las palabras “subjetivo” y “objetivo”. Klein las evita, pues en ambos casos la respuesta nos concierne, somos nosotros quienes contestan la pregunta.

poder someternos o no”.<sup>96</sup> La aceptación o el rechazo son así un tipo de opinión muy particular e importante: “no pueden ser ‘inducidos’ o ‘manipulados’ porque su fuente no está ‘afuera’ de la persona que los mantiene. Es la completitud de nuestro propio pensamiento sobre un asunto”. Sócrates no “manipula” en sentido estricto al esclavo, pues su aceptación o rechazo de las premisas constituyen lo que él mismo mantiene por verdadero o falso; la verdad de la anamnesis llega entonces a su mayor expresión aquí: la búsqueda de la respuesta correcta depende de “mirar en nosotros mismos”, lo cual aplica tanto para el esclavo como para nosotros, partícipes del diálogo.

El sentido exacto de la “elección” a la que se refiere Klein (y nótese, pues, que no es “libertad”) lo encuentra Strauss en un pasaje de las *Leyes*: entre las cuerdas y tendones que nos arrastran por necesidad hay un impulso llamado razonamiento; es también una cuerda, pero de oro, suave y flexible, mientras el resto de cuerdas son violentas, duras y de hierro.<sup>97</sup> Que la cuerda sea débil o gentil más que violenta, es, dice Strauss, aquello a lo que Klein se refiere como el poder de asentir o no asentir. En otras palabras, retrotrayéndonos de nuevo al sentido común y su naturalidad, el poder de asentir o no asentir está impuesto por el pensamiento mismo y no por hilos o cuerdas externas; volvamos, en conexión con el *Fedón*, al ejemplo de la vaca: “esto es una vaca” es una afirmación a la que asentimos o no asentimos; no es producto de la “libertad” porque *yo* no decido que esto sea una vaca, sino que sigo el curso natural de mi percepción. Es ciertamente una “necesidad”, pero una necesidad “suave”, dictada por el pensamiento mismo sobre la cosa en cuestión, y de nosotros, de nuestra mirada interna, dependerá asentir o no asentir.<sup>98</sup>

Quisiera por último apuntar a una tesis que Strauss exhibe hacia el final de su curso sobre el *Menón*. Su contexto inmediato es que las matemáticas griegas, como lo mostró Klein, son la “forma más alta, el pico de nuestro entendimiento ordinario”.<sup>99</sup> Todo número es, originalmente, número *de algo*. Las matemáticas son

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>97</sup> Platón, *Diálogos (Leyes I-V)*, trad. Francisco Lisi, vol. 7, Gredos, Madrid, 2015, 644d. Para un paralelo interesante, cfr. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, trad. Rubén Bonifaz (México: UNAM, 2013), II, vv. 1045: “*si tibi vera videntur, / dede manus, aut, si falsum est, accingere contra*”.

<sup>98</sup> *Vid.* Antonio Marino, “Jacob Klein’s Defense of Liberal Education”, en Maher y Romiti, *op. cit.*, 158-63.

<sup>99</sup> Strauss, *Plato’s Meno*, 332. Cfr. Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*, trad. Eva Brann (Nueva York: Dover Publications, 1968), 46-60, 117-26. La complejidad del problema de

la culminación del razonamiento ordinario. Esto da ciertos indicios sobre la coherencia socrática en probar la anamnesis (finalmente, conocimiento ordinario y potencial del hombre) a través de una prueba geométrica. Sin embargo, encontramos –tal como Klein sondea por una multitud de diálogos que tocan la anamnesis– que simplemente no hay una explicación en lenguaje “no-mítico” de la anamnesis o que al menos no esté íntimamente vinculada o atravesada por descripciones míticas. Como parece concluir Strauss de la mano de Klein, la anamnesis no puede ser sujeta a prueba, pues si es en última instancia referencia íntima a la conexión entre alma humana y totalidad, esto es, acceso a la totalidad, no hay *logos* o discurso argumentativo –ni, para el caso, mítico– que pueda dar cuenta de la totalidad. La totalidad, en pocas palabras, trasciende toda posibilidad de prueba.

Una última perspectiva de clarificación. El planteamiento de estos problemas que han iniciado desde la “heterogeneidad noética” puede asirse también a través de lo que Pascal llamó espíritu geométrico y espíritu de sutileza (*finesse*). El primero corresponde a principios y reglas a partir de las cuales se progresa en demostraciones y razonamientos; es especulativo, se caracteriza por cierta violencia a la que no estamos acostumbrados y requiere de una paciencia y esfuerzo a la cual difícilmente se presta el espíritu de sutileza. Este en cambio es de uso común y a sus principios “casi no se les ve; se les siente más que se les ve; cuesta muchísimo hacérselos sentir a aquellos que no los sienten por sí mismos”.<sup>100</sup> El espíritu de sutileza es natural y no requiere arte; pertenece al juicio más que a la inteligencia

---

las matemáticas es un asunto que rebasa mis propias capacidades y las pretensiones de este trabajo. Sin embargo, vale la pena apuntar hacia uno de los diagnósticos generales de Klein: “En su generalidad, la ciencia griega representa la compleja totalidad de aquellas *cogniciones ‘naturales’* que estaban implicadas en una actividad pre-científica que se movía dentro del ámbito de la opinión y que estaba soportada por una comprensión preconceptual del mundo”, 119. En estos mismos pasajes Klein aludirá a la diferencia fundamental entre la ciencia antigua y la moderna, donde la segunda, en su afán de “naturalidad”, no podrá ser sino una reacción polémica ante la ciencia escolar. En qué sentido los proyectos filosóficos de Strauss y Klein fueron paralelos es un asunto discutido: “Podría preguntarse si Strauss y su amigo de toda la vida, Jacob Klein, tenían una especie de división de trabajo entre ellos: Strauss trabajaría la historia de la filosofía política y Klein la historia de la ciencia natural. Sin embargo, Strauss parece haber estado en desacuerdo con Klein sobre los verdaderos fundamentos de la Modernidad: no Vieta ni Descartes, sino Maquiavelo era el fundador último de la filosofía moderna”. Minkov, *op. cit.*, x-xi.

<sup>100</sup> Blaise Pascal, *Pensamientos*, trad. Carlos Dampierre (Madrid: Alfaguara, 1981), 512, p. 534.

(especulativa).<sup>101</sup> Está relacionado, en pocas palabras, con el sentido común, si bien ello no significa que sea dado sin más, pues, de serlo, el espíritu geométrico no estaría en tensión con el de sutileza.

Strauss refiere en una conferencia a la distinción de Pascal para plantear la ya modificada tensión entre ciencia y humanismo: el espíritu científico o geométrico le es extraño al sentido común. Las ciencias sociales, que pretenderían, por una parte, unir los espíritus mediante la multidisciplinariedad, y que, por otra, acudirían a la especialización de las partes para comprender el todo, pierden su objeto de investigación:

La reconstrucción [de las partes hacia el todo] requiere una aprehensión anticipada y suficiente del todo, previa al análisis. [...] El motivo de la imposibilidad de la reconstrucción puede formularse del siguiente modo: el todo se conoce primariamente como un objeto de sentido común, pero es de la esencia del espíritu científico, *al menos tal como ese espíritu se muestra en las ciencias sociales*, desconfiar e incluso rechazar por completo del sentido común.<sup>102</sup>

Y si bien la distinción entre espíritu geométrico y espíritu de sutileza es usada en este caso para describir el problema de las ciencias sociales (esto es, el problema del conocimiento sobre las cosas humanas), Strauss entiende que la distinción tiene un larguísimo alcance en tanto que plantea el problema del acceso al todo y la actividad filosófica misma. En un conocido párrafo de *What is Political Philosophy?*, dirá que hay dos polos en la comprensión del todo: el de la homogeneidad y el de la heterogeneidad. El primero expresa el espíritu matemático que confía en sus grandes capacidades; el segundo expresa el conocimiento del alma humana al que se vuelca el estadista en su más alto sentido o el educador. Si reconocemos que el alma humana “es la única parte del todo que está abierta al todo”, la segunda aproximación es superior a la primera. Y, sin embargo, el conocimiento del alma

---

<sup>101</sup> Es imposible no preguntarse si el planteamiento de Pascal, y en buena medida el que hemos desarrollado sobre el retorno al sentido común socrático, no coinciden con la distinción aristotélica entre *phrónesis* y *sophía*: Aristóteles, *Eth. Nic.*, VI. He tratado con detenimiento este problema en Diego Vega, “Moral and Intellectual Virtues: On the Relation Between Detached Contemplation and Political Prudence”, *Bajo Palabra* 27 (2021): 21–44.

<sup>102</sup> “Social Science and Humanism”, en RCPR, 4 [52-3]. Las cursivas son mías. Introduzco algunas modificaciones en la traducción de Aguado. Cfr. Julia Klein, *op. cit.*, 72-3.

humana no es el conocimiento del todo en sentido estricto, sino solo de *un* todo. Así, concluye:

Parece que el conocimiento del todo tendría que combinar de alguna manera el conocimiento político en su más alto sentido con el conocimiento de la homogeneidad. Y esta combinación no está a nuestra disposición. Los hombres por lo tanto se han visto constantemente tentados a forzar el problema imponiendo unidad a los fenómenos y absolutizando el conocimiento de la homogeneidad o el conocimiento de los fines. [...] La filosofía se caracteriza por el gentil aunque firme rechazo de sucumbir a cualquiera de los dos encantos.<sup>103</sup>

Que el proceder socrático nos conduzca hacia la asunción de una totalidad que no tiene prueba o demostración estricta es, a mi juicio, ese gentil rechazo de sucumbir ante cualquiera de los dos encantos.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> WIPP, 39-40 [52]. Por dar un ejemplo relevante para nuestra siguiente sección, parece que el segundo encanto se expresa con claridad en la pretensión de una ciencia única del hombre que comprenda la totalidad de la naturaleza, como es notado y criticado por el propio Strauss en las ideas de Kurt Riezler, "Some Critical Remarks on Man's Science of Man", *Social Research* 12, núm. 4 (1945): 481-505 (v.g. la comprensión cuasi-heideggeriana de que "El hombre de frente a su medio ambiente presupone que el hombre y el medio ambiente están 'en' la unidad de un mundo" (501), donde el "mundo" es, por supuesto, variable históricamente según "esquemas dinámicos"). La crítica de Strauss consiste, a grandes rasgos, en que el afán por una ciencia única del hombre no es algo evidente de suyo, sino la reacción a la especialización de ciencias sociales enraizada en última instancia en la ciencia natural moderna; la reacción es idealista-hegeliana (el hombre es *la* substancia). Y, sin embargo, la división clásica entre teoría y práctica o entre lógica, física y ética es expresión de la imposibilidad de un solo principio que dé cuenta de las cosas humanas y las cosas naturales. *Vid.* Leo Strauss, "Note on 'Some Critical Remarks on Man's Science of Man'" (Leo Strauss Papers, Box 14, Folder 9), en José Colen y Svetozar Minkov, eds., "Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers", *The Review of Politics* 76 (2014): 619-33. Sobre la crítica de Strauss al heideggerianismo de Riezler, *vid.* el capítulo dedicado a este en WIPP.

<sup>104</sup> "El acercamiento antiguo mismo, entonces, no podría hacer más que retornar este principio [el de causalidad] al lugar que podría exigir ocupar en ausencia de tales desafíos [los de la religión revelada]. ¿Cuál es ese lugar? De acuerdo a uno de los grandes herederos del acercamiento socrático, es ridículo pretender demostrar la existencia de la naturaleza, pues es manifiesto que hay muchos seres naturales y la pretensión de demostrar su existencia sería una pretensión de demostrar lo manifiesto recurriendo a lo in-manifiesto (Aristóteles, *Física* 192a3-6): me parece que esto no se acerca a afirmar que la existencia de la naturaleza es completamente evidente". Christopher Bruell, "The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss", *Klesis – Revue philosophique* 19 (2011), 101. *Vid.* el resto del pasaje. El agudísimo razonamiento de Bruell en esta conferencia debe ser tenido en cuenta hacia el final de este trabajo cuando confrontemos la interpretación de Meier y la pretendida seguridad de la vida filosófica.



Haciendo un breve recuento, encontramos que las crípticas alusiones de Strauss a la “heterogeneidad noética” de Sócrates, a su segunda navegación como un retorno al sentido común y la capacidad de recordar a la que habríamos de recurrir en nuestra crisis filosófica de la Modernidad nos obligaban a acudir a aquellos pasajes platónicos y examinarlos con cuidado. La segunda navegación del *Fedón*, el intento por revivir el *logos*, los peligros de la misología, el refugio en los *logoi* y la hipótesis más fuerte condujeron a sostener, efectivamente, que la intención socrática era salvaguardar el sentido común natural partiendo de él mismo.<sup>105</sup> Frente a la explicación materialista de los *physiológoi* presocráticos, Sócrates no optaría por la teleología irrestricta –como parece condenar a la vez que concluir el pensamiento moderno– sino por una tercera alternativa, un descubrimiento de un nuevo orden de las cosas que fuera capaz de hacer inteligible aquello que surge de nuestra experiencia natural. Aquella tercera alternativa (o segunda navegación) no era tampoco, en modo alguno, síntesis: reconoce la imposibilidad de dar cuenta de la totalidad según un solo principio o según la divina unión de dos principios.

La atención a las cosas humanas, por lo tanto, no se funda en un rechazo del estudio de la naturaleza ni reduce esta a las opiniones humanas; tampoco, por cierto, escinde la realidad en dos principios, a saber, el del espíritu y el de la naturaleza o el del mundo moral y el mundo regido por leyes ciegas. Por el contrario, las cosas humanas son el punto inicial que conduce a la totalidad porque la asume en cada juicio y en cada conocimiento de las partes. La anamnesis es expresión mítica del necesario recuerdo de la totalidad en cada parte; es, también, aquello por lo que lucharía Sócrates en palabra y obra al enfrentarse con el escepticismo sofístico: si la ciencia natural presocrática enceguece, los argumentos sofísticos adormecen, devienen pereza. La solución socrática, en distinción del cegamiento, atiende a la aporía beneficiosa, que no daña y pone en mejor situación respecto a nuestra ignorancia. Hay ciertamente una intención moral en todo ello, esto es, la espuela por una vida de búsqueda incesante; pero el hecho de que la totalidad asumida en la naturalidad de nuestra experiencia no esté sujeta a demostración no se debe a que pertenezca a un ámbito moral que se contraponga a un ámbito de hechos, sino a que sin ella es imposible dar cuenta de nuestra propia experiencia. La anamnesis es en ese sentido también un retorno al sentido común.

---

<sup>105</sup> Cfr. el paralelismo entre este camino emprendido y el que busca Gadamer en *Platos dialektische Ethik*, 39-40, 47.

Que la empresa straussiana pueda compararse entonces con un esfuerzo de anamnesis más que con un mero regreso a la filosofía clásica en búsqueda de soluciones para la crisis moderna obtiene una gran parte de su sustento en este desarrollo.

Nos enfrentamos ahora a otro problema importante, pues Strauss vincula su recuperación o anamnesis con el estudio histórico de la filosofía. ¿Por qué habríamos de hacer converger dos planteamientos que parecen tan distantes, a saber, el suelo natural de la experiencia, el sentido común, etc., y la idea de que solo mediante un cuidadoso estudio de la historia de la filosofía podemos “recordar”? La idea preliminar de Strauss es que si el suelo natural representaría la caverna platónica en donde da sus primeros pasos el esfuerzo filosófico, el estudio histórico es la única forma que tenemos nosotros de acceder a aquella caverna natural; en otros términos, que la Modernidad ha obscurecido en gran medida nuestra posibilidad de comprender y acceder a la filosofía (clásica) y con ella a los verdaderos problemas.

Es este el segundo mar en el que hemos de navegar para comprender a fondo la “metodología” que usara Strauss en su retorno a la filosofía clásica y en su estudio meticuloso de la génesis de la Modernidad.

## **2. Volver a ganar el horizonte natural**

Antes hicimos referencia al “retorno” straussiano como un enfrentamiento directo con el historicismo. El retorno, también decíamos, formaba parte de un “cambio de orientación” que se resistía al fuerte prejuicio sobre la imposibilidad de acceder al pensamiento antiguo si no era a través de nuestras “condiciones históricas”. En el prólogo al segundo tomo de los *Gesammelte Schriften*, Meier indica cinco puntos que influyen decisivamente en el *Orientierungswandel* de Strauss: 1) Que la crítica spinozista a la religión y la estrategia ilustrada para su decisiva ruptura con la filosofía medieval fracasó al fundamentarse en una nueva creencia o fe (*Glaube*) más que en un nuevo conocimiento. 2) Que el naufragio de la filosofía moderna tardía, la destrucción de la razón y el historicismo son quizás la “consecuencia inevitable” del racionalismo moderno en contraposición al racionalismo premoderno. 3) Que el surgimiento de una tradición filosófica basada en la Revelación aunado al rompimiento moderno condujeron a la filosofía hacia una “segunda caverna” caracterizada por su artificialidad; y que el ascenso desde la segunda caverna artificial hasta la caverna platónica natural requeriría un esfuerzo, aparentemente

paradójico, de propedéutica histórica (*historischen Propädeutik*): la lectura cuidadosa de “libros viejos”. 4) Que la magna crítica de Nietzsche a los principios bíblicos y filosóficos abrió el camino para ir al origen mismo de esos principios, y que la *Destruktion* de Heidegger, el filósofo del siglo, si fuera focalizada desde la filosofía política antigua habría de posibilitar, quizás sin desearlo, el retorno. 5) Por último, que el necesario acercamiento histórico del filósofo contemporáneo a la filosofía premoderna ha de ser en calidad de aprendiz y no de progresista (es decir, sin la pretensión de comprender a los antiguos mejor de lo que estos habríanse comprendido a sí mismos).<sup>106</sup>

Nos interesa particularmente el tercer punto al que se refiere Meier, a saber, la imagen straussiana de la segunda caverna y su respectiva ligazón con la posibilidad de un “marco natural” o “recuperación de un horizonte natural” (*Wiedergewinnung des natürlichen Horizonts*); literalmente: volver a ganar el horizonte natural. Es en este sentido pertinente explorar el problema según dos perspectivas. La primera se trata del escrito titulado “The frame of reference in the social sciences”,<sup>107</sup> un breve e inédito texto de 1945(?) donde Strauss aborda, en plena discusión con Kurt Riezler, el problema sobre la fragmentación de las ciencias sociales y la pregunta por su unidad, esto es, qué base, marco o fundamento da lugar a la existencia de distintas ciencias sociales que traten sobre las cosas humanas. En segundo lugar esbozaré el modo en que Strauss llega a valerse de la imagen de la segunda caverna en distintos

---

<sup>106</sup> Meier, “Vorwort des Herausgebers”, en Strauss, GS2, xvii ss. El mismo Meier, en un escrito de pretensiones más generales, amplía el tercer punto (entendido ahora como el tremendo esfuerzo straussiano por dar una respuesta al historicismo radical) en otros tres: la apertura hermenéutica (íntimamente ligada con el 5) recién descrito), el redescubrimiento de la escritura esotérica-exotérica y la particular atención en la filosofía política, esto es, en la respuesta que da el filósofo sobre la legitimidad de la filosofía y de sí mismo ante la *polis*. “Leo Strauss, un pensar en movimiento. La historia de la filosofía y la intención del filósofo”, en *Leo Strauss y el problema teológico-político*, trad. María Gregor y Mariana Dimopulus (Buenos Aires: Katz, 2006), 157. He tratado aquellos tres puntos en Vega, *El problema de la teoría y la praxis en el pensamiento de Leo Strauss: un análisis desde el Esoterismo Filosófico* (Ciudad de México: BUAP / Ediciones del Lirio, 2022).

<sup>107</sup> En Colen y Minkov, *op. cit.* (extraído de Leo Strauss Papers, Box 14, Folder 10). Recién me referí al segundo texto que compone esta publicación de dos escritos inéditos (*supra*, n104). El que nos concierne ahora atiende también las pretensiones de Riezler pero indirectamente, y, por ello, podemos tomarlo de forma independiente a la discusión que con él emprendiera. Como indican los editores, estos textos sin publicar están relacionados con el famoso “On Classical Political Philosophy” que Strauss escribiera también en 1945 y después incorporara a WIPP. Leerlos en conjunto amplía la idea del retorno straussiano a la filosofía clásica como un retorno al filosofar *simpliciter*. Por otra parte, como se podrá apreciar rápidamente, la ilación de los argumentos es muy similar a la que se esbozaba en “Social Science and Humanism” recién citado en el apartado anterior.

escritos característicos del temprano “cambio de orientación”. Este escalonamiento tiene como propósito tomar un caso particular (el problema de un marco para las ciencias sociales) que ilustre la necesidad de “recuperación” (o, como lo he propuesto, anamnesis) expuesta hasta ahora, y, después, comprender a cabalidad las profundas consecuencias del proyecto filosófico de Strauss en un planteamiento más amplio, a saber, el de la segunda caverna como imagen de nuestra “situación” filosófica en el ocaso de la Modernidad.

*a) El marco natural de referencia*

Para su claridad, dividiré en pequeñas secciones las premisas principales del argumento que Strauss hilvana en “El marco de referencia”:

*El hilo natural-ingenuo.* ¿Qué es pues el marco? Es posibilidad de distinguir, criterio, baremo, guía. La ciencia social trata sobre hechos y causas. Para reconocer los hechos como hechos, esto es, como hechos *relevantes* para su ciencia, debe poseer un marco de referencia. Sin marco de referencia no hay un asunto que investigar y sin este tampoco hechos. ¿Qué esperamos de un marco tal? En principio, que sea natural, que no se entregue a la arbitrariedad. El marco de referencia debe por tanto *articular* o *reflejar* su asunto, esto es, la estructura propia de su asunto. En el caso de la ciencia social, habríamos de esperar que su marco articule la estructura esencial de la sociedad, esto es, de toda sociedad posible: los propósitos de la sociedad *qua* sociedad y su jerarquía. Lo cierto es que el científico social, en caso de guiarse según este marco, se guiaría simplemente por lo bueno y lo malo (qué es propio de la sociedad equivale a qué es lo bueno y lo malo para esta). No habría de estar interesado en modo alguno por los *accidentes* de la sociedad, por las particularidades que guían la *acción* del ciudadano común y corriente para su vida política; v.g., qué idiosincracia posee un dictador es accidental a la esencia de la tiranía, si bien la idiosincracia de este es absolutamente relevante para el ciudadano que ha de soportarla. El científico social es en este sentido *ciudadano del mundo*.

*El estatus contemporáneo.* A ojos de la ciencia social contemporánea, tal marco natural es ingenuo pues es ciego ante la historia. Según ella la posibilidad de un marco natural de referencia depende de dos premisas: 1) que la estructura de toda sociedad es permanente e inmutable; 2) que es posible para el científico trascender

la situación histórica a un ámbito de “esencias”.<sup>108</sup> Por el contrario: 1) la sociedad cambia *radicalmente*; y 2) el *pensamiento humano* es *radicalmente histórico*, inseparable de su situación. En consecuencia, hay tantos marcos de referencia como hay situaciones históricas.<sup>109</sup>

*Objeción.* A pesar del cambio histórico, el meollo de la ciencia social permanece: su problema inalterable es el hombre en sociedad.

*Contraobjeción.* Incluso si el problema es el mismo, jamás podría expresarse de forma permanentemente válida.

*Conclusión.* El marco de referencia no consiste sino en la totalidad de las *preguntas fundamentales* que se dirigen a los fenómenos sociales. Puesto que estas preguntas descansan en última instancia en aquellos que preguntan, el marco de referencia descansa en la situación social-histórica particular. Nuestro único esquema posible es el que pertenece a nuestra *situación*.

*La tarea.* No decifrar “estructuras esenciales” cercenadas del tiempo, sino clarificar y explicitar la situación de nuestro destino histórico. Se puede hacer científicamente, aunque solo desde nuestra parcela: la pretensión es articular las preguntas propias a nuestra situación.

*La paradoja.* Si hay acaso *ciencia social*, esta es de *lo social*. El esquema atado a nuestra situación histórica es la construcción artificial que sirve como herramienta para articular *nuestra* realidad social. Por lo tanto, no tiene, en sí, valor cognitivo, el esquema llanamente no corresponde al supuesto objeto que dice estudiar, pues no habría tal cosa como *lo social*, sino *nuestro* social, que, sin embargo, para reconocerse como social, debe apuntar a *lo social*. La *ciencia social* (cuyo objeto de estudio tendría que ser *lo social*) es imposible a partir del esquema contemporáneo.

*Los alcances.* ¿Qué puede entender este tipo de ciencia social? Entiende, por necesidad de su esquema, al resto de sociedades según el marco de su propio

---

<sup>108</sup> La crítica es recurrente: Kojève en su comentario a la interpretación straussiana del *Hierón* (OT, 151 [189]); George Sabine, “Review. Persecution and the Art of Writing by Leo Strauss”, *Ethics* 63 (1953-1952): 220-22; *vid.* la respuesta de Strauss en “On a Forgotten Kind of Writing”, WIPP, 223 [76].

<sup>109</sup> El tema es recurrente en Strauss y numerosos los escritos que abordan estos argumentos historicistas. Además del escrito inédito que he seleccionado y otros, también inéditos, que abordaré respecto a la “segunda caverna”, el lector interesado puede consultar los siguientes textos “clásicos”: Leo Strauss, “On Collingwood’s Philosophy of History”, *The Review of Metaphysics* 5, núm. 4 (1952): 559-86; el primer cap. de NRH titulado “Natural Right and the Historical Approach”; “Political Philosophy and History”, en WIPP; y Strauss y Gadamer, *op. cit.*

tiempo, es decir, está incapacitada de comprenderlas tal como estas habríanse comprendido a sí mismas. Pero el ser de cada sociedad está determinado por su *autocomprensión*. Por lo tanto, la ciencia social está incapacitada para comprender otras sociedades ajenas a la suya. Aún más, si la comprensión de otras sociedades es esencial para la comprensión de la sociedad propia, la ciencia social está, de nuevo, incapacitada para comprenderse incluso a sí misma.

*La solución inmediata.* Abandonar nuestro propio marco y dirigirnos al de cada sociedad, lo cual implica una variedad de marcos y, finalmente, la conversión de la ciencia social en una ciencia histórica e interpretativa.<sup>110</sup>

Hasta este punto encontramos paz. Una calma relativista, pero ciertamente calma. Para comprender nuestro propio marco, navegamos a tierras lejanas, en tiempo y distancia, y nos esforzamos por comprender sus respectivos marcos de referencia. Si hay acaso alguna relación estricta entre nuestro marco y el ajeno es algo que aún no sabemos. Confiamos en que son todas sociedades, pero si reconocemos que el término “sociedad” es también un asunto fechado, el obscurecimiento acecha. Strauss remite a un suelo más original que antecede al de las “sociedades”, a saber, la comprensión griega. “Sociedad” es un término traducible, más bien enraizado, a la mera noción de “nosotros aquí con nuestros modos (*ways*)” y “ellos allá con sus modos”. La distinción entre “nuestros modos” y “sus modos” es la distinción primigenia para toda ciencia social posible: posee *aplicabilidad universal* y *cognoscibilidad universal*.<sup>111</sup> Nótese pues que aún no hablamos siquiera de “costumbres” o νόμος. El reconocimiento de nuestros modos y los modos ajenos es la condición “natural” para el descubrimiento de la φύσις, esbozará

---

<sup>110</sup> Cfr. Strauss, “The Living Issues of German Postwar Philosophy”, en Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trad. Marcus Brainard (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 119-20.

<sup>111</sup> En el desarrollo de este argumento, hemos de ser precavidos sobre la coincidencia o no coincidencia con la propia perspectiva de Strauss (así debimos hacerlo ya con la idea del científico cosmopolita). Aunque Minkov valora positivamente la posibilidad de una ciencia social de aplicabilidad y cognoscibilidad universal, Strauss utiliza casi los mismos términos para referirse (¿críticamente?) al origen de la doctrina política hobbesiana: “Si trazáramos toda esta doctrina a su origen, volveríamos siempre a esto, a una preocupación por un ideal, podemos decir, o por un estándar cuya actualización es probable, un orden de *validez universal* y *aplicabilidad universal*. Esta es la doctrina concreta hobbesiana, la doctrina de la soberanía”. Leo Strauss, *Natural Right*. Curso de invierno, 1954, ed. Jerry Weinberger. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu), 153.

cuidadosamente Strauss años después.<sup>112</sup> La distinción entre aquello que es por costumbre o convención y aquello que es por naturaleza, proveniente de la identificación pre-filosófica de lo natural con lo propio, lo ancestral y divino, será la condición necesaria de la *ciencia*. Esto significa que hasta este punto recobrado por la “solución” relativista, nos encontramos en un parcial paralelo con la situación pre-filosófica antigua. Necesitamos *ascender* a la ciencia.

Pero sumerjámonos de nuevo en el problema. Asumiendo la solución de renunciar a nuestro marco y navegar a tierras extrañas, asumiendo que nuestra distinción básica se concentra en nuestros modos y los modos ajenos, es imposible, por decirlo así, viajar sin equipaje. No se trata únicamente de la imposibilidad de desprendernos de nuestros prejuicios o de nuestro horizonte, por ejemplo, al intentar deshacernos de nuestras concepciones sobre “civilización” en el estudio de otras sociedades.<sup>113</sup> Llegamos con ello a un *impasse*, pues decimos, por una parte, que la sociedad es producto de su ambiente y sus condiciones “externas”, pero reconocemos al mismo tiempo que aquello que nosotros llamamos *condición*, no es para otras sociedades sino una *parte* de su mundo.

Strauss se vale del ejemplo, utilizado por Riezler, sobre los habitantes de las Islas Andamán que tuvieran acceso a latas.<sup>114</sup> No tiene sentido hablar estrictamente de

---

<sup>112</sup> Este argumento es esbozado con mayor precisión y extensión en el tercer cap. de NRH, donde Strauss parte de la “naturaleza” como “un término de distinción”. Antes de la emergencia de la naturaleza, “ninguna distinción fundamental era hecha entre costumbres o modos que son siempre y en todos lados y costumbres o modos que difieren de tribu en tribu”, 82 [134]. La conclusión del escrito que ahora nos concierne (“The Frame”) corre también de forma paralela a este cap. de NRH. Cfr. Strauss, *On Hegel*, 82.

<sup>113</sup> Huelga decir que estos son los temas por excelencia de Gadamer. La relación entre Strauss y Gadamer es un tanto compleja: a pesar de coincidir en múltiples puntos sobre la rehabilitación o recuperación de la filosofía clásica (v.g. *la querelle des Anciens et des Modernes*), se distancian necesariamente en la apología que hace Gadamer de la historicidad y la conciencia histórica en contraposición a la lucha straussiana contra el historicismo como un *leitmotiv* de su pensamiento. Además de su correspondencia recién citada, cfr. Gadamer, *Verdad y método*, 364 ss., 441-454, 636 (en general, para el *problema*, toda la sección titulada “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”; y para la confrontación con Strauss, el final de “Hermenéutica e historicismo” y el “Epílogo” inmediato). Cfr. también Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 1998), esp. 322 y el escrito autobiográfico titulado “Autopresentación”; *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido (Madrid: Cátedra, 2011), 9, 36, 48. Se podría decir que sus diferencias fundamentales van a dar asimismo en sus posicionamientos filosóficos-políticos; según Zuckert, *op. cit.*, 270, Gadamer advoca por un continuo diálogo y apertura que puede ser interpretado como el perfecto discurso liberal contemporáneo: se pretende que la irracionalidad y la guerra puede ser superada con diálogo, tolerancia y apertura. Strauss no tiene en modo alguno tales esperanzas.

<sup>114</sup> *Supra*, n104. Cfr. Strauss, *On Hegel*, 87-8.

latas para los andamaneses, un producto de alguna fábrica en Filadelfia. *Nosotros* sabemos que, en efecto, son latas, es decir, entendemos la situación de las latas y de los andamaneses *mejor* que los propios andamaneses. Y sin embargo, parece que si partiéramos de nuestro “conocimiento superior” obscureceríamos el propio marco que pretendemos investigar. ¿Qué hacer? “¿Podemos hacernos más ignorantes de lo que somos?”, pregunta Strauss, añadiendo con provocación, “Y si pudiéramos, ¿por qué habríamos de hacerlo?”.<sup>115</sup> El ejemplo extremo es el de aquel antropólogo que con buen corazón y sin prejuicios se adentra en la vida de una tribu, suspende sus creencias sobre lo fundamental con el propósito de comprender qué es para ellos lo fundamental. Con todo, el antropólogo “altera” su “mundo” al adentrarse con la finalidad de hacer ciencia, de la búsqueda desinteresada del conocimiento; altera lo fundamental al querer hacer explícito lo que solo sería implícito.

De nuevo: ¿podemos hacernos más ignorantes; *debemos*? La *genuina* solución no se encuentra pues ni en enclaustrarnos en nuestro marco con la supuesta tarea de clarificar nuestra situación histórica ni en el multicultural viaje por excéntricas sociedades; es necesario, dice Strauss, trascender estos marcos.<sup>116</sup> Sin embargo, la trascendencia no es hacia un cielo estrellado de ideas o esencias, como habría de mofarse la ciencia social contemporánea, sino un *descenso*, una recuperación o

---

<sup>115</sup> “The frame of reference”, en Colen y Minkov, *op. cit.*, 625.

<sup>116</sup> ¿Y no contradice el no “hacerse el ignorante” (trascender los marcos) la idea expuesta anteriormente (el punto 5 de Meier, *supra*, 99) sobre una apertura a la filosofía premoderna que no pretende comprenderla mejor de lo que esta se comprendió a sí misma? Parece que aquí se encuentra el meollo de la intención straussiana, pues el retorno al marco natural antiguo, a la filosofía clásica, etc. más que fin último, es propedéutico. Como veremos más adelante, es el propedéutico histórico necesario para abrirnos paso en la segunda caverna. Debo advertir que a pesar de las buenas intenciones de la historiografía ligada a la filosofía analítica, a saber, la idea de que es posible acceder al pasado bajo la premisa de que la “extensión semántica” del pensamiento anterior y del nuestro es fundamentalmente la misma (y con ello repeler los más relativistas-historicistas planteamientos sobre “concepciones del mundo”, múltiples *epistemi*, etc.), no logra trascender el dogma moderno sobre comprender a los antiguos mejor de lo que estos se comprendieron a sí mismos. De ahí que puedan “extraer”, más bien cercenar, la “ontología”, el “sistema”, la “epistemología”, entre otros objetos museográficos de interés para sus propios fines; de ahí, en fin, que sus hilos conductores sean preguntas como qué puede aportar el tratado del alma aristotélico a nuestras muy finas discusiones sobre filosofía de la mente. *Vid.* la introducción de Claude Panaccio a su *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019); y Julio Castello, “La actualidad de la filosofía medieval: un reciente debate historiográfico”, en *Presente y futuro de la Filosofía*, ed. Alejandro Cassini y Laura Skerk (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2010). Cfr. mi ensayo “Notas críticas a la lectura ‘mentalista’ del *De anima* de Aristóteles”, *Open Insight* 14, n.º 30 (2023): 31-56.



recuerdo: hallar un marco natural de referencia que, como tal, no le *pertenece* ni a nuestra época ni a las anteriores, ni a esta ni a aquella sociedad.

Así, con una frase que concentra las intenciones de su pensamiento, dice Strauss: “para *encontrar* el camino permitámonos volver al punto donde *perdimos* el camino”.<sup>117</sup> Parece que el comienzo del ocaso se presentó al mismo tiempo que dudamos, por primera vez con genuina radicalidad, de que la sociedad occidental o la civilización europea fuera verdaderamente superior, civilizada o que se encontrara en una etapa más avanzada en el desarrollo cultural del hombre. Por civilización solemos entender la reunión de arte, moralidad, religión, economía, ley, etc. Pero lo cierto es que se trata de *una* civilización, y su arte, moralidad, religión, entre otras son particulares a *esa* civilización. En última instancia, el marco de referencia occidental se enraíza en dos tradiciones o modos, la hebrea y la griega, Jerusalén y Atenas. A pesar de su respectiva tensión y diferentes motivos, ambas comparten una base: la ley divina, “desde los diálogos de Platón hasta Licurgo tal como los espartanos lo veían, desde Jesyah [Josué] o Pablo hasta Moisés tal como los hebreos lo veían”.<sup>118</sup> El camino corre por “nuestros modos”, nuestros ancestros, la superioridad de nuestros ancestros y llega hasta la base última de una ley divina.

Este es el suelo propio, según Strauss, de la ciencia griega cuyo esquema o marco de referencia surge a partir de la contradicción entre distintas leyes divinas, entre distintos modos. La naturaleza y la ciencia se descubren según un esquema simple y claro “*que es aún inmediatamente inteligible para nosotros*”. Nosotros debemos agregar: Es cierto, como en otro momento se discutirá, que la ley divina, los sacerdotes y en última instancia la religión revelada representan el mayor reto y la más pronunciada oposición a la vida filosófica. Pero tan pronto la filosofía, en imprudente ira anti-teológica, olvida que el camino que va desde “nuestros modos” hasta la ley divina se trata de la impresión “natural” del “sentido común”, obscurece en consecuencia el hecho de que este es el suelo del que ella parte y del no puede, si ha de seguir siendo filo-sofía, deshacerse. En palabras conclusivas, el marco de referencia antiguo se encontraba en plena cercanía a aquello común a todos los

---

<sup>117</sup> “The frame of reference”, 626. Cfr. la idea de “die Basis des natürlichen Wissens”, Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, en GS2, 19 [*El libro de Maimónides*, ed. Antonio Lastra y Raúl Miranda (Valencia: Pre-Textos, 2012), 59].

<sup>118</sup> “The frame of reference”, 627. *Vid.* “Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”, en SPPP. Cfr. el cap. 3 ya mencionado de NRH, esp. el inicio y la afirmación sobre la ausencia del término “naturaleza” en hebreo.

pueblos, se levantaba de una comprensión natural, o estrictamente, descubría la naturaleza naturalmente; no se fundamentaba en asunciones cuestionables, es decir, en una tradición específica de ciencia o filosofía. Termina Strauss: “Me parece que recuperaríamos el marco natural de referencia al recuperar el marco de referencia utilizado por los clásicos”.

El breve escrito de Strauss puede concebirse como un “estado de la cuestión”. Nos queda medianamente claro cuál es nuestro problema, cuáles son las paradojas de una ciencia social que toma como marco de referencia su presente sin posibilidad de ventanas exteriores y de una ciencia social que se embarca sin equipaje en la comprensión de otras sociedades. Aquellos dos callejones sin salida nos preparan para la admisión de un marco natural que no pertenezca estrictamente a ninguna sociedad en particular. Pero parece que este es apenas el comienzo, pues no queda de ningún modo claro por qué, si el marco natural es “aún inmediatamente inteligible para nosotros”, habríamos de buscarlo en un portentoso viaje hasta la Grecia Clásica y no más bien en nuestros propios asuntos. ¿Se trata de un juicio que termina, contra todo pronóstico, admitiendo la ineludible historicidad, esto es, que nuestra única posibilidad, según nuestro condicionamiento histórico, de recuperar un suelo natural se encuentra en *ese* regreso? Aún más, si “aún” nos es inteligible el marco natural antiguo, ¿significa que podría no serlo más?<sup>119</sup> Y si el marco natural es históricamente condicionado, efímero o pasajero, ¿es pues natural? Al inicio de este primer capítulo indicábamos las serias dudas que Rosen planteaba en términos muy parecidos a los anteriores, y ciertamente este es un problema al que frecuentemente se enfrenta el pensamiento de Strauss, no solo en términos del acceso al suelo natural ante el historicismo, sino incluso en la pretendida necesidad de recuperar nuestra comprensión sobre el arte de escribir esotérica-exotéricamente.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Me parece que Strauss no da por descontada esta pregunta, sino que la toma con absoluta seriedad. Antes, cuando nos detuvimos en su discusión con Klein sobre el *Menón*, señalábamos la imagen platónica de la razón como una “cuerda de oro” (*supra*, 93). Omití en aquel momento las palabras inmediatas de Strauss: “se puede decir con razón que [este pasaje en las *Leyes*] deja la libertad de pensamiento intacta. ¿Pero es esto cierto? ¿Por cuánto tiempo? ¿En tanto pensar pensamientos prohibidos se refiere? Aquí yace una dificultad: en qué medida el espíritu humano (*human mind*) [es] libre de asentir o no asentir en ciertas condiciones que eran muy frecuentes en el pasado. Menciono esto solo de pasada.” *Plato’s Meno*, 178.

<sup>120</sup> Objeción que se plantea más o menos en los siguientes términos: Si detrás de la escritura exotérica (condicionada, histórica, adaptada a las creencias populares de una sociedad en particular) se

La particularidad de la perspectiva en este escrito plantea los problemas fundamentales aunque sin ayudarnos a voltear hacia el amplio panorama de la discusión. Como he señalado, es posible colegir tal panorama a partir de la imagen straussiana de la segunda caverna.

### *b) La segunda caverna*

En escritos bien conocidos como aquel dedicado a Spinoza en PAW Strauss habla no precisamente de una “segunda” caverna, pero sí de una “caverna natural” en contraposición a nuestra actual “caverna artificial”. Las páginas en cuestión elaboran una noción pensada y repensada por Strauss sobre las “dificultades del filosofar”, tanto naturales como históricas, que aparecían ya en escritos muy tempranos y encontrarían aquí una expresión “madura”. Lo cierto, sin embargo, es que más que expresarse “maduramente”, Strauss integra la discusión sobre la caverna en una red de problemas de múltiples direcciones; en este caso, la escritura exotérica de Spinoza y las posibilidades de comprender su pensamiento a pesar de la miríada de obstáculos historicistas para ello (*vid.* PAW, 155-62 [192-200]).

De ahí pues que la discusión sobre la segunda caverna, en el contexto de PAW, esté estrechamente vinculada con el problema del exoterismo. En el ensayo homónimo integrado en este libro, “Persecution and the Art of Writing”, Strauss habría escrito originalmente una nota al pie en la publicación de 1941 que después sería eliminada al integrarse a su famosa obra:

Hubo siempre personas que no fueron meros exponentes de la sociedad a la que pertenecieron [...] sino que se esforzaron exitosamente por dejar “la caverna”. Son aquellas personas, y solamente ellas, a quienes aún llamamos filósofos, amantes de la verdad sobre la “totalidad” y no meramente sobre la “totalidad del proceso histórico”. [...] A veces sucede que un filósofo genuino coincide con

---

encuentra un pensamiento esotérico que responde a los problemas permanentes, ¿por qué hacer el engorroso trabajo detectivesco de leer entre líneas y no mejor pensar por nuestra propia cuenta en aquellos problemas permanentes, que, de ser efectivamente permanentes, no necesitan que los aprendamos en libros viejos? *Vid.* Robert Howse, “Reading between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Leo Strauss”, *Philosophy & Rhetoric* 32, núm. 1 (1999), 74, n3: “Puesto que Strauss insistió en que las grandes mentes eran producidas por naturaleza y no por la historia, la idea de que la comprensión original de la filosofía no podría nunca ser recuperada si no era por una discusión franca de la práctica histórica del esoterismo hecha por Leo Strauss parece sospechosa, por no decir nada de que tendríamos que asumir la propia arrogancia de Strauss”.

las opiniones políticas de su familia, secta o clase, y que por ende las opiniones políticas (o morales) que expone en sus escritos son meras expresiones más impresionantes o imaginativas que las de su padre, tío o hermano. Pero si uno desea entender la razón oculta por la que escogió esas opiniones políticas y no aquellas de otra clase –pues era, en tanto filósofo, libre de escoger–, debe mirar debajo de la superficie de su doctrina, desenterrando su enseñanza esotérica, la cual es indicada entre líneas, y la cual, usualmente, no es muy halagadora para su padre, tío o hermano. Tomar la coincidencia superficial y práctica de un filósofo con su familia o clase como prueba de que el filósofo se encontraba bajo el conjuro de los prejuicios de su familia o clase es un ejemplo aún bastante común de *post hoc, ergo propter hoc* [después de esto, por lo tanto debido a esto].<sup>121</sup>

Se dirá que es una afirmación bastante arrojada, si no es que extravagante, vanidosa o hasta ingenua; que es, en pocas palabras, muy “platónica”.<sup>122</sup> Strauss no habría dejado de mantener esta posición, pero quizás habría visto los obstáculos de conducirse de esa forma a su público y decidiera, por tanto, prescindir de la nota en la publicación de PAW diez años después. En cualquier caso, Strauss no parece brindar los elementos necesarios para la comprensión de una posición tan aventurada en un mundo dominado por la historicidad o conciencia histórica. Nos vemos obligados por ello a acudir a los primeros planteamientos que hiciera sobre la segunda caverna, sus motivaciones y el marco en que tal imagen cobrara vida. Estamos pues compelidos a acudir de nuevo a los escritos característicos de su “cambio de orientación”.

Que la segunda caverna era un asunto de decisiva importancia para el propio Strauss es evidenciado en su correspondencia con Gerhard Krüger: “Ahora he conocido a un cuarto hombre que es de nuestra opinión sobre la actualidad como una segunda caverna: Ebbinghaus. Su conferencia “Sobre el progreso de la metafísica” (*Über die Fortschritte der Metaphysik*) contiene algunas formulaciones completamente excelentes; mostraré una nota en DLZ”.<sup>123</sup> Efectivamente, en 1931

---

<sup>121</sup> Leo Strauss, “Persecution and the Art of Writing”, *Social Research* 8, núm. 4 (1941), 503, n21.

<sup>122</sup> En realidad, desde la propia perspectiva de Strauss, sería quizás demasiado franca, directa o abierta respecto al exoterismo (consúltese el texto completo de esta nota). Un caso similar es el del texto “Farabi’s Plato” (FP), artículo del cual Strauss hace “free use” en su introducción a PAW. Por qué Strauss no volvió a publicar uno de los textos más sugerentes, atrevidos y profundos en ninguno de sus libros puede contestarse de la misma manera que en lo que concierne a esta nota eliminada.

<sup>123</sup> Strauss-Krüger, 15 de octubre de 1931, GS3, 394-5. Asumimos que el otro hombre era Jacob Klein; cfr. el modo en que Klein utiliza la metáfora en Marino, *op. cit.*, 164.

Strauss escribiría en la *Deutsche Literaturzeitung* una pequeña nota sobre Ebbinghaus donde presentaría por primera vez, de forma pública, la imagen de la segunda caverna. Entre las ideas principales se encuentra la necesidad contemporánea –fruto del estar “completamente agotados de conocimiento” y de una absoluta libertad que es “libertad de ignorancia”– de “abrir los tomos viejos” (*den alten Folianten aufzuschlagen*) con la finalidad de aprender o ser instruidos. Sin embargo, la lectura de tomos viejos, en calidad de lectura, no es en modo alguno una aproximación natural. Estamos obligados a transitar un camino innatural –aprender leyendo– para ascender a la caverna natural-socrática.<sup>124</sup>

Cuatro años después, Strauss publicó su segundo libro titulado *Filosofía y ley* (*Philosophie und Gesetz*) donde en una nota al pie dentro de la Introducción volvió a valerse de la imagen de la segunda caverna.<sup>125</sup> En realidad, el libro en su totalidad, dedicado fundamentalmente al racionalismo medieval de Maimónides, se trataba de la ejecución misma del tránsito por la segunda caverna.<sup>126</sup> La frase emblemática que motiva el ascenso-descenso, la reapertura de la disputa entre antiguos y modernos, la recuperación del filosofar natural mediante estudios históricos, puede

---

<sup>124</sup> “Besprechung von Julius Ebbinghaus”, GS2, 437-9. Vid., Mary Halper, “Jacob Klein on the Problem of History for Liberal Education”, en Maher y Romiti, *op. cit.*, 179-80 y la cita de Klein, *Lectures and Essays*, 78. Para evitar malentendidos, hemos hablado y hablaremos sobre la segunda caverna como el “propedéutico histórico” para la recuperación del suelo natural (o las dificultades naturales del filosofar). Sin embargo, como apunta agudamente Meier (“Leo Strauss, un pensar...”, 152 ss.), no se trata de “preparar” el ascenso, sino que la propedéutica histórica es ella misma ascenso. Cfr. Strauss, “The Living Issues”, 125.

<sup>125</sup> GS2, 13-4, n2 [*El libro de Maimónides*, 51-2, n1].

<sup>126</sup> La publicación de este libro por la editorial Schocken conmemoraba el aniversario 800 del nacimiento de Maimónides. Strauss, sin embargo, no pensó esta obra siquiera como un libro, sino como un escrito que le abriera paso en su solicitud para la candidatura de catedrático en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Strauss habría viajado en 1932 a París, gracias a una beca Rockefeller –facilitada en buena medida por su maestro Schmitt–, y después a Londres siguiendo el curso de su investigación sobre Hobbes. Al expirar su beca en 1934 y carecer de oportunidades laborales en Francia o Inglaterra, Strauss buscaría distintas oportunidades en Jerusalén. Las complicaciones de la emergencia nazi y el preocupante silencio de Schmitt lo impulsarían finalmente a emigrar a E.U. Vid. Meier, “Vorwort”, GS2, x ss., así como su comentario y las tres misivas Strauss-Schmitt en Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss*. La publicación de *Filosofía y ley* fue tomada desde el principio como un escrito subversivo o “derrocador” (*umstürzen*) (vid. Meier, GS2, x). Era una obra sin duda polémica, como lo atestigua el propio Gershom Scholem –quien, por cierto, sería uno de los más interesados en ayudar a Strauss a conseguir la cátedra en Jerusalén– en una misiva a Walter Benjamin: elogia el atrevimiento de Strauss al presentar la arriesgada “afirmación del ateísmo como la más importante insignia judía” en un libro para nada más y nada menos que una solicitud en Jerusalén. Citado en Kenneth Hart, “Editor’s Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker”, en Strauss, JPCM, 55-6, n12.

expresarse en los siguientes términos: “¿Para qué perturbar de nuevo lo que ha estado en calma desde hace tanto tiempo!”.<sup>127</sup> Evidentemente la motivación es polémica, pues la intención de Strauss es cuestionar nuestra “fascinación” por los prejuicios ilustrados, largamente obscurecidos después de que la querrela entre antiguos y modernos fuera zanjada.

Si la pregunta principal de *Filosofía y ley* es “¿Qué podemos aprender de Maimónides en la culminación de la Modernidad?”, nuestra primera obligación es una empresa portentosa: reabrir, en las alturas de nuestras superaciones y síntesis de la Ilustración, el problema entre ortodoxia o Revelación y filosofía o racionalismo. Así, el camino trazado por Strauss, cuya meta es la confrontación directa entre racionalismo moderno y medieval, parte del retorno al conflicto original entre las grandes críticas de personajes como Hobbes, Spinoza, Reimarus o Voltaire y la ortodoxia. Tal conflicto se ha disipado porque la Modernidad tardía considera ingenua tanto la crítica ilustrada como el intento ortodoxo de defensa (Mendelssohn). Nos encontramos en una presunta “superación” del conflicto: es posible la “síntesis” entre ortodoxia e Ilustración a través de la “interiorización” de la religión: por ejemplo, la exterioridad ortodoxa como un estadio primitivo de la fe o la fundamentación de la religión en términos “humanos” tomando como base declaraciones extremas dentro de la tradición bíblica.<sup>128</sup>

La conclusión introductoria a la que llega Strauss es que los “interioristas”, o nuestra época dominada inconscientemente por los dogmas ilustrados, hacen de las declaraciones extremas el fundamento de la tradición judía.<sup>129</sup> El argumento de la

---

<sup>127</sup> GS2, 15 [53]. Sigo la traducción al español recién citada (n118), pero conservo los signos de admiración que Lastra sustituye por signos de interrogación.

<sup>128</sup> Aunque Strauss no menciona a Hegel, me parece que algunos de sus escritos pueden ser clave para entender la interiorización tanto en el ámbito cristiano como en el judío. Por ejemplo, dentro de sus escritos de juventud, donde el judaísmo aún no es estrictamente concebido como estadio necesario para el desarrollo religioso posterior, *vid.*, “El espíritu del cristianismo y su destino” y “La positividad de la religión cristiana”, en *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad. José Ripalda (Ciudad de México: FCE, 2014). La versión “tradicional” de Hegel sobre los estadios del desenvolvimiento de la religión, particularmente, por ejemplo, del judaísmo como la “religión de la sublimidad”, *vid.* G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. Ricardo Ferrara, vol. 2 (Madrid: Alianza, 1987), 489-505; Diego Vega, “Reflexiones en torno al judaísmo: Hegel, Freud, Leo Strauss”, *Filha* 16, núm. 25 (2021): 1–31.

<sup>129</sup> Strauss se refiere al ejemplo del antinomianismo (*nomos*) de Spinoza justificado en la imagen bíblica del hombre como arcilla en manos del alfarero, Dios; es decir, la posible maleabilidad del hombre, y, por lo tanto, su innecesaria ligazón estricta e inflexible a la ley (el ejemplo es en realidad trabajado

segunda nota al pie es así que la Ilustración habría acudido a un pretendido suelo “natural” en pos de la refutación de la “sobrenaturalidad” de la ortodoxia, si bien esta naturalidad sería más bien “un residuo de lo ‘sobrenatural’ “. Lo “natural” antiguo se vuelve parte de una tradición que toma lo “natural” por evidente, pero sin ser equivalente a lo “típico”, baremo del cual tomaran sus medidas los antiguos. En pocas palabras, lo natural moderno proviene de una comprensión extrema que después habríase hecho pasar por natural y evidente. La interiorización característica de la Modernidad tardía debe darse cuenta, según Strauss, de que no difiere en modo alguno de la llana “negación” excepto por el hecho de que la “negación” (dígase, por ejemplo, franco ateísmo ilustrado) está consciente de ser negación.<sup>130</sup> La batalla moderna original contra los “prejuicios”, es decir, la batalla por abrirse, también, paso hacia el suelo natural, solo se hace posible mediante la

---

por Strauss en conexión con el “pecado” en Spinoza: GS1, 194 (=SCR, 204)). Pero las ramificaciones son variadas: v.g., la trivialización de la pregunta por la virtud y la “naturalización” de la caridad como *la* virtud evidente; la desestimación del coraje (Hobbes); la fundamentación del derecho natural en el derecho de necesidad, es decir, en los casos extremos, etc. Los puntos anteriores son parte del hilo a elaborar en las introducciones de Strauss a Moses Mendelssohn (*supra*, n43). Sobre la hobbesiana desestimación del coraje (virtud aristocrática) como vanidad, *vid.* PPH, 113 [159]. Sobre tomar la posición extrema como la posición común, *vid.* la comparación entre Aristóteles y Maquiavelo en NRH, 160-3 [202-4]. En cuanto al “interiorismo”, me parece que un ejemplo central en este contexto es el de Rosenzweig, con quien Strauss manifestaría su desacuerdo en el Prólogo a SCR; la cuestión puede profundizarse acudiendo a las notas críticas de Rosenzweig a *Natán el sabio*: “Pero cuán vacío es ese supuesto de una humanidad mientras los hombres no quieran” y “La amistad entre Mendelssohn y Lessing era demasiado mesiánica. Faltaba la sangre de la actualidad”. El propósito es *superar* la abstracta y vacía “humanidad” y “naturalidad” ilustrada en pos de un futuro enraizado. Strauss, en cambio, verá en Lessing (incluyendo su *Natán*) las dudas ilustradas más profundas que alguna vez se le hicieran a la propia Ilustración. *Vid.* Franz Rosenzweig, *El Natán de Lessing*, en J. Lozano et al., *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing* (Barcelona: Anthropos, 2003); y las notas de Strauss para una conferencia sobre el *Natán*: “Politics and Literature: Lessing; Addison; Voltaire; Shakespeare”. Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library (s/f). Notas en versión digital facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov.\* Cfr. por último mi artículo: “Leo Strauss y el no tan ilustrado Lessing: un camino hacia Natán el sabio”, *Pegasus Mexicanus* 2, n.º 3 (2023): 94-115.

\*Entretanto, las notas han sido ya publicadas: “Notes on Lessing’s *Nathan the Wise* (1940 and 1942)”, en Svetozar Minkov y Rasoul Namazi, *Leo Strauss on Religion. Writings and Interpretations* (Seattle, WA: State University of New York Press, 2024).

<sup>130</sup> Esta identificación de interiorización, sintetización, y, en general, de toda dilución de la ortodoxia como negación de la misma hace de Strauss, a primera vista, un ortodoxo conservador, tal como lo expresan Arendt y Jaspers en la misiva ya citada (*supra*, n28). Como me parece que es patente hasta ahora, Strauss no pasa de ser ortodoxo a ateo; la intención de evidenciar la “negación” llana detrás del intento moderno-tardío de síntesis tiene propósitos estrictamente filosóficos de disipación de la obscuridad.

crítica radical a todo principio de la tradición (Nietzsche o, en su caso, Heidegger). De ahí que sea necesaria la “historización de la filosofía”: “solo la historia de la filosofía permite el ascenso desde la segunda caverna ‘innatural’, en la que hemos caído menos a causa de la tradición que por la tradición de las polémicas con la tradición, hasta la primera caverna ‘natural’”.

Las limitaciones propias de esta nota al pie de 1935 consisten, por una parte, en que siguen presentando la imagen de la segunda caverna de forma marginal, y, por otra, en que no revelan con suficiencia el procedimiento y propedéutico que Strauss tiene en mente. La finalidad principal de asimilar nuestra situación con la de una caverna artificial que hemos cavado, con el paso del tiempo, debajo de la natural es la de cuestionar nuestras principales asunciones filosóficas arraigadas en la tradición moderna; es una imagen que pone en evidencia las dificultades del filosofar. En esta nota, sin embargo, la imagen se encuentra en cierto modo subordinada al problema de Maimónides, la querella ilustrada contra la ortodoxia y la “interiorización” o “síntesis” de la filosofía moderna tardía.

Pero hay aún otro acceso que expone con una retórica y orden inusitados la germinación de la imagen. Se trata de un par de textos de 1930 y 1932 muy similares: “Situación religiosa del presente” (*Religiöse Lage der Gegenwart*) y “La situación intelectual del presente” (*Die geistige Lage der Gegenwart*).<sup>131</sup> Ambos son notas para pláticas con grupos sionistas (es decir, al igual que *Filosofía y ley*, están enmarcados inmediatamente en una preocupación por el problema de la tradición judía), y del primero podemos asumir que se trata de la más temprana formulación de la segunda caverna que encontramos en la obra de Strauss –y, curiosamente, la más expresiva.

Así pues, la “Situación religiosa del presente” es un pequeño ensayo que “desmonta” las tres palabras que constituyen su título y preocupación: religión, situación y presente. La retórica de Strauss aquí es, en contraposición a su bien conocido laconismo, sumamente expresiva, irónica, polémica y de tintes heideggerianos.<sup>132</sup> La primera palabra, *religioso* o religión, y su situación presente,

---

<sup>131</sup> Los dos escritos se encuentran en GS2. Me concentraré especialmente en el primero e indicaré algunos paralelos con el segundo en las notas al pie.

<sup>132</sup> Sobre el laconismo, quizás el libro más emblemático de ello sea su última obra antes de morir: *The Argument and the Action on w* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), aunque también es reconocible en obras como su comentario a Lucrecio en *Liberalism Ancient and Modern* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989) o largas secciones de TOM, donde la labor de comentarista, la aridez y poca ornamentación del lenguaje resultan somníferas. En este escrito, en cambio, vemos a



hacen referencia no a la situación política, moral o económica, como si habláramos de la situación que ha traído el Tratado de Versalles; más bien, la situación religiosa se refiere a *lo más importante* de nuestra situación, incluyendo la *validez* de nuestras normas, leyes o costumbres. La situación religiosa no puede ser separable de la situación filosófica, si bien uno quizás no desee inmiscuirse en tecnicismos filosóficos para hablar sobre los problemas de la situación religiosa. La situación religiosa del presente debe ser sustituida por la situación *intelectual* o *espiritual* (*geistige*) de nuestro presente: qué es lo más importante en nuestro espíritu contemporáneo.

Ahora bien, la *situación* (*Lage*) no es por definición compatible con lo *intelectual*. El intelecto es *real* o *actual* (*wirklich*), no tiene *una situación*.<sup>133</sup> El intelecto, como aquello mediante lo cual damos cuenta, se caracteriza por su preeminencia en la pregunta más que en la respuesta; el intelecto humano *pregunta*. Mientras la situación no es característica del intelecto, sí lo es el preguntar: nuestra cuestión debe ser por lo tanto “el preguntar intelectual del presente”. Pero este no puede ser sino un pleonismo, pues cuando hablamos del preguntar intelectual no lo hacemos como si fuese distinguible del preguntar social, antropológico o económico, sino que hablamos simplemente de *el* preguntar. Nuestra cuestión se reduce así a “el preguntar del presente”.

Strauss intenta profundizar su nuevo planteamiento de la cuestión original en términos cuasi-heideggerianos: “el preguntar pregunta algo; pregunta una pregunta”.<sup>134</sup> Nuestro interés ha de dirigirse a la pregunta por la pregunta del presente: cuál es *la* pregunta del presente. Y aunque aquí parezca aclararse el asunto, pues nuestro juicio dominante es que cada época tiene *sus* preguntas, lo cierto es que estas dependerán de lo que entendamos por *presente*. Si estuviéramos en el s. XII, dice Strauss, y le hiciéramos preguntas a un estudiante de Maimónides para salir de nuestra perplejidad, este habría de contestarnos con temas relacionados con la

---

un Strauss animado a tal grado de valerse de recursos, muy en sintonía con los platónicos, como la prosopopeya: así como las Leyes de Atenas tomarían la palabra en el *Critón*, Strauss hará hablar a *Die Gegenwart* en un impresionante discurso: GS2, 380-1. Prescindiré del mismo por mor de la brevedad.

<sup>133</sup> Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. Wenceslao Roces (Ciudad de México: FCE, 2018), 11; Leo Strauss y Joseph Cropsey, *The Political Philosophy of Karl Marx*. Curso de 1960, ed. Gayle McKeen. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu), 164 ss; Karl Marx, “Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel”, en G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, trad. Angélica Mendoza (Buenos Aires: Claridad, 1968), 14 ss.

<sup>134</sup> GS2, 379. Vid. “Die geistige Lage der Gegenwart”, en *ibid.*, 445. Vid. Heidegger, *Sein und Zeit*, §2.

Creación, la Providencia, la unidad entre razón y Revelación, etc. Es decir, obtendríamos una guía según las preguntas sustanciales del s. XII. Es cierto que en distintas épocas habrá distintas preguntas sustanciales, pero su sustancialidad no estará guiada en modo alguno por su contemporaneidad: no nos importa si son preguntas del presente, sino si son o no preguntas sustanciales. El preguntar de las preguntas sustanciales no está guiado, no pretende guiarse, por ser una pregunta del presente. O en otros términos, toda pregunta sería es una pregunta del presente. Por lo tanto, nuestra preocupación no debe ser por la pregunta del presente, sino llanamente por *la* pregunta. Para nuestra sorpresa, no es esta la pregunta por el ser, sino la clásica pregunta sobre cuál es el modo de vida correcto (*richtige*).<sup>135</sup>

No obstante, la “convicción tiránica” de nuestra época es que esa pregunta solo puede obtenerse a través del conocimiento del presente; solo existe en tanto pregunta en el presente. No hay, según esta misma convicción, *la* respuesta a esta pregunta de forma exterior a nuestra situación del presente; podemos contestarla, en todo caso, solo *para nosotros*. ¿Pero dónde encontramos esa respuesta al presente? Sin baremo ni guía, nos hallamos en la caótica lucha de todas las fuerzas que se arrebatan la posición de ser *la* pregunta del presente. Por ende, si hubiéramos de hacerle justicia a la verdad de todas las perspectivas, de todas las fuerzas, estaríamos compelidos a realizar una “síntesis” de la miríada de preguntas que se ofrecen como presuntamente contemporáneas. Sería necesario hacer una “sinopsis”, una mirada amplia sobre todas las miradas: conspectivismo.<sup>136</sup>

¿Pero está esta Gran mirada en los poderes de aquellos que hablan sobre síntesis? La portentosa sinopsis tendría que encontrar, por ejemplo, la raíz común en pensadores del talante de Marx, Kant o Nietzsche, tendría que ser tan aguda como para mirar en toda la complejidad de su filosofía y descubrir, no obstante, un suelo común a pesar de sus diferencias en los resultados.<sup>137</sup> A lo que nos referimos comunmente con “síntesis” es una empresa de muy menor rango: se trata, dice Strauss, del lector devenido escritor. Si el lector “cerrado” piensa que cada pensamiento es sencillamente superado o refutado por el posterior, el lector

---

<sup>135</sup> Ο πως βιωτέον. Cfr. las últimas oraciones de la “Restatement” de OT.

<sup>136</sup> Cfr. “Der Konspektivismus” (1929), en GS2.

<sup>137</sup> Empresa que quizás solo lograría Heidegger, de ahí que Strauss lo considerara como *el* filósofo de su tiempo. Vid. “A Giving of Accounts”, en JPCM [“Rendición de cuentas: Jacob Klein y Leo Strauss, selección de la sesión de preguntas y respuestas”, en *Sin ciudades no hay filósofos*]; *Plato's Meno*, 9-12, 317.

“abierto” se convence de la verdad de cada teoría que lee. Su “síntesis”, en tanto mirada sinóptica del “presente”, de la multitud de teorías en boga, es más bien un entretenimiento, el de la escritura de ensayos y panfletos que sintetizan cada postura. Se trata, en resumidas cuentas, de la síntesis como el *das Man* heideggeriano.<sup>138</sup>

Con todo, es imposible evadir el meollo del presente: nuestra “conciencia” de que los hombres que nos precedieron han fallado y nuestras respectivas posibilidades de naufragio. El “presente” es en este sentido siempre advertencia, reconocimiento del error, y seríamos ingenuos si no tomáramos tal advertencia con la debida seriedad.<sup>139</sup> Strauss se pregunta en este punto cuál es esa experiencia histórica del fracaso y el error y si es propia solo de nuestro “presente”. Sócrates la habría planteado, de manera confusa, en su propia ignorancia, y Platón la habría conducido a la imagen de la caverna. Es esta, podríamos decir, la expresión original sobre la “experiencia histórica” del error, o en términos más clásicos, sobre las dificultades u obstáculos del filosofar. En el marco del mito platónico, se tratan de dificultades “naturales” dadas a nuestra condición de seres con alma y cuerpo.<sup>140</sup>

La cuestión ahora es si aquellas dificultades naturales pueden agravarse por factores no directamente relacionables a nuestra condición de seres humanos. El ejemplo que utiliza Strauss repetidamente, tanto en este texto como en el de 1932 y en *Filosofía y ley*, es la enumeración maimonídea sobre las cuestiones que hacen reinar la perplejidad. En un pasaje enredado de la *Guía* que Strauss simplifica, Maimónides sigue a Alejandro de Afrodiasias en las tres dificultades “naturales”: la vanidad, la obscuridad del objeto en cuestión y la ignorancia o impericia. Pero, continúa, “Hoy día se aduce una cuarta causa, no mencionada por él [Alejandro] porque a la sazón no existía, y es: la costumbre y educación [...] respecto a textos que son objetos de veneración y creencia, cuyo sentido literal sugiere la corporeidad

---

<sup>138</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, §27, §35.

<sup>139</sup> Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, 21-4.

<sup>140</sup> En sentido estricto, es comparar o formarse un modelo (ἀπεικασον) de nuestra “naturaleza” (φύσιν) y educación (παιδείας) y carencia de educación (ἀπαιδευσίας). La interpretación straussiana sobre las dificultades “naturales” debe entenderse con cuidado, pues la *paideia* es formada también por *nomos*, y la caverna platónica, por tanto, trata sobre las dificultades también políticas –y por lo tanto llenas de convención– para el filosofar. El que estas dificultades sean “naturales” no significa que estén escindidas de las convenciones, sino que se interrelacionan de forma, por decirlo así, “natural”: *physis* y *paideia*. Platón, *Rep.* 514a. Para la versión en griego, *vid. Republic*, trad. Paul Shorey, 2 vols. (G.B.: William Heinemann LTD, 1930-1935).

de Dios, y fantasías, huera de verdad, que se han formulado a modo de alegorías y enigmas”.<sup>141</sup> En otras palabras, la tradición fundada en la Revelación ha traído obstáculos al filosofar que no se encontraban dentro de las antiguas dificultades naturales.

A lo largo de nuestro planteamiento se ha dejado entrever que la “segunda caverna” es un término de distinción para la querella entre antiguos y modernos. Sin embargo, la pertinencia de este texto reside en mostrarnos que el corte no es simple ni rígido: la segunda caverna, las dificultades artificiales del filosofar, son puestas en escena por primera vez por la tradición bíblica. En este sentido la interpretación sobre la empresa moderna cambia de forma radical: su pretensión es precisamente recuperar el suelo de las dificultades naturales clásicas mediante la eliminación de las dificultades artificiales, la tradición, el dogma y la creencia; o, en otras palabras, mediante la lucha contra los *prejuicios*. “La Ilustración quiere así reestablecer la libertad griega”.<sup>142</sup> Su problema reside, sin embargo, en que su lucha gana la libertad de la respuesta pero no de la pregunta; “solo la libertad del No en lugar del tradicional Sí (Mortalidad vs inmortalidad, azar vs providencia, ateísmo vs teísmo, pasión vs razón)”. Como ya hemos señalado respecto a *Philosophie und Gesetz*, el argumento straussiano evidencia que la lucha ilustrada contra los dogmas no puede sino insertarse dentro de los mismos dogmas: caridad, internalización de las facultades de Dios como redención, progreso, etc. La conclusión de Strauss es, pues, que “desde la Ilustración, cada generación, *generalmente*, ha reaccionado a la generación anterior sin cuestionar sus fundamentos”.

De la misma manera que en *Filosofía y ley*, nuestro problema se expresa por la obscuridad que ha traído no tanto la disputa contra la tradición, sino nuestro enredo con la tradición. La apertura o disipación más radical que enfrentamos es la del rechazo *total* de la tradición: no solo algunas de sus respuestas, teorías o momentos, sino sus pilares mismos. Se trata de la destrucción nietzscheana de los profetas y de Sócrates-Platón. “La adhesión de Nietzsche a los reyes en contra de los profetas, a los sofistas en contra de Platón –Jesús no solo no es Dios, tampoco un charlatán, tampoco un genio, sino un idiota. El rechazo de Θεωρεῖν y de “bueno-malo”–:

---

<sup>141</sup> Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. David Gonzalo (Madrid: Trotta, 1994), I.31. Cfr. asimismo Zuckert, *Postmodern Platos*, 191n56.

<sup>142</sup> Strauss, “Religiöse Lage der Gegenwart”, GS2, 387. Vid. “Die geistige...”, 454-6. Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, 19.

Nietzsche el *último* ilustrador (*Nietzsche der letzte Aufklärer*)".<sup>143</sup> Ante esta completa carencia de orientación, "debemos comenzar *completamente* desde el principio".

No obstante, al mismo tiempo, no podemos comenzar de forma natural desde el principio, pues nuestra caverna está muy por debajo de la caverna platónica debido a nuestra tradición y nuestra destrucción de la misma. Si tan solo nos interesáramos, sin embargo, por nuestra "situación actual", no haríamos más que describir los muros y recovecos del interior de nuestra caverna. Nuestra única posibilidad de comenzar desde el principio es, por decirlo así, indirecta, de ahí que el papel de la lectura de "libros viejos" se haga fundamental;<sup>144</sup> la solución straussiana, como ya he indicado, se trata del propedéutico, el recuerdo o la anamnesis de la filosofía clásica.

Ante este panorama no podemos evitar traer a cuenta de nuevo la crítica de Rosen: ¿no es incoherente afirmar que hay un suelo natural al cual solo se puede acceder por medios innaturales?<sup>145</sup> Me parece que los elementos para responder esta pregunta han sido esbozados con suficiencia: entre los polos de "esencialismo" e "historicismo", por llamarlos de alguna manera, la anamnesis straussiana de la

---

<sup>143</sup> GS2, 389. *Vid.* 461. Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. Vermal Juan, vol. 2 (Barcelona: Destino, 2000), 96-9: "Podría ser incluso, que con la interpretación nietzscheana de la metafísica desde el pensamiento del valor se 'comprendiera mejor' a la metafísica anterior de lo que ella misma podía comprenderse, en la medida en que sólo esa interpretación le concedería la palabra para decir lo que había querido pero aún no había podido decir". Esto no sería posible si nos quedáramos en la posición "historicista" de cortos alcances, la cual Heidegger acepta solo provisionalmente: "También nosotros tenemos que mirar e interpretar el pensar anterior desde el círculo visual de un pensar, el nuestro. Al igual que Nietzsche, al igual que Hegel, tampoco nosotros podemos salirnos de la historia y del 'tiempo' "; pero: "Seguiremos el camino de una meditación histórica, antes de desarrollar una 'filosofía de la historia'; quizás por ese camino esta última se vuelva por sí misma *superflua* [mis cursivas]. El camino que nos vemos obligados a recorrer lleva [...] en la dirección de demostrar que, *antes* de Nietzsche, el pensamiento del valor era y tenía que ser extraño a la metafísica, y que, sin embargo, su surgimiento fue preparado por la metafísica en la época anterior a Nietzsche".

<sup>144</sup> *Vid.* Strauss, "Besprechung von Julius Ebbinghaus", GS2.

<sup>145</sup> O un acercamiento que va por el lado opuesto, como el de Lefort, a saber, que la naturalidad de la experiencia (política) es inquebrantable por las condiciones históricas; en palabras de Hilb, "el propio Strauss, señala Lefort, sugiere que nada, ni siquiera la dominación de la ciencia moderna, que nos priva de la experiencia primordial de lo político, puede abolir nuestra 'disposición natural para juzgar'. Esto es, la recuperación de la capacidad de juzgar no tiene por qué exigir el retorno a Aristóteles, puesto que se alza sobre esta disposición natural de los hombres, en todos los tiempos", "Leyendo a Claude Lefort", en *Abismos de la Modernidad*, 233. La referencia es a Claude Lefort, "Trois notes sur Leo Strauss", en *Écrire à l'épreuve du politique* (París: Calmann-Lévy, 1992), 293. Efectivamente, como tantos otros, Lefort duda del propósito straussiano: "Pourquoi ce retour est-il jugé nécessaire ?".

filosofía clásica adquiere un sentido insólito, a saber, la identificación del suelo natural con un “momento histórico” que, en la marcha, termina por hacer de la situación histórica algo completamente irrelevante. Cuando Krüger, uno de los cuatro hombres que presuntamente compartía la posición straussiana sobre la segunda caverna, cuestiona la equivalencia entre antigüedad, natural y correcto, así como la validez de la analogía entre las cadenas platónicas y las cadenas modernas, Strauss expresa su idea en los términos más claros posibles: no hay contradicción entre decir que hay una base natural y decir que el baremo es la filosofía clásica, pues ambas son equivalentes: la filosofía clásica inquirió sobre el orden natural del ser humano; el que la posibilidad del filosofar se haya dado en las condiciones precisas de la Antigua Grecia es irrelevante al considerar la naturalidad de la pregunta y la respuesta. “Al filosofar, Sócrates *ya* no es un griego, sino un ser humano. La condición histórica para el surgimiento de la filosofía fue la decadencia del νόμος en la democracia: pero esta condición *histórica*, es, para empezar, tan arbitraria como cualquier otra condición”.<sup>146</sup>

### **3. Los abismos de la Modernidad**

La idea de comenzar completamente desde el principio, de hacer notar que la tradición moderna se ha estratificado en una asunción tras otra, de recuperar las preguntas por aquello que ha sido omitido, perdido u olvidado, son todas empresas que no pueden sino recordarnos a Heidegger. La relación entre Strauss y Heidegger es de difícil acceso; no solo el propio Strauss elogia a la vez que critica y condena al que fuera por un periodo muy corto su maestro,<sup>147</sup> sino que parece que su obra entera

---

<sup>146</sup> Strauss-Krüger, 17 de noviembre de 1932, GS3, 405. *Vid.* la misiva Krüger-Strauss del 4 de diciembre del mismo año: GS3, 411ss. “Con respecto a Sócrates, Platón y Aristóteles en tanto los clásicos del derecho natural, yo no afirmo, como un historicista, que hay por necesidad y esencialmente un momento absoluto en la historia. Digo meramente que ocurrió, en efecto, que la más clara exposición del problema fue dada por esa tríada prácticamente contemporánea –pudo haber sucedido en otro lugar y en otros tiempos, quizás así fue y nosotros simplemente no sabemos de ello”. Strauss, “Brief an Helmut Kuhn”, en GS4, 334.

<sup>147</sup> Ambos juicios presentes, por ejemplo, en su correspondencia con Kojève: “Con la excepción de Heidegger, no hay probablemente uno solo de nuestros contemporáneos que haya escrito un libro tan comprensivo y al mismo tiempo tan inteligente [en referencia a la *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. Andrés Martos (Madrid: Trotta, 2013) de Kojève]”, OT, 236. “La posición de Heidegger es el último refugio del nacionalismo”, 249. “Me alegra que finalmente alguien [i.e., Kojève] represente con inteligencia y pleno conocimiento la posición moderna [i.e., Kojève] –y sin la cobarde

fue impulsada originalmente por él y después se tejió como un diálogo casi siempre silencioso con las cuestiones que aquel levantara.

El retorno de Strauss a la filosofía política clásica, su interés en el giro socrático ante los filósofos de la naturaleza, su embarcación en la búsqueda de un marco natural y su *leitmotiv* de leer viejos tomos, pueden pues rastrearse hasta Heidegger o incluso Husserl. Hemos ya mencionado a Nietzsche y Heidegger junto a las consideraciones de una crítica total a la tradición, enfrentamiento posibilitado únicamente como clímax, destino, ocaso, radicalización o abismo de la Modernidad. En cuanto a Nietzsche, me parece que su impulso a un pensamiento *ahistórico* como antídoto del debilitamiento del hombre moderno por su obstinado estudio de la historia es buen ejemplo sobre su influencia en Strauss. No hay que olvidar que Strauss alguna vez expresaría su fuerte sujeción juvenil a Nietzsche: “debo decir de antemano que no soy de ninguna manera un conocedor de Nietzsche; solo puedo decir que entre mis 22 y 30 años Nietzsche me dominó y encantó tanto que creí todo lo que entendía sobre él”.<sup>148</sup>

Así pues, el retorno nietzscheano a un pensamiento vital que reconoce y tiene instinto para lo grande, que ríe y desdeña lo pasajero y particular, que, en contraposición a los modernos, se explica mediante la lucha contra su propia época en lugar de su adherencia a ella, es en cierto modo un impulso que comparte Strauss.<sup>149</sup> El abismo al que se asoma la Modernidad requiere espabilarnos; el peligro

---

vaguedad de Heidegger”, OT, 244. “¿Ya viste los *Holzwege* de Heidegger? De lo más interesante, mucho es sobresaliente, y en su totalidad malo: el más extremo historicismo”, 250. En una conferencia que replica el motivo husserliano de una ciencia rigurosa, Strauss dedica también importantes reflexiones en torno a Heidegger: “El existencialismo es un ‘movimiento’ que, como todos los movimientos de su tipo, tiene una periferia blanda y un centro duro. Ese centro es el pensamiento de Heidegger. [...] Por lo que alcanzo a ver, él opina que ninguno de sus críticos y ninguno de sus seguidores lo ha comprendido adecuadamente. Creo que está en lo cierto, porque, ¿acaso no pasa lo mismo, en mayor o menor medida, con todos los pensadores sobresalientes?”, “Philosophy as Rigorous...”, en SPPP, 30 [50].

<sup>148</sup> Strauss-Löwith, 23 de junio de 1935, GS3, 648. Nótese que ser “dominado” por un filósofo durante ocho años, y especialmente en los años juveniles, no es propio de alguien que “de ninguna manera [es] conocedor de Nietzsche”.

<sup>149</sup> “Tampoco debe callarse en mi descargo que las experiencias que en mí han provocado estas torturantes sensaciones las he sacado casi siempre de mí mismo y solamente para comparar me he servido de experiencias ajenas, y que sólo en cuanto pupilo de tiempos más antiguos, en particular de la Antigüedad griega, he llegado a tener experiencias tan intempestivas en tanto que soy hijo de la época actual. Este punto tengo, por lo menos, derecho a concedérmelo por mi profesión de filólogo clásico: pues no sé qué sentido podría tener la filología clásica en nuestra época, si no es el de –obrar

de la inhumanidad o de los últimos hombres requiere un espíritu de Zaratustra. Sin embargo, mientras para Nietzsche la historia ha de servir a la vida y a la proyección de un futuro nuevo, para Strauss la “historización de la filosofía” tiene el propósito de reabrir viejos problemas presuntamente zanjados y no en modo alguno una profetización del futuro (en este sentido no es *esperanzador*)<sup>150</sup>; lleva consigo la motivación de recuperar el sentido común en lugar de por fin aniquilarlo.

Efectivamente Nietzsche descubre un suelo cuya naturaleza es, si se nos permite, más “natural” que el del pensamiento bíblico o moderno, los cuales abandonaron este por debilidad o por la construcción de un largo error.<sup>151</sup> Esa especie de retorno que al mismo tiempo es un proyecto del futuro, aunado a su radical “ruptura” con el pensamiento moderno (fundamentalmente cristiano), revela para Strauss las condiciones y posibilidades de la filosofía con Nietzsche y después de Nietzsche:

La “filosofía moderna” solo es posible mientras la fe bíblica no se haya sacudido en sus fundamentos. Pero desde y a través de N[ietzsche] este es el caso. [...] Usted encontrará que en el propio ideal de N. hay suficiente “cristianismo secularizado” para llevarme *ad absurdum*. [...] Yo creo más bien que N. nunca se deshizo de ciertas “tendencias de pensamiento” porque, después de haber derribado los pilares del mundo europeo, y haber descubierto la ὕλη de este mundo, es decir, después de haber optado, “con odio y aliento” [*in einem Hass und Atem*] por Homero y Pericles en contra de Sócrates-Platón, y por los reyes israelitas-judíos en contra de los profetas (o en contra de Jesús y Pablo); en otras palabras, después de haber redescubierto el ideal “natural” de la humanidad – el ideal de la ἀνδρεία –, no procedió a la crítica de descreimiento (*ungläubigen*) de este ideal. N. ha retrocedido *detrás* de la filosofía, y al mismo tiempo se ha

---

de una manera intempestiva– es decir, contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y a favor, así lo espero, de un tiempo futuro”. Nietzsche, Prólogo a “De la utilidad y los...” (segunda intempestiva), 706; *vid.*, 734.

<sup>150</sup> “La posibilidad de sobrepasar y superar todos los tipos humanos previos se revela, en el presente, no tanto porque este sea superior a todas las épocas pasadas, sino porque es *el momento de mayor peligro* y, principalmente por esta razón, *el de mayor esperanza*”, Strauss, SPPP, 33 [54]. Las cursivas son mías. Strauss tiene de manera clara y cercana los peligros que acompañan el derrumbe del proyecto moderno. Comparte, pues, con muchos otros alemanes de la época el desdén por el liberalismo, el comunismo, el “fin” del hombre, el fin de la posibilidad de la excelencia humana, etc.; pero al mismo tiempo está consciente de que fue precisamente esta la base intelectual que acompañó al nacionalsocialismo alemán. Una lectura de “German Nihilism”, ed. David Janssens y Daniel Tanguay, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 26, núm. 3 (1999): 353–78, y de “The Living Issues” debe precavernos de una rápida asimiliación de Strauss con estas desesperadas esperanzas. Cfr. el tercer cap. de Burns, *op. cit.*

<sup>151</sup> Cfr. Nietzsche, “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, en *El ocaso de los ídolos*.



declarado en favor de [*hat sich bekannt zu*] la filosofía. [...] Esta vacilación, esta falta fundamental de claridad, solo podría superarse avanzando hacia la filosofía platónica.<sup>152</sup>

El valor, la osadía, la virilidad monumental de la Grecia Antigua en la que Nietzsche encontró sus impulsos debe ser también cuestionada. Esta es para Strauss la necesidad de avanzar a través de Platón. El ideal “natural” debe ser puesto en cuestión desde un marco también natural, de ahí que Strauss termine la citada misiva a Krüger diciendo, “me parece que la filosofía moderna, llevada a su *fin*, conduce al punto donde Sócrates *comienza*. La filosofía moderna se muestra así como una violenta ‘destrucción (*Destruktion*) de la tradición’, pero no como un ‘progreso’”.<sup>153</sup> En este punto vemos de nuevo con claridad la decisiva influencia de Heidegger, quien efectivamente habría preparado el terreno para una *Destruktion* de la tradición: “(*Destruktion* no es algo tan malo como destrucción. Significa echar abajo, lo opuesto a construcción). [Heidegger] intentaba desarraigar la filosofía griega, especialmente a Aristóteles, pero eso suponía dejar al descubierto sus raíces, dejarlas al descubierto de modo que mostrara como era la filosofía griega por sí misma y no como aparecía a la luz de la tradición o de la filosofía moderna”.<sup>154</sup>

Esta rápida descripción, como de un paisaje en movimiento, tiene únicamente el fin de conducirnos a una última mirada sobre el retorno de Strauss a la filosofía clásica, específicamente, a los abismos modernos que hacen necesaria la nueva embarcación. Son los primeros años de la década de 1930 donde hemos situado las últimas consideraciones (las cartas a Krüger, la imagen de la segunda caverna, la “situación religiosa del presente”, la navegación por aguas ilustradas en su confrontación con la ortodoxia medieval, la cruzada contra el dogma y los prejuicios, etc.) y donde también se gesta la redacción del libro sobre Hobbes en el cual Strauss incluyera en cierto manuscrito una especie de agradecimiento a Heidegger por haber hecho posible la exhibición de lo “perdido” u “omitido” (*versäumt*) en la ruptura moderna.<sup>155</sup> El apoyo en la labor de Heidegger es evidente.

---

<sup>152</sup> Strauss-Krüger, 12 de diciembre de 1932, GS3, 414-5.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 415.

<sup>154</sup> Strauss, “A Giving of Accounts”, JPCM, 462 [164].

<sup>155</sup> En un manuscrito (1931/2) de PPH, Strauss afirma que “Hobbes *pierde/omite* (*versäumt*) la pregunta sin la cual la ciencia política no puede ser ciencia. No comienza con la pregunta: ¿cuál es el orden correcto para la vida humana en común?, o con la pregunta equivalente: τί ἐστὶν ἀρετή”. Leo Strauss

El origen de esta influencia se encuentra en los cursos que Heidegger impartiera en 1922 sobre Aristóteles, específicamente sobre los primeros capítulos de *Metafísica* A. Por boca del propio Strauss sabemos la gran importancia que este curso de Friburgo tuvo en él y la que tendrían también otros cursos unos tres años después, ahora en Marburgo, para Jacob Klein. Parece que es en este contexto donde el retorno cobra vida: “A Klein le atraía más el Aristóteles que Heidegger había sacado a la luz y a la vida que la propia filosofía de Heidegger. Más tarde Klein me convenció de dos cosas. Primero, de que, *filosóficamente*, lo único necesario es un retorno, o redescubrimiento, de la filosofía clásica”.<sup>156</sup> La posibilidad de acceder con una

---

Papers, Box 10, Folder 5. Department of Special Collections, University of Chicago Library, p. 49. Citado por Meier en su “Vorwort” a GS3, xix. Como Meier indica, la idea está en plena conexión con una sentencia característica de NRH (167 [208]), a saber, que Hobbes “aceptaba confiado la visión de que la filosofía política o la ciencia política es posible o necesaria”. En la palabra *versäumt* del manuscrito referido, Strauss introduce una nota al pie: “Le debemos esta expresión a Heidegger; *vid. Sein und Zeit* I, pp. 24, 89 ss. La idea de Heidegger de la ‘*Destruktion der Tradition*’ hizo posible la investigación realizada en este párrafo y los anteriores”. La alusión es al famoso §6 de *Ser y tiempo* sobre la *Destruktion* de la historia de la ontología y al §19 y su presentación sobre la exégesis del mundo en Descartes. Con toda probabilidad, Strauss se refiere a la oración heideggeriana sobre “la omisión (*Versäumnis*) de la pregunta por el ser en general”, la cual es “omitida” o “perdida” de nuevo por Descartes y por Kant.

<sup>156</sup> Strauss, “A Giving of Accounts”, JPCM, 462 [164]. Las cursivas son mías. Cfr. “An Unspoken Prologue”, en JPCM. El curso de Heidegger de 1922 al que nos referimos ha sido publicado en el tomo 62 de la *Gesamtausgabe. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, ed. G. von Neumann, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005) (=GA 62). La única traducción al español con la que contamos es la del “Informe Natorp”, un escrito donde Heidegger sintetiza sus ideas de los cursos para ofrecerlo como muestra en su solicitud de profesor titular en Gotinga: Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, [Informe Natorp]*, trad. Jesús Escudero (Madrid: Trotta, 2002). Ángel Xolocotzi y Jean Orejarena han traducido los apuntes de Oscar Becker, “Seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922/23” (probablemente se tratan de los mismos cursos que Strauss tomara), en Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, y Jean Orejarena, eds., *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de M. Heidegger y E. Husserl* (Buenos Aires: Biblos, 2022). Paul Wilford, “An Introduction to Klein’s Response to Heidegger: A Reading of ‘Aristotle, an Introduction’”, en Maher y Romiti, *op. cit.*, localiza el primer curso que Klein tomó de Heidegger en 1924 (se trataría de *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18). En el epílogo de GA 62, 422, Neumann, el editor, afirma lo siguiente en referencia al curso de las *Interpretationen*: “También hay que mencionar a Karl Löwith, uno de los estudiantes más conocidos de Heidegger, y a Bruno Strauss, que quedó muy impresionado con el curso e informó sobre este en Marburgo”. La referencia a “Bruno” Strauss es errónea al sustentarse en una misiva de Natorp a Husserl (30 de octubre de 1932): “Nosotros, tanto Hartmann como yo, hemos leído el extracto [el “Anzeige der hermeneutischen Situation” o “Informe Natorp”] de Heidegger con el mayor interés y encontramos en él exactamente lo que podíamos esperar de sus comunicaciones anteriores (como las de uno de

mirada inusitada a la filosofía clásica, a su “naturalidad” práctica, al suelo de experiencia que nutriera los primeros esfuerzos filosóficos de Aristóteles antes de que la *theoría* antigua cobrara un estatuto de independencia, olvido y omisión de las raíces pre-teoréticas del interés filosófico, esto es, pues, lo que encuentran los estudiantes del joven Heidegger.<sup>157</sup>

Por otro lado, sin embargo, aquello que para Heidegger consiste en *Destruktion* de la tradición, para Strauss significará eventualmente la posibilidad de abrirse paso, como ya he mencionado, en la *Wiedergewinnung des natürlichen Horizonts*, en volver a ganar o recuperar el horizonte natural. Esta es la diferencia que mantiene a Heidegger y a Strauss en una fundamental distancia y que ha pasado a los intérpretes del segundo como una franca oposición: mientras Strauss intentaría recuperar el marco natural e inmutable de la filosofía política antigua, Heidegger nos sumergiría en un “historicismo radical”; mientras el “círculo hermenéutico” en Strauss termina por dirigirnos a la anamnesis platónica, el de Heidegger está atado a la existencia y por lo tanto a la finitud y contingencia. En pocas palabras, mientras para Strauss la salida de la caverna es una estrella polar del ejercicio filosófico, para Heidegger no será sino el primer pilar de la metafísica y del olvido del ser.<sup>158</sup>

---

nuestros estudiantes de Marburgo que lo había escuchado, el Sr. Strauss de Kirchhain)”, Husserl, *Husserliana Dok III/5: Briefwechsel: Neukantianer* (Dordrecht: Kluwer, 1994), 161. El editor refiere a Bruno Strauss, si bien el Strauss que es de Kirchhain es Leo Strauss. Estos errores, pasados de la correspondencia de Husserl a la edición de la GA 62 de Heidegger son apuntados brevemente por Minkov, *op. cit.*, 177, n25. Advierto, por último, que la idea de que lo único necesario es un retorno a la filosofía clásica no carece de problemas. El texto “A Giving of Accounts”, editado por el propio Strauss, presenta algunas ironías no carentes de importancia; v.g. que Klein reconozca que “no eran [sus] preguntas” aquellas de Dios y la política, que Strauss sugiera que el *leitmotiv* de la *querelle* provenga no tanto de él como de su amigo Klein y que el “redescubrimiento del exoterismo” a partir de la inmersión de Strauss en los pensadores islámicos sea respondida por Klein con un “Hemos redescubierto el exoterismo” (las cursivas son mías). Estos matices fundamentales fueron expuestos por el Dr. Heinrich Meier en su curso sobre los “textos autobiográficos” de Strauss en la Universidad de Múnich, semestre de invierno, 2023-2024. Cfr. el apartado del último capítulo de este trabajo titulado “El problema teológico político”.

<sup>157</sup> Me permito referir a un artículo donde he tratado estos problemas exclusivamente desde la mirada heideggeriana, abordada principalmente a partir de su tesis de habilitación, la discusión con los neokantianos y otros cursos relevantes publicados como *Problemas fundamentales de fenomenología* (1919/1929), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, el *Informe Natorp*, etc.: Diego Vega, “La θεωρία, lo teorético (theoretisch) y lo pre-teorético (vortheoretisch) en el joven Heidegger”, *Open Insight* 11, núm. 23 (2020): 103–36.

<sup>158</sup> Vid. el curso que Heidegger dedicó en 1931/1932 al análisis del mito de la caverna en *De la esencia de la verdad*, trad. Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2007) (=GA 34): “Quien ascendiera fuera de la

Rodrigo Chacón, quien ha puesto bastante atención a la relación Heidegger-Strauss, especialmente en la década de 1920, resume a mi juicio de manera definitiva el punto de quiebre:

Heidegger es un guía pobre (por decir lo menos) para comprender el horizonte ético-político del pensamiento antiguo. No solo desatendió la matriz interhumana o política de la vida humana –particularmente el discurso ordinario sobre lo justo y lo injusto– en tanto la fuente de cualquier comprensión posible de lo correcto o lo bueno. También parece haber malentendido la motivación básica detrás de la búsqueda antigua de lo eternamente presente, incluyendo lo eternamente correcto o bueno. Este no fue un prejuicio ontoteológico, sino una respuesta al problema fundamental sobre el origen de todas las cosas, incluyendo el ser y el hombre. En contra de la afirmación de Heidegger de que el ser es abismal o carente de fundamento, y por lo tanto fundamentalmente inexplicable, los filósofos clásicos entendieron que el conocimiento en sentido estricto *presupone* un suelo permanente o la existencia de “primeras cosas”. Lejos de afirmar ciegamente tales cosas –esto es, cosas divinas–, Platón y Aristóteles demandaron una demostración de ellas. Así, Strauss hizo posible un retorno al pensamiento antiguo al suspender, en efecto, la objeción más fundamental de Heidegger de acuerdo a la cual el pensamiento antiguo permaneció atado dogmáticamente a una comprensión del ser como presencia eterna.<sup>159</sup>

Como me parece que puede ya colegirse, las grandes preguntas, las preguntas fundamentales sobre el ejercicio de la filosofía, sobre su posibilidad misma se juegan en la confrontación con Heidegger. De ahí que pueda incluso decirse que sin comprender la motivación heideggeriana inicial en Strauss y su intento de

---

caverna sólo para perderse exclusivamente en el ‘resplandecer’ de las ideas, no las entendería verdaderamente, es decir, no las entendería como lo que deja pasar, lo que desbloquea lo ente, lo que lo arranca del ocultamiento, como el *engendrar vislumbrando* que supera el ocultamiento. Se limitaría a reducir las ideas mismas a un ente, a un estrato superior de lo ente. El desencubrimiento no *sucedría* en absoluto”, 94. Heidegger apunta a la ambigüedad fundamental de Platón donde las ideas cobran por primera vez el lugar del des-ocultamiento sin más referencia al ocultamiento mismo; o en otras palabras, el momento fundacional de la metafísica donde lo oculto de la *alétheia* es olvidado y deviene pura positividad. En el segundo capítulo de Zuckert, *op. cit.*, dedicado a Heidegger, si bien la autora no traza ahí aún los paralelismos entre Strauss y el de la Selva Negra, el lector podrá asimilarlos fácilmente: el recorrido de Aristóteles hacia Platón, de Platón hacia la historia de la filosofía, de Platón hasta Nietzsche, de la filosofía clásica como fundación del problema entero de la tradición filosófica occidental.

<sup>159</sup> “Philosophy as Awareness of Fundamental Problems, or Leo Strauss’s Debt to Heidegger’s Aristotle”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 44, núm. 3 (2018), 375.

responder, ir más allá o abrirse paso por la *Destruktion* de Heidegger, el acercamiento a su vasta obra de “comentarista” es estéril. “Se puede proponer que el socratismo de Strauss es una forma de comprometerse con la pregunta del ser a través de la examinación del modo humano de ser en tanto político. En cuanto tal, pertenece a la sucesión del acercamiento de Heidegger a la pregunta del ser a través del análisis del modo humano de ser en el mundo”.<sup>160</sup> En otras palabras, el problema inicial por el que hemos transitado respecto al todo, su acceso y su asunción corre de forma paralela a la preocupación heideggeriana por el ser. Esta es, sin embargo, una tesis preliminar o apenas un punto de partida. De ahí, me parece, que sea posible ir por detrás del Strauss “americano” hasta sus muy juveniles aproximaciones a Heidegger, las raíces pre-teoréticas, el “mundo de vida” husserliano, etc.<sup>161</sup> De ahí también que la cita anterior sobre el punto fundamental de quiebre entre Strauss y Heidegger sea para Chacón *preliminar*: en realidad, su respuesta última es que el *acceso al horizonte natural* desde el cual reconocemos las cosas como lo que son no difiere en lo esencial del horizonte investigado por Heidegger; las tesis, según Chacón, del “historicismo radical” y de la “filosofía política socrática” convergen: “el todo no es todo sin el hombre”.<sup>162</sup> El todo de la naturaleza presupone nuestro acceso a ella; la refutación heideggeriana del dualismo entre realismo e idealismo no difiere de la refutación socrática.<sup>163</sup>

Pero esta es, a mi juicio, una tesis arriesgada. Indicio de ello es que Chacón vea en este planteamiento algo similar a los giros kuhnianos de paradigmas.<sup>164</sup> Me parece

---

<sup>160</sup> Velkley, *op. cit.*, 8.

<sup>161</sup> Además del ya citado “Heidegger” y “Philosophy as Awareness”, Chacón ha tratado en otros artículos estos problemas: “Strauss and Husserl”, *Idealistic Studies* 44, núm. 2-3 (2014): 281-95; “Reading Strauss from the Start: On the Heideggerian Origins of ‘Political Philosophy’”, *European Journal of Political Theory* 9, núm. 3 (2010): 287-307; “Between Conservatism and Utopia, or, Leo Strauss’s Quest for a Nonpolitical Foundation of the Political”, *Ética & Política* 21, núm. 3 (2019): 93-114; y su tesis doctoral: “German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss” (tesis doctoral, New School, 2009).

<sup>162</sup> Strauss, “Plato”, en HPP, 77 [85].

<sup>163</sup> *Vid.* Heidegger, *Sein und Zeit*, §43 y §44. La difícil cuestión va a dar a la coincidencia o discrepancia entre Strauss y Heidegger sobre la finitud o infinitud del hombre y, de modo paralelo, la finitud o infinitud de la naturaleza. La conferencia de Bruell, *op. cit.* muestra rápidamente la enorme complejidad de este tema.

<sup>164</sup> “Philosophy as Awareness”, 376. *Vid.* Thomas Kuhn, “Revolutions as Changes of World View”, en *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012), esp. 113: “Lo que un hombre ve depende tanto de aquello que ve como de lo que su experiencia visual-conceptual le ha enseñado a ver”.

que la respuesta straussiana a ello sería que los paradigmas kuhnianos son algo así como breves cambios de cadenas en la caverna, proyección de nuevas luces o hasta toma de protesta de distintos embaucadores; el discurso ordinario, las valoraciones populares, la experiencia política “natural” apunta más allá de la caverna, si bien acaso sea imposible trascenderla para todos aquellos que viven en una comunidad política.

Este breve paso por Heidegger tiene entonces una motivación más bien negativa: mostrar tan solo lo que no podemos y no queremos hacer. No *podemos* ahondar más en el problema de Heidegger debido, sustancialmente, a cuestiones metodológicas, ya que el planteamiento de estos asuntos sería de larguísimo alcance y requeriría concentrarse en problemas muy determinados que en modo alguno permiten un paso cauteloso por la lectura straussiana de la Modernidad. Tampoco podemos, en pocas palabras, porque Strauss simplemente no hizo más explícita su confrontación con Heidegger; aún más, porque los puntos que han de debatirse al abrir la cuestión tampoco fueron tratados por Strauss con detenimiento.<sup>165</sup> En una frase, no hay discusiones metafísicas-ontológicas en Strauss.<sup>166</sup> El esfuerzo realizado en la primera sección de este capítulo sobre el *Fedón* y el *Menón* ha intentado explicitar aquello que en Strauss aparece tan solo como enigmática mención. Puede inferirse fácilmente que el procedimiento a llevar a cabo en una confrontación con Heidegger requeriría de ese mismo esfuerzo llevado hasta sus últimas consecuencias.

Ahora bien, la razón por la que *no queremos* ahondar más en este problema refiere a la cuestión filosófica misma. Strauss se decantó por navegar en la “filosofía

---

<sup>165</sup> A diferencia de Strauss, el libro de Rosen, *The Question of Being* sí pretende ser una respuesta completa y exhaustiva a Heidegger; y, como se puede colegir de las menciones que hemos hecho de él en nuestro tratamiento del *Fedón*, los problemas son de una complejidad pasmosa. Por otra parte, el hecho de que Strauss no se haya ocupado de la naturaleza, del estudio de las cosas divinas, o sea, la metafísica u ontología, es un problema que ha intentado paliarse desde análisis muy sesudos que han de moverse, por decirlo así, por los finos hilos que Strauss apenas trazó; ejemplos de este tipo de investigación son el propio libro de Velkley, *op. cit.*, o el de Minkov, *op. cit.*

<sup>166</sup> Además de algunas menciones, alusiones y referencias de Strauss a Heidegger a lo largo de su obra y misivas, la tríada de textos-conferencias más importante es la siguiente: “The Problem of Socrates”, *op. cit.*; “German Nihilism” y “Existentialism”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, núm. 3 (1995): 303–19. A mi juicio, “Existentialism” es el texto que contiene las señales hacia las críticas más importantes que Strauss formularía explícitamente a Heidegger. Por otra parte, el que no haya tal discusión “ontológica” puede ser entendido como la manera alfaribiana de Strauss de acercarse a Platón: Alfarabi no discute, ni siquiera menciona, la “doctrina de las ideas” en su exposición de la filosofía platónica; *vid.* Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi (Glencoe: The Free Press of Glencoe, 1962).

política” y no en “las cosas divinas”; consideró que, de forma paralela a la segunda navegación socrática, la suya se trataba también de una recuperación del sentido común. A mi juicio, la ardua labor de los heideggerianos expresa por sí misma los riesgos de la *manía* presocrática de la que el propio Sócrates debía cuidarse de no querer perder la vista. En este sentido, por mucho que en Heidegger efectivamente se encuentren los impulsos straussianos de volver a los orígenes, no podemos nunca olvidar que, en *acción*, Strauss puso sus esfuerzos en comprender “las cosas humanas”, y, en consecuencia, *comprender* la gestación de su olvido en la Modernidad.

Si acaso podemos dar una señal que nos permita cerrar y avanzar, hay que decir, de nuevo siguiendo a Chacón, que “La atrevida aventura de Strauss fue reclamar la tierra que Heidegger descubrió pero se negó a explorar –y llamarla ‘filosofía política’ socrática”.<sup>167</sup> Lo mismo me parece que puede decirse sobre Husserl: por mucho que encontremos que la fenomenología husserliana motivó al joven Strauss en sus empresas, no podemos ignorar el juicio lapidario: “Strauss ya no es un filósofo”.<sup>168</sup> ¿Sería exagerado decir que Husserl habría emitido el mismo juicio sobre Sócrates en su segunda navegación, en su rechazo de ver las cosas directamente y tomar refugio en el discurso? El que Husserl o Heidegger no reconocieran en su investigación que la “vida tal como es vivida” o la “facticidad” apuntan a los marcos naturales del juicio humano sobre lo bueno y lo malo, lo correcto e incorrecto, o que en la experiencia ordinaria hay “restricciones sagradas”,<sup>169</sup> es pues lo que nos compele a estudiar a Strauss y su comprensión de la génesis y desarrollo de la Modernidad.

---

<sup>167</sup> “Reading Strauss from the Start”, 304.

<sup>168</sup> Misiva Husserl-Aron Gurwitsch, 1 de octubre de 1932, en *Husserliana Dok III/4: Briefwechsel: Die Freiburger Schuler* (Dordrecht: Kluwer, 1994), 110. Un poco antes, en la misma carta, Husserl se refiere a un “Dr. Strauss [...] que acaba de recibir una beca Rockefeller”, 108. Los editores confunden a Leo Strauss con Erwin Strauss; de nuevo, es Leo Strauss quien recibió esa beca para estudiar a Hobbes. El error es notado por Minkov, *vid. supra*, n159.

<sup>169</sup> “Ambas doctrinas [la de Hobbes y la de Hegel] entienden la sociedad humana partiendo del supuesto falso de que el hombre, como hombre, es pensable como un ser que carece de la conciencia de restricciones sagradas o como un ser que es guiado por el solo deseo de reconocimiento”, Strauss, OT, 192 [237]. *Vid.* NRH, 181-4 [221-4]. Ni siquiera es necesario ir tan lejos en las “restricciones sagradas” (una idea sospechosa en nuestra época), sino simplemente apuntar a que la pregunta *πῶς βιωτέον* –ya hemos aludido a ella– no es planteada por Husserl ni (al menos de forma correcta) por Heidegger como la cuestión inmediata para nosotros: “Strauss, sin embargo, cree tener una respuesta para Heidegger. La respuesta *comienza* con la pregunta de cómo se debe vivir. Strauss escribe que Löwith ‘sugiere la solución antigua cuando habla de la preocupación del hombre por el todo’. Pero

El que debemos poner atención a la capacidad humana de juzgar cuál es el modo de vida correcto, qué acciones son virtuosas o viciosas, o en términos generales juzgar qué es bueno o malo, nos conduce a alzar la vista de las particularidades sobre la relación Strauss-Heidegger, Husserl, Nietzsche u otros tantos, y ponerla más bien en el amplio panorama del problema: la crisis de la Modernidad.

Tal frase se ha convertido en moneda de cambio al grado de asumir encontrarnos en una separación decisiva del proyecto moderno. Pero aunque la asunción sea más o menos clara, su justificación es altamente problemática; hay incontables aproximaciones a esta crisis: si somos el clímax del proyecto moderno, si somos más bien su decadencia; si somos posmodernos o modernos radicales, si al fin nos sacudimos de las ilusiones universalistas, racionales u homogeneizadoras de la razón o si, por el contrario, nos es práctica y teóricamente imposible darles la espalda. La complejidad de tal situación provoca que sea sumamente difícil no decir más que obviedades, o peor aún, pretender decir algo nuevo afirmando lo que todos sabemos.

Así, entre crisis, decadencia, ocaso y otros tantos epítetos, tomamos prestado el que Claudia Hilb escogiera: abismos de la Modernidad.<sup>170</sup> Sin que ella misma explique su elección, me parece que los abismos sugieren que uno está obligado a asomarse hacia el fondo, o bien, que uno no quiere mirar hacia al fondo, aunque le sea imposible ignorarlo. No es en modo alguno un reto existencialista sobre atreverse a mirar al abismo con valor y osadía; el acento está en el propio abismo, no en nuestro valor de enfrentarlo. En otras palabras, queramos o no, la fuerza del abismo arrastra a espectadores curiosos, temerarios con resolución y hasta avestruces que, deseando olvidar, entierran la cabeza.

De este abismo del “fin” de la Modernidad, repito, caben múltiples descripciones, maneras de relatarlo y focos de atención. Resumo ahora simplemente algunos rasgos que me parecen valiosos para la inmersión que haremos en los siguientes capítulos

---

el todo no es nuestra primaria o primera preocupación: nuestro primario o primer interés es el de vivir correctamente (o vivir bien). Estas preguntas primarias pueden *conducirnos*, no obstante, a darnos cuenta del hecho de que la *eudaimonia* reside en la *theoria* [...] Nuestra meta final es ‘simplemente’ comprender nuestra situación, pero para darnos cuenta de que esta es nuestra meta final debemos comenzar examinando seriamente nuestras metas ordinarias”, Minkov, *op. cit.*, 9. Sobre la respuesta de Heidegger, cercana a Strauss, pero insatisfactoria, Minkov da algunas pistas en 184-5, n44.

<sup>170</sup> Hilb, *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Leo Strauss y Claude Lefort*.



sobre la génesis de la ruptura moderna y el estatuto que tiene para nosotros, en última instancia, la lectura crítica de Strauss sobre la Modernidad.

Quizás valga la pena comenzar con algunos fenómenos más cercanos a nosotros que al propio Strauss. Me refiero a nuestra época de los “pos” que, habiendo comenzado con la Posmodernidad, hoy se abre como abanico en “posantropocentrismo”, “poshumanismo”, “poscolonialismo”, entre algunos otros.<sup>171</sup> No nos interesan tanto sus planteamientos como la propia comprensión que tienen de sí mismos, esto es, la historia que cuentan sobre cómo ha llegado a ser necesaria una distancia fundamental del pensamiento moderno y un vuelco decisivo en nuestra comprensión de básicamente todos los problemas filosóficos, políticos y sociales. La reconstrucción histórica que realizan buena parte de estos planteamientos es generalmente superficial, pero, con todo, interesante dado su carácter esquemático, su carácter popular y su expresión de cómo suponen entenderse a sí mismas algunas de las críticas contemporáneas a la tradición. A grandes rasgos, se asume que el Humanismo es el origen de todos los terrores. Dependiendo el enfoque, el Humanismo se equipara llanamente a la Modernidad o, en cambio, se atribuye su influjo hasta los orígenes de la racionalidad occidental, es decir, los griegos. De cualquier forma se caracteriza por una confianza, no tanto ciega, sino perversa, en la razón, en su desarrollo teleológico y en el progreso que depara a la “Humanidad”. Sin embargo, esta razón –se denuncia a los cuatro vientos– es históricamente situada y estratégicamente conceptualizada:<sup>172</sup> le pertenece a unos pocos, especialmente a los varones y no a las mujeres, especialmente a los pueblos “civilizados” y no a las comunidades no europeizadas, especialmente al “hombre” y no al resto de la naturaleza o seres vivos. La razón, en sus orígenes, es violenta y discriminatoria.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Me refiero en lo siguiente a algunas consideraciones de Rosi Braidotti, feminista, poshumanista, propulsora de sujetos nómadas y del “monismo vitalista”: *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013); *Nomadic Subjects* (Nueva York: Columbia University Press, 2011); *Transpositions* (Cambridge: Polity Press, 2006); *Por una política afirmativa*, trad. Juan Gentile (Barcelona: Gedisa, 2018). Es interesante en todo caso que Zuckert (*Postmodern Platos*, 197-8) agrupe a Strauss como un pensador posmoderno –junto con Gadamer, Heidegger y Derrida– en tanto responde a la crisis de la Modernidad como crisis moral, i.e. crisis del juicio y del estándar.

<sup>172</sup> Vid. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. Cecilia Frost (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968), 9-10, 332-3.

<sup>173</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects*, 26, 32-43.

Así, en los años de la Guerra Fría y posteriores se abre paso por fin a una crítica radical, un cuestionamiento “nunca” antes hecho de la trayectoria del Humanismo y sus orígenes liberales; se abre paso a algo así como una filosofía de las minorías que contraataca a los macroproyectos de las filosofías universalistas, las cuales, se desenmascara, nada tienen de universal sino que se sustentan en la particularidad de un puñado de gente; se abre paso pues al feminismo, al pensamiento decolonial, microhistorias, multiculturalismo, etc.<sup>174</sup>

Strauss ciertamente no conoció el desarrollo de estos movimientos, los cuales más bien se estaban gestando en la crisis y tensión que él debió ver en su emigración a Estados Unidos, el régimen nazi y la posterior batalla de gigantes entre el mundo comunista y el capitalista. El resultado, no visto ya por Strauss, fue el de “mucho ruido y pocas nueces”: la deshumanización de lo humano dejó de ser vista en calidad de terror abismal y pasó, sencillamente, a asumirse; se asumió que entrábamos en una nueva época donde el concepto humano era cuestionable, y que la posibilidad misma de cuestionarlo nos brindaba el contento de ganar más libertad sobre lo que queremos ser; la filosofía dejó de verse intensamente presionada por alzarse como portavoz de la Humanidad y se colocó en más modestas tareas interdisciplinarias; todo ello, por supuesto, con la autocomplaciente conciencia de seguir sirviendo a la sociedad.

Por decirlo de otra manera, parece que las grandes y abismales cuestiones de inicios y mitades del siglo pasado arrojaron de su seno pequeñísimos engendros. La crítica que originalmente se dirigía al proyecto moderno-liberal y que debía conducir a un estadio final de la sociedad humana (marxismo), se vuelve criticada por sus propias premisas (la Unión Soviética) y con ella adquiere un carácter más extremo y de dimensiones cuasi-metafísicas: no es ya la lucha de una clase contra otra ni un desarrollo dialéctico, sino “la dominación del pensamiento de lo ente”.<sup>175</sup> Los diagnósticos titánicos se inauguran como una manera de dar cuenta sobre los problemas que la totalidad del pensamiento occidental ha traído consigo. Por valirme de una cita del propio Strauss, que a su vez cita a Heidegger, “ ‘América y

---

<sup>174</sup> Braidotti, Introducción a *The Posthuman*; Michel Foucault, Introducción a *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón (México: Siglo XXI, 2018).

<sup>175</sup> Una reconstrucción sesuda del problema de la Modernidad, su ocaso en el siglo XIX y XX bajo la bandera de “German Homesickness”, puede encontrarse en Robert Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Malden: Blackwell Publishers, 1999). Pippin aborda el problema en una multitud de aspectos que no se reducen a los filosóficos (v.g., el arte pictórico y la literatura), aunque su introducción al libro puede ser clarificadora para el asunto que nos concierne.

la Rusia Soviética son metafísicamente las mismas'. Lo que le es decisivo [a Heidegger] es que esta sociedad mundial es peor que una pesadilla. La llama 'la noche del mundo' [...] completa estabilidad y uniformidad sin importar si es traída por la compulsión de hierro o por jabonosa publicidad de la mercancía de la producción masiva".<sup>176</sup> Y sin embargo, de estas cuestiones abismales pasamos más bien a la fragmentación: pensamientos del *ars vivendi* o *lifestyle*, pensamiento de la diferencia contra la identidad, lucha vehemente, aunque fragmentaria, contra todo aquello que pudiera presentarse como estable; en fin, un pasmoso *laissez-faire*.<sup>177</sup>

En este sentido, por mucho que corifeos posmodernos afirmen que nos encontramos en un momento definitivamente distinto del que estuvieran pensadores como Arendt, Strauss, Heidegger e incluso Beauvoir o Foucault, y que por lo tanto la nuestra se trata de una época de la posmodernidad tardía, del antropoceno, del capitalismo posindustrial, etc.,<sup>178</sup> parece que nuestros problemas en el fondo siguen siendo los mismos a los que nos enfrentábamos desde Nietzsche, a saber, como lo encuentra Claudia Hilb en Arendt, que ya "nadie que esté en sus cabales puede creer que la moralidad va de suyo".<sup>179</sup>

De ahí pues que Hilb intente englobar en el pensamiento de Strauss, Arendt y Lefort algunas de las exploraciones más sesudas en torno a un "objeto de estudio", a saber, la honda preocupación por la carencia de parámetros con los cuales moverse en la vida contemporánea para pensar y actuar. Esa falta de baremos, de capacidad de juicio, se debe en buena medida –coinciden todos estos autores– a la destitución de los absolutos. Tal destitución se debe, al igual que en el breve esquema que plantean los "posmodernos tardíos", al paradójico suelo que fungió tanto como antecedente como consecuente de los totalitarismos del siglo pasado. Es antecedente en tanto condición del mismo: "Estoy perfectamente convencida de que toda la catástrofe totalitaria no se habría producido si la gente hubiera seguido creyendo en Dios, o mejor, en el infierno; es decir, si aún hubieran existido absolutos. No había

---

<sup>176</sup> Strauss, "Existentialism", 316.

<sup>177</sup> Sigo en esta reconstrucción del problema el excelente ensayo de Arturo Romero, "Espacios de la izquierda filosófica contemporánea: metafísica, fascismo y capitalismo. Reflexiones sobre el pensamiento francés contemporáneo y el neoliberalismo", en *La tradición de la filosofía política vista desde Latinoamérica*, ed. Claudia Tame y Fernando Huesca (Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2020).

<sup>178</sup> Braidotti, *Transpositions*, 25.

<sup>179</sup> Hannah Arendt, "Some questions of moral Philosophy", en *Responsibility and Judgement* (Nueva York: Schocken Books, 2003), 61, citado en Hilb, *Abismos de la Modernidad*, 12.

absolutos”.<sup>180</sup> Huelga decir que el acento de esta cita de Arendt se encuentra no en las bondades de la religión, sino en el fenómeno del criterio moral eventualmente aniquilado por la *hybris* moderna.

Con todo, en el caso de Arendt, este abismo permitirá una examinación al estilo de Strauss, esto es, *comenzar de nuevo en el principio*, lo cual se ve reflejado en sus investigaciones sobre la legitimación e instauración del poder, así como el completo cegamiento sobre estos problemas en el pensamiento y la acción contemporánea:

Citando a Pavel Kohout, quien advertía acerca del riesgo que significaría la sustitución del pensar por el razonamiento abstracto para el mundo humano, Arendt se pregunta en *Sobre la violencia* si ciertos hechos violentos –las revueltas en los guetos, la rebelión en los campus– no serían ‘los estertores de muerte de una facultad que la humanidad está a punto de perder’. En un mundo en que la acción ha sido desplazada del gobierno de los asuntos humanos, la violencia podría ser una última manifestación –políticamente estéril– de la más alta de las facultades humanas: la acción.<sup>181</sup>

Y aunque el problema es el mismo, no es nada claro que Strauss haya optado por este acercamiento. Al menos en su superficie, no la *acción* sino el filosofar será la facultad humana más alta.<sup>182</sup> Es un asunto de grandes magnitudes mostrar por qué esta es la superficie de la perspectiva de Strauss, quien a pesar de sugerir constantemente la superioridad de la *teoría* ante la *praxis*, mantiene su vista siempre puesta en “los asuntos humanos”. De cualquier forma, entendemos que el abismo moderno es el mismo y que en su carácter de abismo no está sujeto únicamente a la filosofía entendida como la discusión de un puñado de seres humanos en academias, sino que su presencia es alarmantemente cercana.

El carácter abismal de nuestros problemas arraigados fundamentalmente en el proyecto moderno despliega múltiples posibilidades de acercamientos –múltiples maneras de reaccionar, hacer frente, asomarse o esconderse del abismo–. Es cierto

---

<sup>180</sup> Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, en Melvyn Hill (ed.), *The Recovery of the Public World* (Nueva York: St. Martin’s Press, 1979), 313-4, citado en Hilb, “Hannah Arendt, Leo Strauss, Claude Lefort. Tres miradas sobre el abismo de la Modernidad”, en *Abismos de la Modernidad*, 252.

<sup>181</sup> Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, en *ibid.*, 36. La referencia es a Arendt, *On Violence* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1970), 83-4.

<sup>182</sup> El asunto Strauss-Arendt es tratado en toda su extensión en la tesis doctoral antes referida de Chacón, “German Sokrates”. Sobre la preeminencia de la *vita activa*, el libro clásico de Arendt es *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), *vid. esp.* 13 [*La condición humana*, trad. Ramón Gil (Buenos Aires: Paidós, 2003), 27].

que puede irse más allá, como lo hace Heidegger, y decir que no es propia de la Modernidad esta crisis sino del pensamiento racional inaugurado por Platón. Y aunque buena parte de este capítulo ha mostrado al menos las líneas centrales desde las cuales puede rebatirse aquella magna acusación, lo cierto es que una manera óptima de analizar el problema es acudiendo a la fuente misma de la Modernidad, a su ruptura filosófico-política con el pensamiento anterior. Pues tampoco es del todo claro qué hace a los fundadores fundadores y si la crisis de la Modernidad tardía fue accidental, inherente a su destino o incluso anticipada por los mismos inauguradores de la inicial ruptura:

Puede ser poco razonable culpar a los fundadores modernos tempranos del proyecto de dominación [de la naturaleza] por no anticipar la pérdida de dirección moderna-tardía debido precisamente al excesivo éxito de su empresa. Los fundadores serían aún menos culpables –no serían siquiera “fundadores”– si fueran los instrumentos de la providencia, historia u otras fuerzas impersonales. Pero no debemos tampoco pasar por alto una tercera posibilidad en la cual el proyecto de dominación declina por defectos o límites que los fundadores del proyecto anticiparon completamente, si no es que los planearon. En ese caso, si el proyecto se extravía o sigue su curso, tal exinación se debería no a una aplicación insuficiente de sus principios ni a un cálculo erróneo por parte de sus fundadores, sino a un tipo de obsolescencia incorporada, esperada e incluso con la cual se contara.<sup>183</sup>

El problema de “los fundadores” de la Modernidad y el desarrollo que esta toma con crisis esenciales que anteceden la nuestra encuentra su expresión clásica a modo de esquema en una famosa conferencia de Strauss titulada “Las tres olas de la Modernidad”. Sin embargo, debemos advertir, como nos enseña Meier, que hay una diferencia que “yace en el movimiento que va desde la historia de la filosofía hasta la intención del filósofo”,<sup>184</sup> y que, en este sentido, la esquematización que hace Strauss de las tres olas puede tentarnos a ver los problemas de una forma viciosa, a

---

<sup>183</sup> Daniel Doneson, Svetozar Minkov y Bernhardt Trout, Introduction, en Svetozar Minkov y Bernhardt Trout, eds., *Mastery of Nature* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2018), 7. Es interesante confrontar a este respecto el pasaje de Burns, *op. cit.*, 70-1, aunque no queda del todo claro si rebate o apoya esta posición. En todo caso, concibe (de la mano de *Philosophie und Gesetz*) que aquellos pensadores que hoy llamamos “ilustrados moderados”, y que solemos asociar con los fundadores mismos del proyecto moderno, fueron y son mucho más radicales que cualquier otra “revolucionaria” revisión de la Modernidad.

<sup>184</sup> Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, 172.

saber, desde la “aportación” o “contribución” de cada pensador en la historia; en otras palabras, de hegelianizar demasiado a Strauss<sup>185</sup> y con él nuestra propia comprensión de los problemas. Por el contrario, en cuanto a la “intención” del filósofo, debemos también seguir las sugerencias de Meier:

Quien apuesta todo a entender a un filósofo tal como él se entendió a sí mismo y, estudiándolo, se deja guiar por la máxima de que hay que hacer los mayores esfuerzos y tener el mayor esmero para descubrir si su obra contiene la verdad, deberá llegar al punto en que para él no existe ya diferencia entre si piensa sus propios pensamientos o los del filósofo, pues se mueve en un plano en que los argumentos se han puesto en primer lugar [...] [y] la cuestión hacia la que está orientado el pensamiento de ambos.<sup>186</sup>

Como fue anunciado desde la introducción, la imagen de las tres olas es útil en este trabajo especialmente en la medida en que brinda guía y sitúa el problema de la Modernidad en autores y momentos precisos. No lo es lo mismo estudiar a Maquiavelo y Hobbes simplemente como dos pensadores en los albores de la Modernidad que como *originadores* de un proyecto político-filosófico que determinaría incluso la “crisis” eventual del mismo. Tanto Machiavelli como Hobbes son insertados, ciertamente, en un movimiento de enlaces y “consecuencias históricas”. Pero no es suficiente con limitarnos al “esquema” histórico ni al “vuelo de pájaro”. Las tres olas de la Modernidad deben ser tomadas como exhortación, al menos para nosotros, a indagar cuidadosamente en sus protagonistas, a tirar del hilo que corre desde su importancia y rol decisivo en el desarrollo de la Modernidad hasta su más propia intención. Que ambos extremos del hilo sean o son escindibles, que la intención pueda ser comprendida y, sobre todo, juzgada sin juzgar también las enseñanzas y sin aprehender, además, la generalidad del proyecto moderno, es un asunto en el que nos debatiremos desde ahora hasta el final de este largo trabajo.

---

<sup>185</sup> Cfr. el apartado “Zeitdiagnose” en Pippin, “The Unavailability...”. Cfr. también la sobria manera en que Zuckert (*Postmodern Platos*, 119) entiende el problema: Hobbes y Maquiavelo tomaron “una decisión fundamental”, es decir, no sucumbieron a una necesidad lógica-histórica ni a una dispensación del ser. Esto no es incompatible con que la Modernidad se haya desarrollado como una serie de consecuencias lógicas de aquella decisión.

<sup>186</sup> Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, 173. Comprendiendo a Meier en este punto me parece que pueden disiparse algunas de las críticas que plantea Pippin sobre la lectura straussiana de Rousseau: Robert Pippin, “The Modern World of Leo Strauss”, *Political Theory* 20, núm. 3 (1992): 448–72.

La introducción de las tres olas se trata, por supuesto, de la crisis de la Modernidad.<sup>187</sup> Strauss la trae a cuenta a partir del famoso libro de Spengler, *La decadencia de Occidente*. En términos generales hemos ya señalado con suficiencia de qué trata esta decadencia, pero vale la pena enfatizar que Strauss considera que la incapacidad de juzgar sobre el bien y el mal es equivalente a la contundente negación de la posibilidad de la filosofía política; si antes se consideraba que esta era posible y necesaria –que era posible tener un estándar<sup>188</sup> para los juicios morales y que era necesario que la filosofía pensara sobre estos estándares–, hoy se dice que “fue un sueño, tal vez un sueño noble, pero un sueño al fin y al cabo”.<sup>189</sup> Strauss continuará con una breve justificación de la crisis y después con su esquema interpretativo, el cual podemos plasmar del siguiente modo:

*¿Hegelianismo? ¿Puede juzgarse la crisis de la “Modernidad”, es decir, de la vida de toda una cultura, según la crisis de un puñado de “intelectuales”?<sup>190</sup>* Parece que no, y sin embargo Strauss, sin acudir a un espíritu guiador de la historia, no considera que nuestro problema se trate de un problema de universidades: “La mayor parte de los grandes filósofos políticos no fueron profesores universitarios”.<sup>191</sup> La crisis de la razón no es pues un asunto delimitado a académicos. Si la razón y su poder son el motor de la cultura moderna, y la razón es hoy algo sumamente dudoso, la cultura moderna se vuelve cuestionable, es decir, carece de evidencia y se halla por tanto en crisis.

---

<sup>187</sup> Leo Strauss, “The Three Waves of Modernity”, en *An Introduction to Political Philosophy*, ed. Hilain Gildin (Michigan: Wayne State University Press, 1989) [“Las tres olas de la Modernidad”, trad. Luciano Noretto, en Claudia Hilb, ed., *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011)]. Cfr. un desarrollo parecido en la ya citada conferencia “Philosophy as Rigorous...”, en SPPP.

<sup>188</sup> Sobre el uso del término “estándar”, *vid.* las últimas páginas de Strauss, PPH. Vale la pena señalar que *estándar* parece provenir de *stand hard*, esto es, estar de pie firmemente.

<sup>189</sup> Strauss, “The Three Waves...”, 81 [52].

<sup>190</sup> *Vid.* Pippin, *Modernism as a...*, xvi-xvii: “Por supuesto, incluso si los profetas de la ‘Nueva Filosofía’, Bacon y Descartes, sus colegas políticos Maquiavelo y Hobbes, y sus eventuales heraldos del fracaso de tales profecías, Nietzsche y Heidegger, plantearon ellos mismos el ‘problema de la modernidad’ filosóficamente [...] sería ciertamente un error pretender que todo en la historia subsecuente de algún modo dependió de tales controversias filosóficas, que la cuestión de sostenibilidad o legitimación de la modernidad no es *nada* sino un ‘problema filosófico’, o que todo lo que ha de ser entendido sobre tal cambio revolucionario y sus críticos son argumentos que la justifican y la atacan. Nuevas rutas de comercio, invenciones...”.

<sup>191</sup> Strauss, “The Three Waves...”, 82 [52].

*Secularización.* No puede reducirse el pensamiento moderno a una secularización de la fe bíblica, pues con ello no se explica qué es y de qué manera sirve e impulsa aquello que se conserva de la fe bíblica. En otras palabras, no inquiriríamos sobre cuál es el aspecto positivo del proyecto moderno que se distancia decisivamente del premoderno.

*La unicidad del proyecto.* Ciertamente hay una multitud de versiones sobre la Modernidad; aún más, sería arbitrario decir que todo pensador moderno pensaba de manera “moderna”. Sin embargo, aquello que da unidad al proyecto moderno es su carácter disruptivo ante el pensamiento anterior, su enfrentamiento contra el pensamiento premoderno.<sup>192</sup> Esto significa que los fundadores estaban conscientes de esta ruptura y que, al interior de sus más profundas intenciones, decidieron hacer del quiebre un asunto explícito o no. Portavoz de la ruptura por excelencia, heraldo del cambio a conciencia, es por primera vez Hobbes.

*El verdadero originador y la primera ola.* Pero Hobbes más bien continúa la radical ruptura de Maquiavelo, si acaso con un lenguaje “más apaciguado”.<sup>193</sup> Hay que entender que el lenguaje apaciguado de Hobbes es al mismo tiempo un lenguaje vehemente o de mayor vehemencia que el de Maquiavelo. El inglés se nombra a sí mismo primer científico de lo político; el segundo nunca dice haber creado una ciencia tal. Sin embargo, Hobbes hace de este nuevo pensamiento una articulación que salva, de nuevo, la idea de justicia, soberanía, bien y mal (si bien desde una base radicalmente distinta a la clásica), mientras Machiavelli rechaza rotundamente apegar a aquellos viejos criterios.

*Las dos verdades descubiertas en la ruptura.* Maquiavelo vira de las fantasías y del “idealismo” de la filosofía política clásica hacia la verdad efectiva: no cómo deben vivir los hombres sino cómo de hecho viven. Pero también introduce un cambio aún más fundamental: fortuna es una mujer que se controla con la fuerza. A pesar del “idealismo” de los clásicos, estos consideraban al mismo tiempo que el mejor régimen dependería del azar o la fortuna; Maquiavelo ve en la práctica *imposibilidad* la más esperanzadora *dificultad*: la fortuna puede ser conquistada por un tipo de

---

<sup>192</sup> Cfr. *ibid.*, 5-6. Como hace notar desde el inicio Pippin, la ruptura de la ruptura, esto es, la reciente ruptura *contra* el pensamiento moderno, más que un rechazo puede ser entendida como una radicalización: “El gran problema de la Modernidad, previsto por una línea de pensadores que va desde Baudelaire hasta Nietzsche, fue que no había sido suficientemente moderna, que el agitado, perpetuamente auto-transformador, inestable, errante espíritu del modernismo tenía que ser afirmado mucho más honesta y consistentemente”.

<sup>193</sup> Strauss, “The Three Waves of Modernity”, 84 [54]. *Vid.* el prefacio a la traducción inglesa de PPH.



hombre sobresaliente. Aún más, el nuevo orden no sería únicamente posibilitado por un príncipe sobresaliente, sino que la naturaleza misma del pueblo, o sea del hombre en general, puede ser modificada esencialmente a conveniencia; el hombre es mucho más maleable de lo que habrían admitido los antiguos. Maquiavelo rechaza, en pocas palabras, la premisa compartida –aunque fuera por motivos radicalmente distintos– por Atenas y Jerusalén: el hombre se encuentra dentro de un orden que no puede ni debe cambiar.

*Mirar a lo bajo.* Es posible transformar al hombre y a la sociedad si se miran los hechos más básicos. La virtud, por lo tanto, no es externa a la república, sino que solo existe en aras de la república: la moralidad es sustancialmente dependiente de la sociedad política.

*Tecnificación.* No es un asunto de moralidad o educación de carácter lo que puede traer el orden social deseado, sino “instituciones con dientes”; en otras palabras, no importa si somos demonios con tal de que seamos demonios ilustrados. En las manos del hombre se encuentra la “buena organización del Estado”.<sup>194</sup>

*La ciencia natural moderna.* Maquiavelo antecede la revolución científica, lo cual implica que el rompimiento de la filosofía política moderna no es mera aplicación de un método extraño a los asuntos humanos. Con todo, la ciencia natural “completa” la revolución maquiavélica: no solo se deshace del azar y de la teleología antigua, sino que también su autocomprensión de ciencia cambia: no es receptiva sino productiva; puesto que el entendimiento humano posee sus propias leyes, su conocer es hacer: conquista de la naturaleza, alivio del estado “natural” y creatividad en lugar de imitación se convierten en las motivaciones abanderadas.

*La reinterpretación del derecho natural.* Con espíritu maquiavélico, Hobbes reconecta la antigua ley natural con la nueva motivación: la ley natural, independiente de la arbitrariedad humana, expresión de una jerarquía de fines, se transforma en “derecho”, esto es, el derecho de conservación. Este es previo a todo tipo de obligación o deber; no hay “restricciones sagradas”, la naturaleza colapsa en el derecho humano. De este punto se ramificará el acento económico en Locke y la idea general sobre acceder eventualmente a una justicia perfecta, paz y abundancia.

*La segunda ola: Rousseau.* La ola anterior de la Modernidad, su magno proyecto, llega a una crisis con Rousseau en dos aspectos: 1) su regreso a la virtud clásica en

---

<sup>194</sup> Strauss, “The Three Waves of Modernity”, 87 [56]. *Vid.* la idea de un Estado que se mantenga a sí mismo como “autómata” en Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia* (Ciudad de México: FCE, 2012), 6º principio.

oposición a la técnica y banalización de la cultura moderna: todos hablan de comercio, nadie de virtud. 2) Pero tal regreso no es posible por su adhesión fundamental al pensamiento de la primera ola: efectivamente hay un estado de naturaleza desprovisto de leyes, pero ninguno de los pensadores anteriores a Rousseau logró acceder a él.

*El sub-humano.* La razón del hombre es adquirida en un largo proceso de la cultura; el genuino hombre natural no es, sustancialmente, lo que consideramos un hombre.

*La preeminencia de la historia.* La historia toma el lugar de la naturaleza: si el hombre tiene fines intrínsecos, estos no son por naturaleza sino por historia; su racionalidad puede ser actualizada, moldeada y desarrollada hasta su cumplimiento.

*La preeminencia de la libertad.* Si el hombre en estado de naturaleza carece no solo ya de sociabilidad (como en Hobbes), sino incluso de racionalidad, la guía para sus acciones no se fundamenta en la naturaleza sino en la libertad: el hombre es un agente libre. Por ello, la institución de la sociedad ha de preservar esa libertad original mediante los recursos que sean necesarios: no porque sean “buenos”, sino porque son “para todos” “en igual medida”. Por lo tanto, no hay ley que trascienda la ley positiva: la ley positiva, la única que hay, equivale a la voluntad general.

*¿Qué se radicaliza?* Si el conflicto inicial de la primera ola era rebajar el deber ser mediante el ser, es decir, apelar a las pasiones bajas de los hombres que son más certeras que los ideales, en Rousseau la diferencia entre el deber ser y el ser colapsa: el deber ser equivale al ser, lo que la voluntad general establece es sencillamente lo que debe ser, “es buena porque es racional, y es racional porque es general”.<sup>195</sup> La ley moral, por lo tanto, pierde toda referencia a la naturaleza cósmica y humana; el hombre se libera finalmente de la naturaleza. Aunada a la historia –desarrollada en sentido estricto no por Rousseau, sino por sus seguidores Kant y Hegel–, la naturaleza humana es solo lo que ha sido hasta ahora, el resultado de su proceso histórico; en modo alguno brinda una guía de carácter permanente para el futuro.

---

<sup>195</sup> Strauss, “The Three Waves of Modernity”, 91 [60]. Por tomar solo un ejemplo que me parece significativo: “Por otra parte, en cualquier situación, un pueblo es siempre dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores; pues si le place causarse daño a sí mismo, ¿quién tiene derecho a impedirselo?”, Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, en Rousseau, trad. Consuelo Bergés (Madrid: Gredos, 2011), II.12.

*La otra línea de fuga.* Con todo, a pesar de la libertad garantizada en la sociedad gobernada por la voluntad general, la libertad original no es salvada; la voluntad general hace de la servidumbre ilegítima una servidumbre legítima, pero nada más.<sup>196</sup> Es esta la línea que no sigue ni Kant ni Hegel: para Rousseau la felicidad humana no se resuelve fundamentalmente mediante el contrato social, sino a través del regreso a la naturaleza caracterizada por la bondad simple de la vida o existencia –de la cual necesariamente se deriva el derecho de autoconservación, pues, si la vida misma no fuera buena, no querría ser preservada–. Se enfrenta pues la virtud del ciudadano con la bondad que no tiene sentido de la obligación, que es libre y autosuficiente.

*La tercera ola: Nietzsche.* La antinomia entre naturaleza (libertad genuina) y sociedad civil (libertad por contrato) llega a Nietzsche mediante la línea de fuga anterior. El sentimiento beato de la existencia en Rousseau toma la cara del terror y la angustia; no hay escape a la naturaleza, sino sentimiento trágico de la existencia histórica. Al igual que Rousseau, quien afirmaba ser el primero en comprender el problema del estado de naturaleza, Nietzsche afirma ser el primero en comprender la conciencia histórica –esa historia que media entre ambos filósofos–: no hay progreso racional de la historia, menos aún punto final y culminante. El llamado ahora se concentra en darnos cuenta de que detrás de todo ideal hay un proyecto humano, sobre todo, el proyecto de un *gran* espíritu humano que no es respaldado por la naturaleza, dios o la razón, sino por su voluntad.

*La transvaloración.* Si en Hegel hay cumbre de la historia, momento último de verdad, en Nietzsche también parece llegar la Humanidad a un punto de quiebre y por lo tanto a una verdad fundamental: nuestro reconocimiento de que detrás de todo ideal hay voluntad proyecta un futuro abismalmente nuevo, el de la transvaloración de todos los valores.

*¿Verdad o voluntad?* Podría preguntarse si el descubrimiento de Nietzsche y el proyecto de la transvaloración dan al fin con la verdad de las verdades o detrás de ellos hay solo la voluntad de su autor. Nietzsche parece tener que decantarse por la primera, pues, aun refiriendo esta verdad a una voluntad, es la voluntad más alta de todas, una voluntad con la que no podría vivir ningún hombre tal como han sido todos los hombres hasta ahora. La transvaloración es insoportable para todos

---

<sup>196</sup> Vid. la introducción de Rousseau del problema teológico-político junto con términos como “razón de Estado” y el “yugo de la felicidad pública”, en *ibid.*, II.7.

excepto para el superhombre. Pero Nietzsche se distingue de Hegel por el hecho de que la perspectiva final no es consecuente de la actualización final; la perspectiva final (el advenimiento del superhombre), en cambio, antecede, abre paso y pone luz a la actualización final. Más cerca de Marx, pero también distinto de él, pues la actualización final no es históricamente necesaria, sino “que depende de la libre elección del hombre”.<sup>197</sup>

*El fin del azar.* A pesar de las diferencias entre Marx y Nietzsche, a pesar, por ejemplo, de que la actualización final del hombre en el futuro, desde la perspectiva anti-marxista de Nietzsche, es la de los últimos hombres, esos que solo saben parpadear, que son una manada sin ideales, lo cierto es que en ambos el hombre logra en el clímax deshacerse del azar: “el hombre será por primera vez el amo de su destino”.<sup>198</sup>

*Los peligros de la interpretación política.* Nietzsche mantuvo una línea jerárquica entre los hombres a manera cuasi-platónica: aristocracia y no igualitarismo. Pero, puesto que todos los hombres han sido defectivos hasta ahora, no es posible aludir a un pasado “natural” de jerarquías, sino que debe ser deseado o postulado. El superhombre es la vara de medida, y al mismo tiempo el superhombre obliga a reconocer que el hecho fundamental es la voluntad y que la voluntad desea dominar a los otros; “el hombre no quiere por naturaleza la igualdad”, “Mientras el hombre natural de Rousseau es compasivo, el hombre natural de Nietzsche es cruel”. Sin embargo, en términos de acción política, Nietzsche es completamente vago. Su interpretación política sería por lo tanto una perversión de su enseñanza. “Nietzsche es tan poco responsable del fascismo como lo es Rousseau del jacobinismo. Esto significa, sin embargo, que es tan responsable del fascismo como lo fue Rousseau del jacobinismo”.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> Strauss, “The Three Waves of Modernity”, 97 [64]. Parecerá extraño que en la reconstrucción de la crisis de la filosofía política, Strauss haga uso de Nietzsche y no de pensadores explícitamente políticos o explícitamente preocupados por el orden social. ¿Por qué no Hegel o Marx?: “Debido a su radical antiigualitarismo, la visión de Nietzsche de un posible futuro es, en cierto sentido, *más profundamente política* que la visión de Marx. Como típico conservador de Europa continental, Nietzsche veía en el comunismo sólo la consumación del igualitarismo democrático y de la demanda liberal de libertad, que no es una ‘libertad para’ sino una ‘libertad respecto a’. Pero, *en contraposición con esos conservadores*, sostenía que el conservadurismo como tal está condenado, puesto que también lo están todas las posiciones defensivas, todas las iniciativas que se limiten a mirar hacia atrás”, Strauss, SPPP, 32-3 [54]. Las cursivas son mías.

<sup>198</sup> Strauss, “The Three Waves of Modernity”, 97 [65].

<sup>199</sup> *Ibid.*, 97-8 [65].

*Almas y regímenes.* La conclusión política que hay que extraer del esquema completo es la siguiente. La primera y segunda ola originan la teoría de la democracia liberal y del comunismo; la tercera ola del fascismo. No nos es posible hacer una especie de retorno de la tercera ola hacia las primeras: la ola nietzscheana pone en crisis cualquier intento de retorno. Con todo, la democracia liberal plantea una doble superioridad: una en términos prácticos: es “suficientemente obvio”<sup>200</sup> que las democracias liberales son preferibles a los regímenes comunistas, estalinistas o pos-estalinistas. En segundo lugar, ni el comunismo ni el fascismo poseen las mismas raíces que la democracia liberal, a saber, las raíces del pensamiento premoderno. Parece Strauss sugerir aquí, como en otros lados, que la primera ola y en buena medida la segunda están conscientes de sus raíces premodernas o del conflicto del cual se han levantado. Una interpretación más sencilla y superficial, aunque no por ello completamente falsa, es simplemente afirmar que el liberalismo moderno-temprano coincide en sus valores con los del pensamiento premoderno.<sup>201</sup> En cualquiera de los dos casos, parece que el “retorno” es imposible si desea ingenuamente retroceder de la tercera ola a la primera o segunda, pero no si es tomado con seriedad, es decir, si se retrocede al origen del conflicto.

---

<sup>200</sup> *Ibid.* [66].

<sup>201</sup> Esta ambigüedad se encuentra presente, por ejemplo, en distintos ensayos de LAM.

---

CAPÍTULO SEGUNDO.  
EMANCIPACIÓN Y PETRIFICACIÓN DEL DOGMA EN HOBBS

El hombre que no ha sentido la angustia ante la muerte no sabe que el Mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a aniquilarlo, que es esencialmente inadecuado para satisfacerlo realmente. Este hombre sigue estando entonces unido, en el fondo, al Mundo dado. Como mucho querrá “reformarlo”, es decir, cambiar detalles, realizar transformaciones particulares sin modificar sus características esenciales. Este hombre actuará, además de como un conformista, como un “hábil” reformista, pero nunca como un auténtico revolucionario.

KOJÈVE, *Introducción a la lectura de Hegel*

## **1. Consideraciones preliminares sobre la primera ola**

El esquema planteado en “Las tres olas” coloca a Hobbes y a Maquiavelo en un mismo plano. En el afán generalizador de su conferencia, Strauss desatiende la miríada de diferencias, intenciones y proyectos que habrían movido a ambos pensadores. Parece querernos decir: el espíritu que impulsa a estos es el mismo, si bien con mayor vehemencia y originalidad en Maquiavelo que en Hobbes. Corresponderá así a los siguientes capítulos esclarecer cuidadosamente el *modo* en que cada uno realiza (e interpreta) la ruptura que Strauss atribuye a la primera ola de la Modernidad. De qué modo ejecuta efectivamente cada autor su irrevocable rompimiento y en qué modo él mismo lo comprende, son dos preguntas que siguiendo la hermenéutica de Strauss se muestran inseparables. La *intención* del autor es, en este sentido, estrella polar.<sup>202</sup>

Tanto este como el siguiente capítulo comparten una pretensión triple: establecer algunos de los juicios más relevantes en la lectura del propio Strauss; explorar la obra de cada autor según aquellas tesis; y finalmente, los ejes temáticos que guían los dos puntos anteriores, determinar de qué modo surge y cuáles son las implicaciones filosóficas de la ruptura moderna con la naturaleza y el sentido común

---

<sup>202</sup> Vid. algunas de las consideraciones de Meier sobre la distinción entre doctrina o enseñanza y pensamiento (*thoughts on Machiavelli*). Como puente entre ambas, la intención del autor cobra un lugar de la mayor relevancia: la enseñanza del libro no corresponde necesariamente a los pensamientos del autor; uno está obligado, por tanto, a preguntar por la *intención* del autor al valerse o no de cierta doctrina. Estos problemas hacen referencia, naturalmente, a la distinción entre esotérico y exotérico. Heinrich Meier, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion* (Múnich: C.H.Beck, 2013), 49-50; cfr. Strauss, TOM, 29 [33-4].

según lo enmarcado en el primer capítulo. Preguntamos, por tanto, ¿qué razones impulsaron a pensadores como Hobbes y Maquiavelo a abandonar, modificar o incluso destruir el vínculo que la filosofía política clásica mantuvo con lo que podría llamarse el suelo natural de la experiencia? Aún más: ¿de qué manera determina esta original ruptura el desarrollo del pensamiento moderno y las posibilidades “contemporáneas” de una pretendida anamnesis?

La diferenciación entre Hobbes y Maquiavelo es sumamente ambigua. Tendríamos más bien que decir: Strauss la vuelve ambigua. Tradicionalmente se acepta que la distancia entre Maquiavelo y Hobbes es clara y distinta, que Hobbes *pertenece* al movimiento propiamente moderno de cientificar los asuntos humanos mientras Maquiavelo, a lo sumo, se separa en calidad de *estadista* de la tradición clásica y cristiana. Strauss convierte esta discriminación en asunto problemático al proponer que Hobbes es menos científico de lo que parece y que Maquiavelo es más filosófico de lo que creemos. Ambos comparten así un mismo impulso esencial y primigenio de ruptura y de proyección al futuro moderno.

Pero Strauss no sostiene que Hobbes y Maquiavelo pensarán lo mismo. En realidad, los une tan solo para separarlos una vez más. *Esta* diferencia es la que podemos llamar ambigua. Strauss parece distinguirlos en cuanto a su *originalidad*: Maquiavelo, no Hobbes, es el verdadero fundador de la Modernidad. Aquí la originalidad no está relacionada a quién dijo primero qué, sino a quién tuvo mayor conciencia y claridad filosófica sobre su propia empresa. Hobbes, anuncia Strauss, dio por sentado cuestiones que Maquiavelo exploró a fondo. A pesar de ello, en realidad precisamente gracias a ello, es que Maquiavelo fue mucho más reservado en la exposición de su pensamiento.

Estaríamos tentados a diferenciarlos con mayor precisión diciendo que Hobbes ejerce una ruptura de corte teórico-científico mientras Machiavelli ejerce una de corte moral-práctico. Esto es verdad solo en la superficie y Strauss se ocupa tan rápidamente de desmentir tal idea que parece inútil valernos de ella aunque fuera únicamente a modo de introducción. Bastará entonces con decir: Hobbes efectivamente pone las bases para la ciencia política moderna y tales bases abarcan la transformación del pensamiento y la acción. Y sin embargo, el éxito de la sistematización hobbesiana fue posible únicamente al haber omitido problemas fundamentales reconocibles aún en Maquiavelo.

Antes de iniciar la reflexión sobre Hobbes en los tres rubros propuestos (naturaleza, historia y sentido común), considero pertinente una introducción



indirecta a través de conceptos que tocan directamente la interpretación de Hobbes y, sobre todo, la esquematización histórica de Strauss. Se tratan de dos nociones que continuamente se repetirán en este y el siguiente capítulo, a saber, la idea del fundador u originador de la Modernidad y la idea de la ruptura. A este par de caminos introductorios añadiré una última preparación en el siguiente apartado tocante a los intereses principales que movieron a Strauss a estudiar la obra hobbesiana y algunas advertencias que deben ser tomadas en cuenta.

#### a) La cuestión del fundador

A diferencia de Maquiavelo, Hobbes se considera a sí mismo como el *primero* en sentar las bases para una *ciencia* política; es explícito en este punto hasta la aparente arrogancia.<sup>203</sup> Baste pensar en tres ejemplos:

---

<sup>203</sup> Entre muchos ejemplos, el de la Ep. ded. de *De cive* y *De corpore* son de los más significativos: “lo que han escrito *hasta ahora los filósofos morales no ha servido de nada* para el conocimiento de la verdad, sino que ha gustado no tanto porque iluminaba el espíritu como porque confirmaba las opiniones temerariamente recibidas con sus discursos bellos y halagadores. [...] Y la razón de todo ello no es otra que *el no haber dispuesto de un principio adecuado* los que se han ocupado de esas materias”, las cursivas son mías. Unas líneas antes, dice Hobbes: “casi todo se lo debemos a la Geometría. Y si los filósofos morales hubieran desempeñado su oficio con parecido éxito no veo cómo el esfuerzo del hombre habría podido contribuir mejor a su felicidad en esta vida. Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo *justo* y de lo *injusto*, quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante”; *De corpore*: “La Física, por lo tanto, es algo muy reciente. Pero la Filosofía Civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua [...] que el libro que he escrito sobre *El ciudadano*”. Cfr. *El*. I, 13, §3.

Aprovecho esta nota para indicar el modo de citación que emplearé para la obra de Hobbes. Sigo, en principio, las mismas ediciones que Strauss utiliza en el temprano libro PPH: para *De cive* y *De homine*: *Opera Philosophica*, ed. William Molesworth, vol. 2/5 (Londres: John Bohn, 1889) (= *Opera Latina*, 5 vols.); la traducción de *De cive* apareció algunos años después de la publicación original (1642 / 1651) bajo el título *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. La tomamos de *English Works*, ed. William Molesworth, vol. 2/11 (Londres: John Bohn, 1841) (= *English Works*, 11 vols.). No es del todo seguro, sin embargo, que el propio Hobbes haya realizado la traducción. En todo caso, la trad. al español suele integrar las diferencias notables: *Tratado sobre el Ciudadano*, en *Hobbes*, trad. Joaquín Rodríguez (Madrid: Gredos: 2012). Versión española de *De homine* (sin trad. original al inglés): *Tratado sobre el Hombre*, trad. Joaquín Rodríguez (Madrid: UNED, 2008). En el caso de *De corpore*, para la versión latina: *Opera Latina*, vol. 1; versión inglesa (en este caso de un traductor contemporáneo a Hobbes, si bien este parece haberla aprobado): *English Works*, vol. 1; versión española: *Tratado sobre el cuerpo*, trad. Joaquín Rodríguez (Madrid: Trotta, 2000). En cuanto al *Leviatán*, Strauss utiliza en PPH la edición de A.D. Lindsay. Sin embargo, en escritos, conferencias y cursos

1) La obra política “clásica” es tradicionalmente el *Leviatán*. Es suficiente con mirar el tránsito desde la Introducción hasta el capítulo 6 para notar que la doctrina hobbessiana del Estado, del Dios artificial y los hombres que lo componen, se *sustenta* en bases científicas sobre el *sentido*, la *imaginación*, el *razonamiento* (cadenas de imaginación) y finalmente *el lenguaje*. La razón, rasgo apenas distintivo del hombre, es finalmente *cálculo* de nombres o computación. Las pasiones y las esqueléticas virtudes y vicios que continúan en este desarrollo son derivaciones de aquellos axiomas científicos. Las *leyes naturales*, presunto fundamento de la constitución del *covenant* y del Estado, resultarían también derivaciones y, en el mejor de los casos, axiomas que corren en paralelo al mecanicismo hobbessiano de los primeros capítulos. La *ciencia* política hobbessiana es efectivamente la primera en tratar *científicamente* los asuntos humanos, los cuales no se prestaban, según la filosofía política anterior, a la reducción mecánica de impulsos, movimientos y pasiones. Hobbes realmente pretendería llevar la ciencia y el método de Galileo al campo político.<sup>204</sup>

---

posteriores se referirá normalmente a la edición y paginación de Oakeshott, por lo que tomaré esta como texto base: *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (Oxford: Basil Blackwell, 1946). Se encuentra también la versión latina que Hobbes reeditara con importantes modificaciones: *Opera latina*, vol. 3. La trad. al español se apega a la edición inglesa original: *Leviatán*, en *Hobbes*, trad. C. Mellizo, *op. cit.* Por último, en cuanto a *The Elements of Law*, sigo a Strauss en el uso de la edición de Tönnies y no la del vol. 4 de *English Works* de Molesworth (editada aún en dos partes separadas): *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies (G.B.: Cambridge University Press, 1928); traducción al español: *Elementos de Derecho Natural y Político*, trad. Dalmacio Negro (Madrid: Alianza, 2005). La estructura tan minuciosa que Hobbes utilizó en cada una de estas obras nos permitirá citarlas de manera clásica, indicando Parte, Capítulo, Artículo y número de párrafo en la mayoría de los casos. El lector puede asumir que la trad. empleada se trata en cada caso de la anunciada en esta nota, excepto cuando señale alguna particularidad.

Ahora bien, para aquellas obras cuya estructura no permite ser referenciada con tal precisión, se indicará la paginación original y, entre corchetes, la de la traducción al español. Este es el caso de *Behemoth*, donde sigo a Strauss en el uso, de nuevo, de la ed. de Tönnies y no de la de Molesworth: *Behemoth or the Long Parliament*, ed. Ferdinand Tönnies (Plymouth: Clarke, Doble & Brendon, 1969) [*Behemoth*, trad. Miguel Rodilla (Madrid: Tecnos, 2018)]. La trad. al español se vale de ambas ediciones, si bien da prioridad a Tönnies. El resto de obras secundarias, de las cuales no hay trad. al español que conozca, serán simplemente referenciadas con la paginación original. Se precisarán los detalles en cada caso.

<sup>204</sup> La leyenda es que fue Galileo quien le sugirió a Hobbes aplicar su teoría del movimiento al campo político. *Vid.* Strauss, “Works of the Mind Lecture on Thomas Hobbes’s *Leviathan*”, en Rasoul Namazi, “Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures”, *Perspectives on Political Science* 47, núm. 4 (2018): 239–56. Compárese la estructura de *El* y *Lev.*, que irían en paralelo, mientras *De cive* presenta la excepción a la vez que, quizás, el intento de mayor vigor.

2) Los *Elementos de filosofía* de Hobbes, que presuntamente cubrirían todo lo sustancialmente decible en la ciencia y en la filosofía, siguen el siguiente orden: *De corpore*, *De homine* y *De cive*. A pesar de que Hobbes no los redactó ni publicó en orden, parece que el acento fundacional se encuentra en *De corpore*; es a partir del estudio sobre el cuerpo (pues no hay ser que no sea cuerpo)<sup>205</sup> como se descubren los rasgos fundamentales del ser humano y la deducción artificial del Estado. En otras palabras, los discursos sobre el bien y el mal, lo bajo y lo noble, todos en torno a las cosas humanas o asuntos políticos, son mero vaho si no son reducidos hasta sus últimos elementos corporales (donde uno se dará cuenta, por ejemplo, de que no se tratan sino de “problemas del lenguaje”). Las mismas consecuencias pueden ser extraídas al ver el complejo estudio de óptica que antecede al tratamiento propio del hombre en *De homine*.<sup>206</sup>

3) Lo anterior no es algo que solo el lector halle al reflexionar sobre la obra del de Malmesbury, sino que el propio Hobbes parece entender así su proyecto. Su autobiografía en verso, por dar un ejemplo, insiste una y otra vez en el magno valor que atribuiría a su *De corpore*, mientras sus tratados políticos parecen responder a problemas circunstanciales –en todo caso, teóricamente dependientes de su base científica–:

---

<sup>205</sup> Asunto, por cierto, espinoso. Pues Hobbes dará sugerencias sobre el cuerpo como “apariencia” o “fantasía” reducible a los fenómenos internos. Base fundacional también del sujeto moderno. A continuación se verá una indicación de ello en su biografía en verso. Cfr. Hobbes, *Lev.* cap. 3 hacia el final (discusión sobre “nombres”); Strauss, WIPP, 178: “¿No está Hobbes eventualmente forzado al ‘fenomenalismo’?” (Kant).

<sup>206</sup> Entraremos en consideraciones más detalladas en nuestro proceso de interpretación. Vale la pena tan solo indicar lo siguiente. Aunque el orden es el recién descrito, Hobbes dio a conocer *De cive* en 1642, según él mismo refiere, debido a la presión de la Guerra Civil Inglesa. En realidad el tratado posee una historia accidentada, pues Hobbes lo publicó primero indicando tratarse de una “tercera sección” correspondiente a los “Elementos de Filosofía” y en su reedición en 1647 suprimió tal subtítulo (quizás por temor a hacer pensar al lector que se adentraría en un sistema del cual tendría primero que enterarse a detalle). *De corpore* se publicó en 1655 y *De homine* hasta 1658. Como se ve, las fechas y el orden son confusos. Pero aún más sorprendente es que Hobbes indique en *De cive*, Ep. ded., que el tratado político puede (y quizás debe) entenderse independientemente de la ciencia natural, y, por otra parte, muestre formalmente que se trata este de un “sistema” cuyas partes primeras sostienen las segundas, y las segundas las terceras. Evidencia de ello es el final de *De corpore*, que introduce los principios para el estudio de la naturaleza del hombre, y el final de *De homine*, que introduce los principios para la comprensión del artificio político. Tales engarces pretenden ser deductivos. Para una mirada preliminar al problema, *vid.* el “Estudio introductorio” de José Hernández, en Hobbes, *Hobbes*, lxxix-lxxxii.

Pero yo no dejo de pensar en la naturaleza de las cosas, ya sea en barco, en coche o a caballo. Y me parece que en todo el mundo sólo hay una cosa verdadera, pero falseada de diferentes maneras [...]: fantasías internas, hijas de nuestro cerebro, carentes de realidad exterior, mientras que las partes interiores sólo contienen movimiento. De ahí que quien estudie *física* primero tenga que aprender bien qué es el movimiento y cómo se produce. Me dedico, por tanto, a estudiar la materia y el movimiento<sup>207</sup>

Así, aunque Hobbes no fuera acreditadamente un “buen científico” (“a los ojos de los académicos algebristas y teólogos, soy derrotado”), la ciencia moderna de Galileo, Descartes, Mersenne (y finalmente en el mismo contexto que Wallis y otros) tiene también para él su sentido moderno-tradicional: la por fin llegada ruptura ante la necesidad antigua.<sup>208</sup> Hobbes en este sentido puede ser catalogado como normalmente lo es: un pensador más dentro del cisma moderno que trajo consigo la ciencia natural y el “cambio de paradigma” de la destrucción de la naturaleza teleológica clásica; un pensador, eso sí, sin precedentes en la “aplicación” de esta ciencia al gobierno político.<sup>209</sup> Por su parte, Hobbes se considera a sí mismo como un fundador de la ciencia política al aplicar una teoría de principios materialistas al ser humano y sus relaciones civiles.

Sin embargo, tal es precisamente el camino por el que Strauss pretende dar marcha atrás. Su libro dedicado a Hobbes se propone expresamente poner en duda los argumentos señalados y mostrar que la filosofía política hobbessiana –por lo tanto

---

<sup>207</sup> Hobbes, *Thomae Hobbes Malmeburiensis Vita. Carmine expressa*, en *Opera Latina*, vol. 1, lxxxix [Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo, en Hobbes, trad. José Hernández, 814]. La trad. al español es en prosa.

<sup>208</sup> *Ibid.*, xcvi [820]. Cfr. John Aubrey, *Brief Lives*, ed. Oliver Lawson (G.B.: Secker and Warburg, 1950), 158: “[Hobbes] tenía en gran estima a la *Royall Societie*, habiendo dicho que la Filosofía Natural fue cambiada de las Universidades al Gresham Colledge, es decir, a la *Royall Societie* que ahí se encuentra; y la *Royall Societie* tenía (generalmente) afecto por él: y él se habría ascrito desde hacía tiempo como Miembro si no fuera por una o dos personas que lo tomaron por su enemigo, a saber, el Dr. Wallis [...] y el Sr. Boyle”.

<sup>209</sup> Así la opinión tradicional, como indica también Strauss en PPH, de eruditos como Cassirer y Dilthey. Vid. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinga: J.C.B Mohr, 1932), 341 [La filosofía de la Ilustración, trad. Eugenio Ímaz (Ciudad México: FCE, 1984), 283]: “La teoría del Estado permanece dentro de la filosofía en la medida en que se acomoda por completo a sus métodos universales [...] También el Estado es un cuerpo y, por lo tanto, tampoco puede ser comprendido de otra manera que reduciéndolo a sus últimos elementos constitutivos y recomponiéndolo de esta manera”; Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. Eugenio Ímaz (Ciudad de México: FCE, 2013), versión electrónica, 367-8. Los especialistas traductores al español suelen ser de la misma opinión, vid. especialmente el estudio introductorio de Dalmacio Negro a *El*.

la filosofía política paradigmáticamente moderna— no es mera aplicación del método científico galileano resolutivo-compositivo. La implicación inmediata no es únicamente asunto académico, ya que significaría descubrir las premisas que mueven la *actitud* del pensamiento moderno independientemente de si una “metafísica” o “método” es más certera que otra. La pretensión de Strauss cobra así una envergadura quizás exagerada, pues desearía mostrar no solo que el pensamiento político moderno se gesta de manera independiente a la ciencia natural, sino que el propio auge de la ciencia natural solo es posibilitado por una ruptura *moral* con la Antigüedad (y, como se verá, una ruptura dogmática presuntamente fundada en la querella contra el dogma). En principio, este análisis no le revoca el título, el auto-nombramiento, de fundador a Hobbes, pero sí exige que las razones por las cuales es fundador de la ciencia política moderna se esclarezcan.

Strauss se aventurará a demostrar estas tesis en la totalidad de su famoso libro sobre Hobbes. El subtítulo de *La filosofía política de Hobbes* es: “su base y su génesis”, mientras el título original alemán habla de *ciencia* en lugar de *filosofía*, y su subtítulo refiere únicamente a “en su génesis” (GS3).<sup>210</sup> En ambos casos el proyecto es ir al surgimiento mismo de la preocupación hobbesiana por una *ciencia* o, en otras palabras, incidir en el modo en que el Hobbes pre-científico decidió legar su obra como un tratamiento estrictamente *científico*. Y si es cierta la tesis de Strauss, a saber, que ya en el “joven” Hobbes que aún no habría siquiera conocido los *Elementos* de Euclides se encuentra el núcleo de su filosofía política, y que poniendo atención comparativa a sus reiterativos intentos de elaborar la obra filosófico-política decisiva puede uno encontrar que, en lo esencial, su pensamiento se decide con cierta autonomía *previamente* a su matrimonio con la ciencia moderna; si esto es así, en fin, la cercanía con Maquiavelo cobra todo su vigor. La discusión se llevaría así a un terreno común del cual ambos pudieran participar —algo imposible si Hobbes es únicamente tratado desde el marco de la ciencia natural moderna y Maquiavelo desde el estrecho horizonte político de la Florencia Médici—. Surge entonces la duda

---

<sup>210</sup> Meier llama la atención al hecho de que Strauss no toca en realidad la *base* del pensamiento hobbesiano en PPH. Aún más, la base del pensamiento hobbesiano es dejada de lado en la esquematización histórica de NRH. No es sino hasta el último ensayo incorporado a WIPP (“On the basis of Hobbes’s Political Philosophy”) que Strauss se acerca a la *intención* de Hobbes en su *base* misma. Naturalmente, Meier asocia esta base no con la “actitud moral” de Hobbes, sino con la lucha, compartida con Maquiavelo y Spinoza, contra la religión revelada. Vid. el prólogo de Meier a GS3.

sobre si el propio Hobbes habría podido mantener tal discusión, es decir, si el ropaje científico es una derivación dogmática o un encubrimiento intencional.

La posibilidad o imposibilidad de justificar la empresa del rompimiento sin el marco científico es decisiva en la corona que, como Alcibíades a Sócrates, se le entrega al fundador victorioso de la ciencia política moderna. Se ve ahora más claramente que la distinción entre una ruptura teórica y una práctica no es suficiente si aceptamos la tesis principal de Strauss en torno a Hobbes. Esta querella por el título de genuino originador (i.e. por *el* filósofo con claridad cabal sobre el proyecto que funda, sus intenciones, consecuencias y limitaciones)<sup>211</sup> se evidencia en el prólogo que Strauss escribió para la publicación en inglés de PPH en 1952. Ahí Strauss habla sobre el “error” de haber considerado a Hobbes como el “originador de la filosofía política moderna” cuando el honor lo merecía Maquiavelo.<sup>212</sup> El error se debió, dice, a que Hobbes “expresó la convicción de que había efectuado –en su calidad de filósofo político– una ruptura radical con el pensamiento político precedente de un modo mucho más claro que Zenon de Cirio, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Bodin e incluso Bacon. Fui confirmado en este parecer por el juicio de hombres competentes, de Bayle y de Rousseau” (PPH, xv-xvi [20]) .

La razón por la cual Maquiavelo no parecería ser el originador de una nueva era es, en resumidas cuentas, porque manifiesta el deseo de una restauración más que

---

<sup>211</sup> Es de importancia recapacitar en el hecho de que Strauss no usa –y si lo hace nunca es con el énfasis y la repetición que encontramos en sus reflexiones sobre los modernos– el término “originador” y “fundador” al referirse a la filosofía política clásica. Es cierto que también Platón, Jenofonte o Aristóteles tuvieron sus propios “proyectos” filosófico-políticos, pues definitivamente atendieron el problema del filósofo en la ciudad. Con todo, no parece que ninguno de ellos haya jamás elaborado ni pensado en un proyecto de los alcances de Hobbes. Si Sócrates es fundador como Licurgo, solo lo sería de ciudades imaginarias. Esto nos hace intuir con claridad que la idea del fundador está estrechamente vinculada a una *ciencia* política, como la propia hobbesiana, o con una nueva comprensión sobre las grandes magnitudes de transformación que puede tener la “filosofía” en la vida política (como se verá en Maquiavelo). Contra esto, Meier (GS3, xv-xvi) sugiere sutilmente que la preocupación por el fundador es, nuevamente, de corte histórico más que filosófico, y que refiere por ello más a la “historia de las ideas” que está contando Strauss más que a las ideas (o intenciones) mismas del filósofo. *Vid.* también Meier, *Politische Philosophie*, n106. Cfr., sin embargo, la interesante cita del seminario sobre Jenofonte que Strauss dio en la Universidad de Chicago en 1963: “Machiavelli is the philosopher-founder. Only then can one see the relation to Socrates. Socrates is not a founder in any sense of a political society”. Citado por Isabel Rollandi, “Maquiavelo el filósofo: la interpretación de Leo Strauss” (tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2023), 318n61.

<sup>212</sup> Cfr., sin embargo, la introducción de Anthony Vecchio y José Colen a Strauss, TMP, 45n6.

de una inauguración –la restauración de la perspectiva clásica-romana en contra del cristianismo–.<sup>213</sup> Sin embargo, termina Strauss su prólogo enigmáticamente:

No consideré la posibilidad de que Maquiavelo aún practicase un tipo de reserva que Hobbes no se dignaba a practicar: que la diferencia en el grado en que son audibles las pretensiones de originalidad de Maquiavelo y Hobbes no se deba a una diferencia en el grado de claridad, sino en el grado de franqueza. El motivo de este fracaso consistió en que no presté atención suficiente a la pregunta de si la sabiduría puede divorciarse de la moderación, o a los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes puedan ser libres. (PPH, xvi [20]; *vid. infra*, 457n642)

Para sumar las dificultades, nos encontramos también con las sorprendentes últimas líneas de un ensayo dedicado a Maquiavelo, donde Strauss, después de hacer referencia a la cuestión sobre si el florentino fue un sofista, y el tratamiento que Aristóteles da a la “filosofía política” de los sofistas al final de *Ética nicomáquea* –con la conclusión de que, a pesar de la veneración omnipotente del discurso, el sofista es incapaz de mandar a sus soldados–, dice lo siguiente: “Pero Jenofonte, que era discípulo de Sócrates, resultó ser un gran comandante, precisamente porque sabía tratar a caballeros y a no caballeros. Jenofonte, discípulo de Sócrates, no se hacía ilusiones sobre la severidad y dureza de la política, acerca de ese ingrediente de la política que trasciende al discurso. En este aspecto importante, Maquiavelo y Sócrates forman un frente común contra los sofistas”.<sup>214</sup> Baste notar que Hobbes, en cambio, no recibe nunca por parte de Strauss un “elogio” parecido.<sup>215</sup>

Aún no podemos siquiera acercarnos al significado de estos pasajes; la cuestión sobre si es Hobbes o Maquiavelo el verdadero fundador de la filosofía política moderna en realidad no es zanjada con el prólogo de PPH ni con algunas alusiones de NRH –por ejemplo, p. 177 [218]: “Fue Maquiavelo, ese gran Colón, quien había descubierto el continente sobre el cual Hobbes pudo erigir su estructura”–.<sup>216</sup> Como parece sugerir Minkov, las conexiones y pasos entre las diferentes obras que Strauss

---

<sup>213</sup> Cfr. Nicolás Maquiavelo, *El arte de la guerra*, en *Maquiavelo* (Madrid: Gredos, 2011), Prólogo y Libro I, 102.

<sup>214</sup> Es necesario para este punto comprender el hilo entre Jenofonte y Maquiavelo que Strauss expresa en OT (74 [117]) bajo el título de “doctrina tiránica”. *Vid. infra*, 451n634.

<sup>215</sup> HPP, 317 [304]. Cfr. Meier, *Politische Philosophie*, 52 ss., 67.

<sup>216</sup> Cfr. Richard Kennington, “Derecho natural e historia de Strauss”, en Hilb, *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, 267, 271

dedicó a estos autores muestran sus propios desvíos de interpretación.<sup>217</sup> En lo que atañe a nuestro tema investigación, tales desvíos en torno a la pregunta por el fundador clarifican paso a paso el problema de la ofuscación moderna.

### *b) La cuestión de la ruptura*

Ligada a la cuestión del fundador aparece también la cuestión de la ruptura. En cierto modo, es esta una expresión paralela al mismo problema. La idea del fundador apunta con el dedo a un personaje que disrumpe el orden tradicional y crea uno radicalmente distinto. La idea de la ruptura tan solo amplía el horizonte y nos hace señalar el bosque en vez del árbol.

A pesar de que hemos ya avanzado un largo trecho en la preocupación por el rompimiento que llevó a cabo el pensamiento moderno y lo que esto significó para la comprensión de los asuntos humanos, no hemos puesto atención en la posibilidad y justificación de la ruptura misma. La idea de la continuidad es ciertamente defendible desde ciertos puntos de vista y es por ello menester atenderla. Pues, en última instancia, la ciencia moderna no parece completamente nueva y distinta de otras comprensiones de la naturaleza y el hombre, como, precisamente, aquella a la que se enfrentó Sócrates según lo exhibimos en el primer capítulo. El que Hobbes pudiera tan solo retomar un hilo suelto del estoicismo o del epicureísmo es ciertamente posible, y, en tal caso, las aserciones sobre el fundador u originador habrían de ser matizadas.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Vid. Svetozar Minkov, "Hobbes as the Founder of Modern Political Philosophy", en Leo Strauss, *Toward Natural Right and History*, ed. José Colen y Svetozar Minkov (Chicago: The University of Chicago Press, 2018).

<sup>218</sup> Habremos de enfrentarnos a varias premisas distintas y contradictorias al interior de los escritos de Strauss:

- 1) Hobbes es continuador de una tradición rastreable hasta el derecho natural estoico; no hay, por tanto, tal cosa como ruptura (tesis de la "continuidad histórica").
- 2) Hobbes rompe definitivamente con la tradición, pues, si acaso en él figuran conceptos de antaño, estos han cambiado sustancialmente (tesis característica de Strauss).
- 3) En realidad, *en cuanto a lo fundamental*, Hobbes permanece atado a la tradición de manera dogmática, pues da por sentado el sentido y posibilidad de la filosofía política misma. Hobbes pierde u omite la pregunta inicial del conocimiento político: cuál es el orden correcto de la vida humana o qué es la virtud (segunda tesis característica de Strauss).
- 4) En aparente contradicción, dice Strauss en su introducción a PPH: "Hobbes, sin embargo, filosofó en el momento fecundo en que las tradiciones clásica y teológica habían sido sacudidas y la tradición



Considero que para la clarificación de este último punto introductorio es de valiosa ayuda la conferencia, hasta hace poco inédita, que Strauss diera pocos años después de haber escrito *La filosofía política de Hobbes*. Según Minkov, editor del escrito, “El origen del pensamiento político moderno” puede servir de puente entre la obra “temprana” de Strauss en torno a Hobbes y escritos posteriores donde le dedica atención, como en NRH o WIPP. Me limitaré a la primera parte de esta conferencia (unas siete páginas), pues el resto de las minuciosas exploraciones de Strauss en el derecho natural medieval-moderno presuponen haber comprendido argumentos que aún no han sido explorados.<sup>219</sup>

El asunto que guía de inicio a fin a Strauss en su conferencia es el rol de Hobbes como originador de la ruptura moderna. Para ello, como nosotros mismos nos enfrentamos ahora, es menester cuestionar si tal ruptura existe. Contestar lo anterior requiere plantear qué pensaron los propios personajes que vivieron o ejecutaron tal ruptura y qué, en todo caso, haría al estudioso moderno-tardío pensar que, más que ruptura, hay continuidad. Estudiar la Modernidad exige entonces determinar qué es lo *sustancial* de la Modernidad, qué la hace ser lo que es.<sup>220</sup> En este punto resulta dudoso si el mejor camino es estudiar sus “orígenes” en la presunta ruptura; ¿por qué no, en vez de mirar al embrión, miramos al hombre? En otras palabras, ¿por qué sería conveniente ir al s. XVI y no mejor a lo que tenemos delante, a la “filosofía contemporánea” (dígase, también, al ser maduro que hoy se nos presta en todas sus dimensiones)? La pregunta no es baladí, pues apunta directamente a dos posibilidades: o bien la “manera” straussiana no es más que erudición estéril, o bien gran parte de la “manera” contemporánea es ciega ante sí misma.

---

de la ciencia moderna aún no se había desarrollado ni establecido. En ese lapso fue él y sólo él quien formuló la pregunta fundamental por la vida *justa* del hombre y el ordenamiento *justo* de la sociedad” [26], las cursivas son mías. En una línea que lleva a fondo esta premisa, Meier afirma que la tesis de la ruptura “histórica” es un tipo de presentación que debe llevar al lector atento a reconocer, en última instancia, la continuidad *filosófica* entre Hobbes, Maquiavelo y el resto de filósofos que deben anteponerse al problema de la religión revelada. *Vid.* Meier, “Philosophie und Geschichte”, en Strauss, GS4, 422-3.

<sup>219</sup> Leo Strauss, “The Origin of Modern Political Thought”, en *Toward Natural Right and History*. Vale la pena tener en mente que esta conferencia, además de instruirnos sobre la pertinencia de hablar de una “ruptura” moderna, nos obliga también a reflexionar sobre si nuestra propia época se trata de una ruptura de la Modernidad o, en cambio, una continuación tropezada de la misma.

<sup>220</sup> En TMP, Strauss habla de una “x” que distinguiría radicalmente el pensamiento moderno del antiguo. Esta “x” es el “principio moderno”, el *principium* de *El príncipe*.

Strauss responde con una consideración más bien de corte hermenéutico. No podemos decir, en principio, que las preguntas sustanciales de la contemporaneidad estén mejor o más desarrolladas que las preguntas sustanciales del s. XVII.<sup>221</sup> Con todo, ante el riesgo de historicismo, Strauss hará su planteamiento típico: ¿podemos comprender a los pensadores de la ruptura moderna mejor de lo que ellos se habrían comprendido a sí mismos o, por el contrario, no hay otra manera de comprender la ruptura moderna si no es mediante la aprehensión de cómo aquellos efectivamente comprendieron su pensamiento?

La pregunta hermenéutica presupone, de nuevo, la existencia de tal ruptura. La división histórica entre clásicos, medievales y modernos es generalmente aceptada, dice Strauss, por cualquier “estudiante”, y sin embargo “uno de los hombres más doctos de nuestra época, el Dr. A. J. Carlyle” ha puesto en cuestión tal partición. A su juicio (hacia el final de esta exposición citaré en otro contexto su declaración), hay una continuidad ininterrumpida desde los juristas del s. II d.C. hasta la Revolución Francesa en torno a las concepciones fundamentales del pensamiento político.<sup>222</sup> Como sabemos, la opinión tradicional es que este quiebre toma lugar entre el llamado Renacimiento y la Reforma, y que, contra Carlyle, los propios personajes del s. XVI consideraron vivir en un momento tanto de retorno como de ruptura: un “Revival of Learning” en contra del barbarismo escolástico.

En lo que sigue, Strauss intentará dar respuesta a la tesis de continuidad del Dr. Carlyle hasta llegar al personaje de mayor interés: Hobbes. Nosotros seguiremos el camino únicamente hasta ese punto. Como recién señalamos, son los propios “modernos” quienes se consideran tales, es decir, quienes desean poner nombre a su propia empresa y su conciencia de ella. “Aquellas personas no *creían* meramente

---

<sup>221</sup> Recuérdense en este punto la discusión ya presentada en “Religiöse Lage der Gegenwart” (*supra*, 112 ss.): el desarrollo sobre el sentido de la “pregunta por el presente” y su posible reducción a la *pregunta genuina*.

<sup>222</sup> Las sugerencias de Dilthey (*op. cit.*, 368, 374) sobre la continuidad, dependencia o resurgimiento del estoicismo en Hobbes y otros pensadores contemporáneos sigue la misma línea. Hobbes, quizás efectivamente pretendiendo romper, no puede desatarse de la tradición medieval y hasta romana. Strauss da ya respuesta a esta objeción en PPH, pero su inmersión en los pensadores que anteceden inmediatamente a Hobbes en esta conferencia refuerza la tesis. *Vid.* PPH, 2-4 [22-5]: Dilthey no percibió que “las tesis y los conceptos tradicionales adquieren un sentido enteramente no tradicional en la obra de Hobbes”; ejemplo de ello: la apropiación de las pasiones ciertamente de corte estoico, pero en un contexto que “niega sistemáticamente la posibilidad de la *beatitudo*”.

que un rompimiento con la Edad Media se había realizado: ellos *vieron* el rompimiento con sus propios ojos”.<sup>223</sup>

Por otra parte, el “renacimiento” frente a la Edad Media no es llana sustitución de la doctrina medieval por la antigua: el renacimiento exige ir más allá de ambas, pues la doctrina clásica sería demasiado angosta para tan magnas esperanzas. La ruptura moderna, dice Strauss, pone por primera vez su vista en el futuro con *expectativas* nunca antes *logradas*.

No solo de gran importancia es el proyecto, sino la obtención de sus frutos. “El progreso deseado condujo al progreso logrado”.<sup>224</sup> A mediados del s. XVII se había establecido ya la creencia de haber efectuado un progreso sin precedentes –por no hablar de las aún más brillantes batallas que se sostendrían en el siglo venidero–. Característica propia de la ruptura es ciertamente el ideal del progreso, pero, con mayor precisión, el progreso naciente de fundamentos completamente nuevos. El clímax que manifestaría la Revolución Francesa no es clímax solo porque así lo denomine el historiador, sino porque así lo entienden sus autores. Con aún más vehemencia que los padres, los modernos del s. XVIII distinguieron claramente entre antiguos, medievales y modernos. Strauss hace cuatro citas seguidas: comienza con Condorcet, continúa con dos referencias a Thomas Paine y termina con Burke. Este es, me parece, el núcleo de las primeras páginas. La conclusión extraíble de las citas es que *grandes observadores* de la época de la Revolución Francesa encontraron que la ruptura de la “nueva moralidad” ante la “vieja moralidad” no significaba solo un cambio en los modos, en modificaciones aquí o allá, sino una *ruptura* de significado *sustancial*.<sup>225</sup>

Así, en el caso de Condorcet, la ciencia política moderna sería, efectivamente, *ciencia*; estaría fundamentada en principios generales en lugar de estrechas consideraciones empíricas. La nueva ciencia aventaja no solo al pensamiento medieval, sino a humanistas y clásicos, incluyendo a Platón y Aristóteles. Condorcet pone el acento en Locke, quien habría descubierto el verdadero método filosófico mediante el análisis de nuestras ideas y sentimientos. Pero, sobre todo, son Locke y Rousseau en esta perspectiva los verdaderos representantes de la nueva moralidad: son ellos quienes “fueron los primeros en deducir los derechos naturales del hombre a partir de la naturaleza humana y percibir que el único propósito de las sociedades

---

<sup>223</sup> Strauss, “The Origin of Modern...”, 164. Las cursivas son mías.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 164-5.

<sup>225</sup> Me referiré a este grupo de citas únicamente desde el texto de Strauss: *ibid.*, 165-6.

políticas es el mantenimiento de aquellos derechos”. Los propósitos de la nueva ciencia política no tienen precedentes, no son hallables en ningún otro pensamiento político anterior: fundar una sociedad libre e igual en los derechos naturales del hombre.

Sobre Thomas Paine, Strauss resalta las monumentales expectativas de la ruptura, pues no solo afirma que los derechos del hombre no habían sido del todo comprendidos en la Revolución Inglesa (en contraposición a la Francesa), sino que la instauración del nuevo gobierno es algo que *nunca* había existido en el mundo. En este sentido, nota Strauss, los liberales impulsores del nuevo orden y los conservadores no difieren en su comprensión fundamental: Paine y Burke sostienen lo mismo en lo que respecta a la experiencia de un gobierno nunca antes conocido. Paine atribuye así, a partir de las revoluciones de América y de Francia, una “renovación del orden natural de las cosas” –¿una renovación de la *naturaleza* misma?–. Mientras tanto, Burke, con algo más de cuidado, corrobora no obstante la misma opinión: la permeabilidad de la revolución presente es incomparablemente mayor a la de todas las revoluciones anteriores que no afectan más que a algunos interesados y algunos territorios (en otras palabras, la revolución toma por primera vez pretensiones *universales* en la práctica). No hay, al menos en Europa, dice Burke, dónde buscar analogía ni bases que asemejen al proceso moderno. Es, afirma finalmente, “una revolución de doctrina y de dogma teórico”.

Strauss desea mostrar con lo anterior que tres grandes observadores de la Revolución Francesa –y ciertamente la lista podría continuar–, que no pertenecen siquiera a las mismas pretensiones políticas, encontraron en la Revolución una ruptura decisiva con todo orden anterior.<sup>226</sup> Pero esta diáfana conciencia de la propia situación y del propio proyecto es solamente nítida mientras la batalla toma lugar; perderá eventualmente su lucidez y claridad. Dice Strauss así que los oponentes de

---

<sup>226</sup> Es también hoy lugar común afirmar que la Modernidad tiene fuertes bases en el cristianismo, que la mayor parte de los pensadores modernos no fueron en modo alguno ateos, y que, en el mismo sentido, no hay ruptura sino continuidad histórica entre el proceso moderno y los valores de la religión cristiana. Me parece que una magna obra que ilustra la tensión entre la espiritualidad cristiana y la revolucionaria instauración moderna es *Los miserables* de Victor Hugo. La conmovedora crítica a los conventos que se teje desde el Libro VI hasta el VII (Segunda Parte) es del todo sugerente para reflexionar sobre la cuestión que nos atañe, a saber, en qué medida la ruptura es *sustancialmente* nueva y autónoma. Debemos admitir, con y contra Strauss, que hay una innegable tensión: “Hay en la sinagoga y en la mezquita, y en la pagoda y el wigwam, un lado horrible que execramos, y un lado sublime que adoramos”, Libro VI, cap. 1. Especialmente el cap. 2 que le sigue, una suerte de historia moral del convento, muestra estos problemas.

la “nueva moralidad” “se encontraban ellos mismos tan bajo el hechizo de esa moralidad, sus principios habían sido tan debilitados por ella, que no fueron capaces de percibir con suficiente claridad el principio fundamental que estaba en juego en la querella. Le opusieron a la moralidad no tanto la vieja moralidad como la ‘historia’”.<sup>227</sup> Este es un punto de la mayor importancia, pues las diferentes obras de Strauss en las que trata con extensión el problema sobre los orígenes de la Modernidad, la pregunta por la génesis de la ciencia y *de la historia* corren de manera paralela. La “conciencia histórica” propia más bien de la Modernidad tardía debe tener gruesas raíces en la Modernidad presuntamente “a-histórica”;<sup>228</sup> es obligación de aquel que desea comprender el pensamiento moderno esclarecer qué premisas se comparten y desarrollan en ese camino.

Así pues, la vieja y nueva moralidad –originalmente opuestas en tanto moralidad bíblica/clásica y moralidad ilustrada– terminan por parecer provenir de la misma estirpe: ambas apelan a la razón, y, si apelan a la tradición, es a aquella donde Dios posee preeminencia. Esto no es algo extraño para nosotros, embebidos en la querella de la Modernidad tardía con sus ancestros ilustrados; a juicio posmoderno, las exageradas expectativas de racionalidad y progreso de la Modernidad sencillamente no son compatibles con el descubrimiento de la conciencia histórica, del dominio ideológico de la “razón”, entre otras “sospechas” de filósofos sospechosos.

El oponente “histórico” que surge ante la nueva moralidad moderna apela también a la tradición, pero a una tradición sin guía ni destino, una tradición que es equivalente a evolución. La investigación histórica en el s. XIX se hace de un auge inédito y habla del entero proceso histórico como una “slow, unconscious evolution” hallable en todo fenómeno: la “continuidad” histórica es “omni-permeable”. En esta

---

<sup>227</sup> En este punto Strauss desarrolla un argumento que encontrará expresión de manera clásica en el primer capítulo de NRH: la génesis de la atención moderna a la historia es derivación política de la reacción conservadora al movimiento ilustrado; comparte, con todo, la base del movimiento ilustrado. Tal génesis deja aún hoy ver su estilo de argumentación: nadie, generalmente, se atreve a justificar la atribución aristotélica de la esclavitud a un asunto ordenado por la naturaleza. A Aristóteles hay que *conservarlo* o salvarlo atendiendo a diferencias sustanciales en los tiempos históricos. La historia, en pocas palabras, otorga el perdón a los filósofos frente a la vehemencia ilustrada.

<sup>228</sup> Cfr. el desarrollo minucioso y erudito de Cassirer *contra* la idea de la Ilustración y Modernidad temprana como un pensamiento carente de conciencia histórica: “La opinión corriente de que el siglo XVIII es un siglo específicamente ahistórico, no es una concepción históricamente fundada ni fundable; es más un lema y una consigna acuñados por el Romanticismo para luchar contra la filosofía de las Luces”, “La conquista de mundo histórico”, *op. cit.*, 263 [222].

nueva oposición, junto con las amplias, muy amplias ramificaciones que extiende en cada parcela, la querella propiamente moderna es obscurecida. Strauss está ahora en el lugar adecuado para dar razón de la tesis del Dr. Carlyle:

Cuando fue casi completamente olvidada la querella original entre la nueva y la vieja moralidad, entre las nuevas ideas políticas y las viejas, desde mediados del s. XIX hasta la Gran Guerra, se hizo incluso posible negar que había existido siquiera tal querella; se hizo posible creer y afirmar que “al menos desde los juristas del s. II hasta los teóricos de la Revolución Francesa, la historia del pensamiento político es continua, cambiante en su forma, modificada en contenido, pero la misma en sus concepciones fundamentales”.<sup>229</sup>

La tesis de la continuidad es explicable, contra sí misma, en términos históricos: es posibilitada por la obscuridad que el propio proceso moderno deja caer sobre sus orígenes. La enseñanza nos es otorgada por la experiencia que los mismos modernos expresaron sobre su ruptura, y no, en modo alguno, por el estudio de “detached historians”.

A pesar de la brillante forma en que Strauss “va por detrás” del argumento de Carlyle, parece estar obligado a inmiscuirse en la propia disputa “histórica”, es decir, confrontar efectivamente en qué consiste el “cambio” de la ruptura, qué caracteriza de manera unitaria el tan colorido y diverso proceso moderno y quiénes serían entonces sus “fundadores”. El resto de la conferencia de Strauss ahondará en ello a partir de Hobbes y sus posibles antecesores de corte aún medieval.

Con todo, antes de tomar ese camino, Strauss expresa la provisional característica sustancial del pensamiento moderno de la mano de Condorcet: “solo el pensamiento político moderno está basado en la concepción de los derechos del hombre. Esta sola concepción es la sustancia del pensamiento político moderno”.<sup>230</sup> La tesis es correcta, dice Strauss, pero no si seguimos estrictamente las razones que Condorcet u otros darían para ellas. Pues el pensador “original” según tal planteamiento es Locke (“padre del liberalismo”) quien efectivamente puso los cimientos del pensamiento político “nuevo”. Pero en ese caso, según un breve árbol genealógico que esboza Strauss, Locke respondería a Hooker, Hooker a Aquino y la Iglesia, y estos a su vez

---

<sup>229</sup> “The Origin of Modern...”, 167. Esta es la cita del Dr. Carlyle con la cual Strauss abría su conferencia.

<sup>230</sup> *Ibid.*

a la filosofía clásica, quizás, especialmente, al derecho romano. La idea de Condorcet sobre Locke como originador sería preparatoria de la tesis del Dr. Carlyle.

Para Strauss entonces la ruptura genuina tendría que encontrarse entre Hooker y Locke (cfr. NRH, 166 [207-8]). Las dificultades residen en que son los propios pensadores del s. XVII tardío y del s. XVIII quienes obscurecen este punto: Leibniz y Swift reintroducen elementos clásicos contra los más radicales Descartes y Hobbes; Locke es moderado; Rousseau, si bien no moderado, retorna a Esparta y a la Roma republicana. Esta especie de segunda etapa del pensamiento moderno hace suya la pretensión de armonizar lo más posible sus fundamentos específicamente modernos con las estructuras clásicas a quienes originalmente declararon la guerra. Lo anterior “crea la ilusión” de una presunta continuidad, y el remedio ante tales ilusiones es atender al periodo Maquiavelo-Hobbes. La pretensión del resto de la conferencia consiste así en examinar en qué sentido Hobbes es “radical”, esto es, genuinamente fundador en comparación con el resto de pretendientes: el mismo Maquiavelo, Lutero, Calvino, Althusius, Grocio, etc.

Hay que señalar, por último, que Maquiavelo parece aquí aún escapársele a Strauss al caracterizarse como un pensador interesado en la renovación de los antiguos órdenes romanos. No da nuevas bases al pensamiento político moderno, sino que busca alternativas para deshacer las perniciosas debilidades traídas por el Cristianismo. Por otra parte, en cuanto al pensador “radical” que resultaría ser Hobbes, Strauss hace tres intentos por indicar en qué consiste la radicalidad, según lo atestiguan partes tachadas del manuscrito de su conferencia.<sup>231</sup> Las tres formulaciones son similares, si bien acentúan uno u otro elemento. En todo caso, la idea general puede expresarse en los siguientes términos. El pensador radical de la Modernidad es, en primer lugar, rompedor sustancial y profundo de la tradición antigua (o sea, sabedor convencido y convincente de que la tradición ha fallado); en segundo lugar, el pensador radical de la ruptura ha de ser perfectamente claro y consciente de su intención y de su logro, a saber, dar bases originales y nuevas al pensamiento político.

Como veremos paulatinamente, llegará el punto en que tengamos que preguntar si Hobbes yerra, a ojos de Strauss, por ser inconsciente de sus propias premisas, o si el error se debe no tanto a la obscuridad de sus principios sino a la sencilla falsedad de los mismos. En todo caso sabemos que para Strauss “no se puede ignorar a

---

<sup>231</sup> *Ibid.*, 194n4.

Hobbes impunemente”<sup>232</sup> y que Hobbes (o al menos su *Leviatán*) es “infinitamente” interpretable.<sup>233</sup>

## **2. Hobbes: del “sistema” a la comprensión filosófica fundamental**

Para entrar con decisión en el pensamiento de Hobbes es necesario abrirse paso con cautela. Es decir, es recomendable medir las fuerzas propias y la longitud del camino. Por ello vale la pena indicar someramente cuál es el interés de Strauss en Hobbes en términos biográficos y bibliográficos. Algo parecido habrá que indicar en referencia al propio Hobbes, esto es, cuáles son los ejes temáticos en su obra en términos biográficos y bibliográficos.

Sabemos ya que el centro de la discusión straussiana sobre Hobbes se encuentra, primero, en determinar si el de Malmesbury es o no fundador, si es o no un pensador “radical”, y, en conclusión, si es aquel filósofo al que hemos de volver si deseamos comprender el cisma moderno, si queremos comprender el obscurecimiento de la querella entre antiguos y modernos, y, por lo tanto, colegir las posibilidades de la filosofía y del juicio político en la decadencia de la Modernidad tardía.<sup>234</sup> Hemos

---

<sup>232</sup> WIPP, 172 [233]. Además, “la doctrina de Hobbes no estaría viva, no sería estudiada con seriedad, si el progreso de la Modernidad fuera separable de la decadencia de la Modernidad”, *ibid.* Vale la pena leer atentamente estas primeras páginas de la conferencia “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy” con propósitos introductorios.

<sup>233</sup> *Vid.* la carta de Strauss a Seth Benardete referida por Minkov, “Hobbes as the Founder...”, 199n25. “[Strauss] concluyó el seminario notando que hemos visto por lo menos algo de lo que implica la comprensión de Hobbes, a diferencia de lo que los libros de texto hacen. Comprender a Hobbes es, en un sentido, una empresa que ocupa toda la vida”. Strauss, *Seminar on Hobbes*. 1953, 98. Se trata este de un curso que Strauss impartió sobre el *Leviatán*, *De cive*, *The Elements of Law* y *Ecclesiastical Folly* de Hooker. De este seminario no se conservan archivos audibles (y por lo tanto no se encuentra en [le Strausscenter.uchicago.edu](http://le Strausscenter.uchicago.edu)), pero las notas de sus estudiantes (entre ellos quizás Richard Kennington) reconstruyeron todas las sesiones. La versión algo accidentada de este texto me ha sido facilitada por el Dr. Minkov.

<sup>234</sup> En términos más tradicionales, en lugar de “querella” hablaríamos del surgimiento del liberalismo. Entiendo que Strauss y, por ejemplo, Schmitt comparten la idea de que es Hobbes y no Locke u algún otro el fundador del liberalismo. Con todo, también en Schmitt hay una articulación compleja del problema. Por una parte, el *Leviatán* es la raíz de la “neutralidad técnica del Estado”, de la acentuación de la individualidad, por ejemplo, en el ámbito del libre credo (o credo interno); pero, por otra, no es aún propiamente liberal. Hobbes da aún preponderancia al carácter propiamente político de lo político, es decir, al *enemigo*; y su división entre *externo* e *interno* no es omniabarcante, sino que el poder soberano tiene legítimo derecho de permear *casi* todo ámbito de la vida pública y privada. Pero en este *casi* hay, como la llama Schmitt, una “fisura”. Esta es la grieta de la que se aprovecha el



ahora de aclarar cuál es el desarrollo de esta observación en la propia obra de Strauss. Más que precisar un asunto que a todas luces se reduce al interés académico –a saber, si Strauss “cambió de opinión” a lo largo de los años sobre las premisas centrales de Hobbes y con él del origen moderno–, nuestro objetivo es hacer notar que las variadas caras que ofrece la filosofía hobbesiana no son siempre acentuadas de la misma forma por Strauss. La intención de ello es mostrar las dificultades a las que se enfrentó Strauss y, en el mismo sentido, los obstáculos que nosotros encaramos ahora en esta doble interpretación.

En términos generales, son tres los libros de Strauss que hablan sobre Hobbes. El primero, su obra emblemática, se trata de *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Fruto del arduo trabajo que Strauss emprendiera desde los comienzos de 1930, establece gran parte de las tesis características de la interpretación sobre Hobbes: la problemática distancia entre su filosofía política y la ciencia natural, las

---

llamado “liberalismo”: “Ya pocos años después de la publicación del *Leviatán*, cayó la mirada del primer judío liberal [Spinoza] sobre la fisura apenas visible. De inmediato, reconoció en ella el punto débil en el cual irrumpió el liberalismo moderno, y en el cual la entera relación que Hobbes había montado entre exterior e interior, entre público y privado *podía ser volteada en su contrario*”, Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, trad. Antonella Attili (México: Fontamara, 2020), 105, las cursivas son mías. Bajo la interpretación de Schmitt, finalmente, el *Leviatán* es el intento de restaurar una “unidad natural” (135) que no logra sino contribuir a su aniquilamiento definitivo: técnica, neutralidad, individuo autónomo, mediación del poder y, en conclusión, “segunda muerte del dios mortal”. Strauss, por su parte, reconoce a Hobbes como fundador de un “horizonte” en el que se despliega el liberalismo (“Anmerkungen zu Carl Schmitt...”, 125 [168]). Sin embargo, este horizonte no está aún dogmáticamente establecido, sino en gestación consciente y “radical”. Una referencia muy cercana a su “Anotación” a Schmitt es el comentario al libro de Lubiński sobre Hobbes en 1933: “El absolutismo hobbesiano no es, por último, otra cosa que el liberalismo militante *in statu nascendi*, esto es, en su forma más radical. En este sentido, Hobbes es el fundador del liberalismo; a Hobbes debe regresar por lo tanto quien sea que se preocupe por la radical justificación o radical crítica del liberalismo. / Puesto que Hobbes es el fundador del liberalismo, no es ya él mismo liberal en el sentido propio de la palabra; precisamente por esta razón *puede abrir posibilidades que el liberalismo estricto no conoce más como Hobbes o que no conoce en absoluto*”, “Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes”, GS3, 245, las cursivas son mías. Vid. NRH, 181-2 [221]; *Natural Right* (curso 1954), 154. Cfr. la introducción de Lastra a Leo Strauss, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. y trad. Antonio Lastra (España: Alfons el Magnànim, 1996). Por último, cabe señalar que esta no es la opinión comúnmente aceptada. Bobbio, por ejemplo, defiende constantemente la no “radicalidad” de Hobbes en el sentido que Strauss atribuye; para Bobbio, Hobbes no es en definitiva un “liberal”. Vid. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, trad. Manuel Escrivá (Barcelona: Paradigma, 1991), 104 ss; *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. José Fernández (Ciudad de México: FCE, 2006), 105-6; y véanse también los pequeños escritos y entrevistas integrados en Schmitt, *op. cit.* Por último, a favor de la interpretación de Bobbio contra Schmitt y Strauss, vid. Gregorio Saravia, *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio* (Madrid: Dykinson, 2011), 577-87.

pasiones fundamentales, las bases morales de la ley natural, etc. El segundo se trata de *Derecho natural e historia*. No es un libro dedicado a Hobbes, sino que este aparece, junto con Locke, como eje central en el capítulo sobre derecho natural moderno. Algo parecido sucede con el tercero, *¿Qué es filosofía política?*, cuyo artículo “Sobre la base de la filosofía política de Hobbes” toma lugar en el séptimo capítulo del libro. Entre NRH y este último texto solo hay un año de diferencia (1953-1954), si bien NRH sería producto de las famosas Walgreen Lectures que Strauss impartiera en 1949,<sup>235</sup> y WIPP (que incluiría el texto “Sobre la base...”) fue publicado por Strauss hasta 1964. El artículo incluido en WIPP, por otra parte, confronta y comenta a su vez la interpretación de Raymond Polin.<sup>236</sup> Esto significa que el lector de Strauss cuenta, a primera vista, con un libro completamente dedicado a Hobbes, un capítulo de libro que trata a Hobbes en un contexto mayormente delimitado –la ruptura del derecho natural moderno con el derecho natural antiguo– y un artículo que comenta la interpretación de otro autor sobre Hobbes.

Quizás no parezca esta una bibliografía de grandes magnitudes. De hecho, se trata del trabajo al que tuvieron acceso los contemporáneos y primeros estudiantes de Strauss. El tercer tomo de los *Gesammelte Schriften* editados por Meier amplía considerablemente aquella bibliografía y complejiza algunos de los juicios que se han dado ya por obvios sobre la valoración que hace Strauss de Hobbes. Me refiero especialmente al “libro” que Strauss tenía en mente antes siquiera de la publicación de PPH y que corría de manera paralela a SCR, a saber, *Die Religionskritik des Hobbes*.<sup>237</sup> Tanto los textos tempranos sobre Hobbes incluidos en GS3 como artículos, conferencias no reimpresas en otros trabajos de mayor envergadura, notas y cursos, provocan que el volumen de reflexiones de Strauss sobre Hobbes se vuelva difícil de manejar.

Desde otra aproximación, los primeros esquemas para un libro sobre Hobbes se sitúan en 1931: “Disposition: Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine

---

<sup>235</sup> La transcripción de estas conferencias se encuentra como apéndice electrónico de Strauss, *Toward Natural...: [https://press.uchicago.edu/sites/strauss/natural\\_right/index.html](https://press.uchicago.edu/sites/strauss/natural_right/index.html)*

<sup>236</sup> Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977). Polin critica los controvertidos acentos que Strauss pone en PPH respecto a la magnanimidad, al preludio del hegelianismo, entre otros. *Vid.*, 155-65.

<sup>237</sup> Valiéndose de la importancia y del propio contenido de este libro inacabado, Meier acentúa en el prólogo al tomo la radicalidad del problema teológico-político en la lectura de Strauss y su acercamiento a Hobbes en tanto filósofo y no en tanto originador dogmático de la tradición moderna. Penetraré en estos asuntos hacia el final de este trabajo. *Infra*, 455 ss.

Einführung in das Naturrecht" (GS3). Lo que conocemos como PPH, traducido al inglés y publicado por primera vez en 1936, es producto de la estancia de Strauss en París e Inglaterra. El texto fue escrito originalmente en alemán y, según relata Meier, no fue concebido como el proyecto principal de publicación, sino tan solo como una vertiente producida por los hallazgos en Chatsworth (gracias a los permisos del Duque de Devonshire) de presuntos textos "juveniles" de Hobbes que podrían indicar el suelo no estrictamente científico de su filosofía.<sup>238</sup> El interés por Hobbes puede ser rastreado incluso hasta la mitad de la década de 1920 en los primeros trabajos de Strauss sobre Spinoza y la crítica moderna a la religión revelada.<sup>239</sup> Por otra parte, si bien el artículo publicado en 1954 sugiere la continuidad de su esfuerzo por comprender a Hobbes durante treinta años, será también asombroso notar que en 1964 Strauss no solo integró aquel artículo a WIPP, sino que enseñó un curso entero sobre el *Leviatán* y *De cive* en la Universidad de Chicago.<sup>240</sup> Sin lugar a dudas, el interés por Hobbes acompañó a Strauss a lo largo de toda su vida y, como es natural, sus juicios no fueron siempre los mismos. Tan solo por dar un ejemplo, en

---

<sup>238</sup> En esto y lo siguiente, *vid.* las primeras diez páginas de la introducción de Meier a GS3. *Vid.* la carta que Strauss dirige a Gadamer y Krüger en búsqueda de apoyo para la publicación en alemán de su libro: Strauss-Krüger, 12 de mayo de 1935, *ibid.*

<sup>239</sup> En SCR, el capítulo sobre Hobbes es el más largo de los incluidos en "la tradición de la crítica a la religión". Strauss de hecho habría dado más importancia no a PPH, sino al libro nunca publicado hasta la edición de Meier sobre la crítica a la religión de Hobbes. A decir verdad, el estudio más riguroso sobre la interpretación en torno al de Malmesbury debería partir del problema inicial sobre la religión al que Strauss se enfrenta desde su juventud. En cierto modo, el estrechamiento a la parte política es una versión "estadounidense" de Strauss. Son tres las pruebas de ello. En primer lugar, en "A Giving of Accounts" Strauss asocia su cambio de orientación a Maimónides –como sabemos– pero también a Hobbes en el mismo aliento. Asimismo, como se ha sugerido ya, la crítica a Schmitt sobre la necesidad de ir más allá del horizonte del liberalismo es, de nuevo, en el marco del estudio sobre Hobbes. Por último, en el prólogo a la edición alemana de PPH de 1965, Strauss recuerda a los lectores (parece que particularmente a sus futuros lectores alemanes, en contraste con los estadounidenses animosos de la política) que su interés por Hobbes nació del *Wiedererwachen der Theologie* asociado a los nombres de Barth y Rosenzweig (remite, por tanto, a su prólogo autobiográfico de SCR). Le parecía pues necesario contrastar la crítica a la teología ortodoxa (es decir, a la llana, misteriosa y todopoderosa revelación) y evaluar si había sido victoriosa. "Das theologisch-politische Problem ist seitdem *das Thema* meiner Untersuchungen geblieben", GS3, 8. Que *este* y no, por ejemplo, la *querelle*, el retorno a los antiguos o la tensión política entre filósofo y ciudad sea *el* tema de Leo Strauss ha sido la bandera que Heinrich Meier defiende también desde entonces. Como aludí en la nota al pie antepasada, me ocuparé de algunos de estos problemas hacia el final del trabajo.

<sup>240</sup> *Seminar on Hobbes*. 1964. La versión audible de este curso se encuentra en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu). Si bien no hay transcripción oficial, el Dr. Minkov me ha facilitado una versión inédita. Me referiré, por tanto, al número de sesión (hallable en los audibles) y número de página de la versión de Minkov.

PPH Strauss cree admisible esquivar o rodear el problema de la ciencia natural en Hobbes, es decir, la confrontación entre la naturaleza teleológica clásica y el materialismo-mecanicismo moderno. Las bases son, sostiene, morales. Sin embargo, tanto en NRH como en WIPP –por mencionar ahora estos tres escritos de primer orden–, Strauss trata con mayor detenimiento el problema del “todo” para Hobbes. Aún más: se mostrará reacio a una tesis que parecía admitir en el temprano PPH, a saber, que es posible estudiar la ciencia política hobbesiana sin referencia a la ciencia natural.

Respecto al propio Hobbes, bastará con trazar el siguiente camino. Ya hemos mencionado el orden sistemático de sus *Elementos de filosofía* que comprendería, en la secuencia deseada por su autor, *De corpore*, *De homine* y *De cive*. La obra más “temprana” publicada por Hobbes es, por otra parte, *Elementos del Derecho natural y político* (1640), cuyo orden se transmite con mayor preeminencia en el *Leviatán* que en *De cive*. Sin embargo, el de Malmesbury tendría 52 años cuando escribió *El*. y, por tanto, en modo alguno puede decirse que se trata de su obra “temprana”. Yendo hacia atrás, encontraremos aún de interés según el marco straussiano dos pequeños “Digests” sobre la *Retórica* de Aristóteles, los cuales, en su afán de elaborar una teoría de las pasiones de manera “científica”, por una parte, si bien con una decisión moral sobre el lugar y carácter del hombre, por otra, influirían probablemente en la composición de *El*.<sup>241</sup> Se trata del presunto periodo “humanista” de Hobbes, aún interesado por la historia y la filosofía clásica de corte político-moral (es decir, excluyendo la metafísica y la filosofía natural). Ni el gran descubrimiento de los *Elementos* de Euclides ni el afán científico de Hobbes por “aplicar” la ciencia natural al plano político habían aún ocurrido.<sup>242</sup> Si bien es un argumento “teóricamente”

---

<sup>241</sup> “Lo escuché decir que Aristóteles fue el peor Maestro que había alguna vez habido, el peor Político y Ético: un paisano (*Country-fellow*) que pudiera vivir en el Mundo sería tan bueno [como Aristóteles]: pero su *Retórica* y su *Discurso de los animales* era extraordinario (*rare*)”, Aubrey, *op. cit.*, 158. Hobbes debió haber preparado estos escritos sobre retórica en conexión, por una parte, con la instrucción que daba al segundo conde de Devonshire, y, por otra, con la preparación de la teoría de las pasiones de *El*. Vid. Strauss, PPH, 41, nota al pie [72]. Ambos tratados sobre retórica se encuentran en el vol. 6 de las *English Works: The Whole Art of Rhetoric*, constituido de tres libros, y *The Art of Rhetoric*, constituido de apenas un libro.

<sup>242</sup> “Tenía 40 años antes de que mirara en la Geometría, lo cual sucedió accidentalmente. Estando en una Librería de un Caballero, los *Elementos* de Euclides se encontraban abiertos, y ahí estaba el *El*. 47, *libri* I. Él leyó la Proposición. ¡Por Dios!, dijo (él de vez en cuando juraba un juramento enfático por

débil, es con todo interesante que la filosofía característica de Hobbes es bastante tardía: buena parte de sus preferencias políticas y sus juicios sobre las cosas humanas habían ya tomado una clara expresión.

Así, por ejemplo, en los tratados sobre retórica hallaremos a un Hobbes que aún acepta, con toda ambigüedad, la diferenciación entre monarquía y tiranía: “*Monarquía* es aquella en la cual un hombre posee el gobierno de todos; cuyo gobierno, si lo limita por la ley, es llamado *reino*; si por su propia voluntad, *tiranía*”.<sup>243</sup> Considerará, como lo muestra cuidadosamente Strauss, el honor, la venganza, la magnanimidad y otras maneras aristocráticas como genuinas virtudes (mientras serán repudiadas en sus obras “clásicas”). No obstante, a pesar de este aparente encadenamiento a la tradición, su comprensión del dolor y el placer cobran plena autonomía ante Aristóteles (y sin referirse aún a la “nueva ciencia”); lo justo y lo injusto ya se ven extraviados de todo parámetro natural y responden únicamente a la ley cuyo carácter natural es, en el mejor de los casos, ambiguo; y, por último, los juicios característicos de Hobbes sobre la “naturaleza humana” expresan ya una claridad inconfundible: “Que los hombres no buscan la equidad porque sea buena simplemente, sino porque es buena para ellos”.<sup>244</sup>

Aún de mayor importancia será para Strauss la “primera” obra de Hobbes. Se trata de la traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, cuya epístola dedicatoria, prólogo al lector e introducción serán centrales en el desarrollo que hace Strauss del nacimiento de la historia moderna. De esta “primera” obra vale la pena resaltar lo siguiente. Si bien Hobbes desechará más adelante la historia en pos del método científico, su interés en ella como maestra de preceptos, herramienta eficaz y definitiva para enseñar al hombre las verdaderas reglas del comportamiento humano y, por tanto, de las posibilidades de sus formas de gobierno, carga consigo una titánica empresa: la ruptura definitiva con la filosofía clásica. Tal ruptura no tendría, por ende, sus raíces en la ciencia natural que erradicaría finalmente al aristotelismo y la escolástica, sino en un descubrimiento que es humano y, en cierto sentido, metafísico: la posición del hombre ante el todo.

---

medio del énfasis), *jesto es imposible!* Así que lee la Demostración de ello, la cual lo refirió hacia atrás a tal Preposición, la cual leyó. Esa lo refirió atrás a otra, la cual también leyó. *Et sic deinceps* que al final estaba demostrativamente convencido de esa verdad. Esto lo hizo enamorarse de la Geometría”. Aubrey, *op. cit.*, 150.

<sup>243</sup> *The Whole Art of Rhetoric*, I, 7.

<sup>244</sup> *Ibid.*, I, 16.

Si bien la traducción de Tucídides es la primera obra estrictamente reconocible de Hobbes, Strauss ya sospecha de otros escritos encontrados en Chatsworth llamados “*Essayes*”. En PPH, Strauss únicamente apunta a la algo enredada posibilidad de que estos ensayos, publicados después bajo el nombre de *Horae subsecivae*, pertenezcan al segundo Conde de Devonshire, amigo y pupilo de Hobbes durante los años de su redacción.<sup>245</sup> En plena relación además con los *Ensayos* de Bacon, estos escritos prometerían un acceso al joven Hobbes en su relación con William Cavendish. De cualquier forma, Strauss no apuesta de ningún modo a que su búsqueda de la génesis del pensamiento hobbesiano y por tanto de las bases del pensamiento moderno puedan sustentarse en fuentes tan discutibles.<sup>246</sup> Sin embargo, a partir de aquella sugerencia de Strauss en 1936, en 1995 se publicaron bajo el nombre de *Three Discourses* tres textos que, con científica seguridad, pertenecen a Hobbes.<sup>247</sup> Los editores, Noel Reynolds y Arlene Saxonhouse, consiguieron tal resultado al computarizar la totalidad de *Horae subsecivae*. Aunque la totalidad de los escritos habrían de ser tomados en cuenta para la interpretación de Hobbes –pues de una u otra manera pertenecerían a la misma fuente de influencia–, estos “tres discursos” que tratan sobre Tácito, sobre Roma y sobre las leyes, comprueban en una dirección más bien académica la interpretación filosófica de Strauss. Así, por tomar un ejemplo, hallamos una tesis característica a la vez que moderada sobre el gobierno de la ley y la anarquía:

Y sin embargo un hombre habría mejor de escoger donde no hay nada legal (*lawful*), que donde todo es legal. Razón por la cual todos los hombres han pensado que es más peligroso vivir en una Anarquía que bajo el gobierno de un Tirano: pues los violentos deseos de uno están atados necesariamente a un particular, mientras en una multitud son indefinidos. / El primer grado de bondad es la obediencia a las Leyes, lo cual no es otra cosa que virtud y buen orden de vida reducido a ciertas reglas. Y puesto que la razón tiene el poder predominante en nuestros cuerpos naturales, así el cuerpo Político no puede subsistir sin alma que lo anime, para gobernar, para guiarlo, y esa es la Ley procedente de la razón, de los consejeros y del juicio de hombres sabios.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> PPH, xii, nota al pie [16].

<sup>246</sup> Cfr., en el contexto de la discusión con Polin, Strauss, WIPP, 195-6.

<sup>247</sup> Thomas Hobbes, *Three Discourses*, ed. Noel Reynolds y Arlene Saxonhouse (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

<sup>248</sup> *A Discourse of Laws*, en *ibid.*, 109.

Como se ve, hay algunas premisas ya típicas del Hobbes del *Leviatán* o *De cive*, si bien atenuadas en distintos lugares por reservas tradicionales; por ejemplo, el uso del término “tirano”, la idea de una “razón” no enteramente utilitaria como guía y la aceptación de “hombres sabios”. El poder supremo del gobernante no será para Hobbes, como sabemos, dependiente de la razón y menos aún de sabios. No obstante, la preferencia del gobierno absoluto por encima de la anarquía y la identificación de virtud con ley (ley que se encuentra germinalmente desprendida de la razón), son rasgos característicos del Hobbes que conocemos.

Pues bien, si estos son los linderos del joven Hobbes, es decir, aquellos que apoyan en buena medida la interpretación de Strauss en PPH, del otro lado encontraremos en el conocido Hobbes las tesis afamadas sobre el estado de naturaleza, el contrato social, la autopreservación y las leyes naturales como expresión madura de su pensamiento. Vale la pena mencionar que en el extremo opuesto a la obra juvenil, el último libro de Hobbes titulado *Behemoth* es una historia. Podrá resultar extraño que después de haber fundado los principios y el método correcto para una ciencia política, Hobbes recurra al final de su vida de nuevo a la historia. Pero esta historia a forma de diálogo entre dos personajes que hacen un minucioso recuento de la Guerra Civil Inglesa de 1640 a 1660 no encuentran en los acontecimientos normas tanto como campo de comprobación empírica. Los verdaderos principios del artificioso cuerpo político han sido hallados, y los penosos disturbios de aquellos veinte años son producto de su ignorancia. Hobbes es optimista como nadie lo había sido hasta el momento: de enseñar su doctrina en las universidades y seguir sus descubrimientos políticos, la paz reinaría.<sup>249</sup> En otros

---

<sup>249</sup> “[A:] Pero para el gobierno de una república no bastan ni ingenio, ni prudencia, ni diligencia, si faltan reglas infalibles, así como la verdadera ciencia de la equidad y la justicia. / B: Si eso es verdad, entonces es imposible que ninguna república en el mundo, ya sea monarquía, aristocracia o democracia, continúe durante mucho tiempo libre de cambios o de sediciones dirigidas al cambio, ya sea del gobierno, ya sea de los gobernantes. / A: Es verdad. Y ninguna de las más grandes repúblicas del mundo se ha visto durante mucho tiempo libre de la sedición. Los griegos tuvieron por algún tiempo sus reyezuelos y luego se convirtieron mediante la sedición en pequeñas repúblicas; más tarde, creciendo hasta convertirse en repúblicas mayores, volvieron mediante sedición a convertirse en monarquías. Y todo por la falta de reglas de justicia conocidas por el pueblo llano; ya que si el pueblo las hubiera conocido al comienzo de cada una de esas sediciones, los ambiciosos nunca habrían tenido la esperanza de alterar el gobierno una vez establecido. Pues poco puede hacer la ambición sin manos, y pocas manos tendría si el pueblo llano estuviera tan diligentemente instruido en los verdaderos principios de su deber como estaba aterrado y trastornado por predicadores con doctrinas estériles y peligrosas [...] B: Por lo que veo, todos los Estados de la cristiandad se verán

pasajes, no obstante, Hobbes parece ser menos vehemente: el monstruo marino Behemoth no puede ser totalmente doblegado, pero sí apaciguado por el Leviatán, domesticador de los vanidosos.<sup>250</sup>

El breve bosquejo que hemos hecho hasta ahora pone en evidencia las magnitudes del camino. La doble interpretación de Strauss y Hobbes requeriría de la atención minuciosa no solo a los diferentes acentos que pone el primero en cada caso sobre su investigación del segundo como originador de la Modernidad, sino también al muy complejo desarrollo filosófico de Hobbes en su vasta obra. Desde que Strauss comenzó en la década de 1930 sus reflexiones, reconoció que Hobbes era un “filósofo mucho, mucho más profundo de lo que normalmente se acepta”.<sup>251</sup> Además, con todo y la sistematicidad característica de su obra, reconocemos que son tres los intentos de Hobbes por lograr plasmar su ciencia política: *Elementos del Derecho [o Ley] Natural y Político, De cive y Leviatán*. Difícilmente puede decirse que es el *Leviatán* la obra definitiva, pues al mismo tiempo que lo publicó también reeditó *De cive*. Es decir, el planteamiento del *Tratado sobre el ciudadano*, cuyo método difiere sustancialmente del *Leviatán*, mantuvo para Hobbes su vigencia. Los tres intentos revelan, pues, la dificultad a la que el inglés se enfrentó al fundar una *ciencia* política, fuera o no una aplicación de la ciencia natural.<sup>252</sup>

Es evidente así que el tratamiento exhaustivo del Hobbes de Strauss ameritaría un estudio limitado únicamente a los problemas y bibliografía señalados –y lo mismo podrá decirse, por cierto, en cada caso de los pensadores que interpretamos–

---

sujetos a estos accesos de rebelión mientras el mundo perdure. / A: Muy probablemente. Y, sin embargo, la falta, como os he dicho, puede ser fácilmente enmendada enmendando las universidades”. Hobbes, *Behemoth*, 70-1 [91-2]. “El azar (*Chance*) ya no juega ningún rol. Hobbes conoce la verdad; ilustra al pueblo vía Oxford y Cambridge”, Strauss, *Natural Right* (curso 1954), 154.

Se trata además de una estrategia basada ya en los poderes cristianos de la retórica y la popularización del dogma, de ahí que en *Behemoth* encontremos en diversos pasajes que una de las principales causas de sedición se encuentra en las falsas doctrinas impulsadas por las universidades; pero, así como la causa del error, puede también ser la causa del acierto moderno. Sobre esta comprensión de la retórica, vale la pena referirnos al maestro: Bacon (y a su respectivo maestro, Maquiavelo). Vid. Antonio Marino, “La estrategia retórica de Francis Bacon para difundir su nueva ciencia”, en *Estudios sobre la filosofía política de Francis Bacon*, ed. Antonio Marino (Ciudad de México: UNAM, 2020), versión electrónica, 190.

<sup>250</sup> Vid. el primer cap. de Schmitt, *op. cit.*

<sup>251</sup> Misiva de Strauss a Scholem, 7 de diciembre de 1933, GS3, 709.

<sup>252</sup> Vid. las primeras páginas de Strauss, “Works of the Mind Lecture on Thomas Hobbes’s *Leviathan*”. Strauss también se refiere a cuatro o cinco intentos si tomamos en cuenta la segunda mitad de *De hom.* y la versión latina de *Lev.*: WIPP, 173 [234].



. Puesto que nuestro objetivo es de mayores alcances, requiere también una mirada menos angosta. Las debilidades de este modo de proceder en términos de precisión deben ser equilibradas por una mirada que, siendo general, también logre ser aguda en el problema que nos ocupa, a saber, el obscurecimiento del sentido común en la ruptura de la Modernidad y sus consecuencias en la filosofía y filosofía política; huelga decir: nuestras consecuencias. Habremos de mediar, pues, entre la mirada angosta y la amplia a sabiendas de su recíproca necesidad.

Se recuerda, por último, que la exploración que aquí iniciamos gira en torno a los ejes de la naturaleza, la historia y el sentido común. Pretendemos que con estos caminos la exposición se ordene de tal manera que consigamos abarcar lo más sustancial al tiempo que nos permitamos ahondar en las particularidades de la interpretación straussiana. En el plano de la naturaleza, más que la dilucidación exhaustiva de un problema de corte metafísico, a saber, el mecanicismo y materialismo hobbesiano (cuya obra principal habría de ser *De corp.*), apuntamos con especial detalle a la tesis de la que partió Strauss, la conexión o separación entre los asuntos humanos y los asuntos de la ciencia natural: ¿en qué medida es la doctrina política de Hobbes dependiente del método moderno? Esta discusión nos conducirá necesariamente hacia las tesis centrales de la interpretación straussiana sobre el derecho natural, las pasiones fundamentales (vanidad y miedo a la muerte violenta) y, finalmente, a aquello que en PPH designó como la “actitud moral” de la ruptura moderna.

Historia y sentido común encontrarán un desarrollo conjunto. A manera de esquema, el profundo cambio que Hobbes ejerce en la comprensión de la naturaleza obliga a que la historia cobre un lugar de preeminencia en el pensamiento político nunca antes visto. Ambas, ciencia e historia, modifican por tanto la “comprensión natural” de las cosas humanas, es decir, cancelan la posibilidad de guiarse o hallar cualquier tipo de estándar en el sentido común. Como se advirtió desde hace tiempo, el tratamiento del sentido común exige salir del autor mismo y confrontarlo; así, mientras para nuestra examinación de la historia nos basaremos en aquellos primeros escritos con los que Hobbes introdujo su traducción de Tucídides (y el hilo que Strauss hilvana a partir de ese origen), para el sentido común ahondaremos en el último capítulo de PPH donde Strauss contrapone la ciencia política de Hobbes y el acercamiento natural de Platón.

## 2.1 Naturaleza y ciencia

El sendero que lleva al problema que nos concierne sobre la naturaleza en Hobbes no se ilumina preguntando directamente qué es naturaleza. Tal pregunta conduciría sin rodeos a la “metafísica” hobbesiana, es decir, a su materialismo o mecanicismo. Es cierto que el problema no es baladí, pues, como hemos ya mencionado, Hobbes es ambiguo sobre si su ciencia política está sustancialmente basada en su ciencia natural o no. En *El.* y *Lev.* encontraremos que tal es el caso: necesitamos tener bien claros los principios sobre el cuerpo natural, el movimiento, el lenguaje y los nombres para hacer las deducciones pertinentes en aquellos asuntos que se distinguen de los cuerpos naturales, es decir, los asuntos humanos sobre lo justo y lo injusto.

Hay dos riesgos, a mi juicio, de tomar aquel camino. El primero, señalado hasta el cansancio por Strauss, es guiar la interpretación de la doctrina política de Hobbes no tanto por sí misma, sino por la ciencia natural moderna (tanto la de los contemporáneos de Hobbes, como la que él mismo asimiló con los años a su manera).<sup>253</sup> A este yo agregaría uno de quizás menor importancia en términos filosóficos, aunque relevante en términos de nuestra tradicional historia de la filosofía. Es difícil aceptar que no es la *ciencia* natural moderna la que logra romper finalmente con la tradición clásica-medieval sino el pensamiento político. Más difícil sería reconocer que es el pensamiento político el que sirve como base para el desarrollo de la ciencia moderna que conocemos.<sup>254</sup> Así, por ejemplo, Descartes suele tener la preeminencia ante Hobbes en el cisma moderno. Cuando reducimos la doctrina política de Hobbes o la obligamos (siguiendo, sin embargo, los propios consejos del inglés) a retrotraerse a sus principios de la ciencia natural, debemos por necesidad dar preponderancia al movimiento científico moderno, y, casi con seguridad, otorgar su reino a alguien como Descartes. Pues ya en terreno de la ciencia natural Hobbes es y fue considerado de muy menor rango: se resistía a la aritmética y a la experimentación en pos de la geometría, por no decir nada sobre su

---

<sup>253</sup> “Fue una lástima que el Sr. Hobbes no hubiera comenzado con el estudio de las Matemáticas antes; de otro modo no habría quedado tan expuesto. Pero se puede decir de él, como se dice de Jos. Scaliger, que donde yerra, yerra con tanto ingenio que mejor es errar con él que dar en el blanco con Clavius”. Aubrey, *op. cit.*, 151.

<sup>254</sup> Cfr. Pierre Manent, *Metamorphoses of the City*, trad. Marc Lepain (Cambridge: Harvard University Press, 2013), 3-4.

considerable distancia ante el revolucionario planteamiento de *Las pasiones del alma*; Hobbes aún consideraba al corazón como núcleo vital de percepciones.<sup>255</sup>

En este sentido, la empresa de Strauss es “ir por detrás” del cientificismo de Hobbes y comprender su doctrina política en sus propios términos. Esto quiere decir que el típico acceso a la “naturaleza” mediante su materialismo debe ser frenado para abrirse paso, en cambio, a través de su ciencia política: ¿qué tipo de comprensión de la naturaleza expresa su doctrina moral y política del hombre? La combinación entre ciencia (política) y naturaleza, pretendemos, iluminará los problemas que nos ocupan sobre el obscurecimiento moderno.

a) *¿Principios materiales o morales? Examinación comparada de Elementos y Leviatán*

Ilustremos lo anterior del siguiente modo. Tanto en *El.* como en *Lev.* Hobbes articula los fundamentos para su ciencia política de modo parecido. Prescindiendo de las epístolas dedicatorias –que requieren de una interpretación *sui generis*–, la estructura de los primeros capítulos se articula desde una tesis “científica” sobre el sentido que llega, poco a poco, hasta el discurso o lenguaje, de este a las pasiones y de estas a la política. El primer párrafo de *El.* reprocha el carácter controversial que desde los antiguos envuelve toda cuestión política. El objetivo de Hobbes es explicar las leyes naturales y políticas a través del *conocimiento* de la naturaleza humana, el cuerpo político y la ley. Por *conocimiento* Hobbes entiende fin de la controversia y de la duda. Se nos permite esperar, por supuesto, que su *ciencia* política pondrá fin a toda polémica a través de principios firmes. El segundo capítulo abre inmediatamente con el sentido; su finalidad, sin embargo, es explícita: dar cuenta de la “concepción”.<sup>256</sup> Contra las “especies visibles e inteligibles”, Hobbes reduce el

---

<sup>255</sup> “los movimientos del corazón y del cerebro son recíprocos entre sí”. Hobbes, *De corp.*, cap. 15. Vid. la introducción de Rodríguez al tratado.

<sup>256</sup> Este proceder invita a la gran mayoría de lectores a juzgar la doctrina política de Hobbes en términos de su ciencia natural, como ya hemos advertido. Así, por ejemplo, el traductor Dalmacio Negro se entrega ya desde la apertura del libro a afirmar que “los problemas políticos se convierten ante todo en epistemológicos” y que Comte y el positivismo son pupilos de Hobbes en este sentido. Sin embargo: “A través de la ciencia natural de Hobbes, el ‘tono nativo’ de su ciencia política ‘se enferma con el tinte pálido’ de algo que recuerda a la muerte pero que carece totalmente de la majestuosidad de la muerte: de algo que presagia el positivismo de nuestros días. Parece entonces que si queremos hacer justicia a *la vida que vibra en la enseñanza política de Hobbes*, debemos entender esa enseñanza por sí misma y no a la luz de su ciencia natural. ¿Podemos hacer esto?”, Strauss, WIPP, 178-9 [242], las cursivas son mías.

sentido a la concepción subjetiva: los accidentes no son “reales” en sentido estricto, sino “apariciones” o “fantasmas”. Aún más, las apariciones pueden cercenarse del objeto que las produce, pues las “contusiones” del cerebro son evidencia del *movimiento* que producen ciertas apariciones sin objeto preciso que las cause. En todo caso, lo “existente” fuera de nosotros es generalmente aquello que causa movimiento y, por ende, apariciones en el “sentiente” (cfr. *De corp.*, cap. 15 y 25). El tercer capítulo, en plena relación con las objeciones a las *Meditaciones* de Descartes,<sup>257</sup> reivindica al sentido diferenciándolo del recuerdo (más propio del sueño); el sentido es, frente al recuerdo, claro y distinto. El capítulo cuarto da el primer paso decisivo al definir el discurso como “sucesión de concepciones en la mente”.<sup>258</sup> En medio de un contexto tan “científico”, el *primer ejemplo* que utiliza Hobbes para engarzar concepción, imaginación y algo parecido a la “asociación” va mucho más allá de la descripción fisiológica:

igual que se sucede [el pensamiento] para el sentido la concepción de causa a efecto, así puede ocurrir en la imaginación después del sentido. [...] La causa es, por tanto, el apetito de aquellos que al tener una concepción del fin tienen al propio tiempo una concepción de los medios inmediatos para lograr dicho fin. Como cuando un hombre, partiendo del pensamiento del honor que apetece, llega al pensamiento de sabiduría, que constituye el medio próximo para alcanzarlo, y de aquí al pensamiento del estudio, que es el medio próximo respecto a la sabiduría, etc. (§2)

Poco más adelante, en el párrafo 4:

Otro tipo de discurso tiene lugar cuando el apetito le da al hombre su impulso, como en el ejemplo antes expuesto, en el cual el honor que apetece le hace pensar sobre el medio más inmediato para alcanzarlo, y de nuevo en el siguiente, etc. A esto lo llamaron los latinos *sagacitas*, SAGACIDAD, y nosotros podemos llamarlo cazar o rastrear, igual que los perros siguen la pista a las piezas por el olfato y los hombres los cazan siguiendo sus huellas; *o igual que los hombres persiguen riquezas, posición o saber*. (Las cursivas son mías)

---

<sup>257</sup> Hobbes, *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, en *Opera Latina*, vol. 5 [“Terceras objeciones. Hechas por un célebre Filósofo inglés con las respuestas del autor”, en Descartes, *Descartes*, trad. Luis Villoro et al., vol. 1 (Madrid: Gredos, 2011)].

<sup>258</sup> Cfr. la idea de razonar como computar en Hobbes, *De corp.*, cap. 1, art. 2.

Al margen, vale la pena indicar que ya desde estos primeros capítulos nos pone Hobbes en una encrucijada: ¿se equipara el afán de riquezas, de posición o *de saber* (por ejemplo, la propia filosofía) a los mismos apetitos que mueven al perro a oler y rastrear? ¿O más bien Hobbes “mezcla” una descripción fisiológica de los apetitos y el pensamiento humano con una tesis que no se sigue propiamente de las mismas? En este capítulo cuarto el inglés se enfrenta a aquellas naturales ambigüedades.

Sea cual sea la decisión que debamos tomar ante la encrucijada, el segundo paso incisivo de Hobbes en este esquema se encuentra inmediatamente en el capítulo quinto: el lenguaje. Es cierto pues que el hombre no se diferencia del animal en su sucesión de concepciones o pensamientos: el perro que huele la presa y se arroja hacia ella tiene tanta libertad como el hombre que desea el honor y lee la *Metafísica* de Aristóteles. Con todo, dice Hobbes, el hombre tiene una mayor capacidad de recordar que el animal: este olvida, por ejemplo, dónde ocultó sus reservas de comida. “el hombre, que en este punto empieza a elevarse por encima de la naturaleza de las bestias, ha observado y recordado la causa de este fallo y, para corregirlo, ha imaginado y puesto en práctica el dejar una señal visible o de otro tipo” (§1). La señal es principio del nombre y el nombre es principio del discurso. La diferencia específica del ser humano ante el resto de animales es el lenguaje, pero esta no se trata de una diferencia natural, sino de una diferencia hecha por el propio hombre; el hombre es, en este sentido, artífice de sí mismo.<sup>259</sup>

El punto crucial que nos interesa ahora consiste en las consecuencias que Hobbes extrae del “nombre”. En primera instancia, concluye que buena parte de las disputas y controversias se deben a la ignorancia de la naturaleza de este y del discurso: los equívocos y los universales oscurecen el *origen* del nombre y, por tanto, dan lugar a malentendidos.<sup>260</sup> También origen del lenguaje son, por otra parte, las pasiones humanas, las cuales fuerzan al hombre a pasar de la *ratio* a la *oratio* (cap. 5, §14). Otra vez se asoma la encrucijada pasada, pues el primer elemento que utiliza Hobbes para indicar qué tipo de pasiones mueven al ser humano a “trasladar el discurso de su mente” al “discurso de palabras” es que “los hombres desean mostrar a los otros

---

<sup>259</sup> “*homo homini deus*”, *De cive.*, Ep. ded. Cfr. también el inicio de la Introducción de *Lev*.

<sup>260</sup> “Así como ha sido necesaria la invención de nombres para sacar a los hombres de la ignorancia, recordándoles la necesaria coherencia de una concepción con otra, por otra parte ha precipitado asimismo a los hombres en el error; de forma que si gracias a las palabras y al raciocinio son superiores a los animales en conocimiento, por los inconvenientes que siguen al mismo les superan también en errores”. Hobbes, *EL.*, I, cap. 5, §13.

el conocimiento...". Bien podría esta tomarse como una tesis tradicional, pero, en el contexto hobbesiano, refiere a la vanidad: no es un "compartir" conocimiento, menos aún un *eros* platónico por educar al cachorro, sino un impulso natural del honor, el orgullo o la vanidad.

A partir de este esquema el resto del sistema político hobbesiano empieza a marchar. Un corto salto al capítulo séptimo lo evidencia. Sin encontrarnos aún en la doctrina propiamente política de Hobbes, sino en su análisis de las pasiones (o las "virtudes" en *Lev.*), llegamos a la raíz de las disputas sobre las cosas humanas:

Todo hombre *llama* por su cuenta a lo que le agrada y le causa satisfacción BIEN, y MAL a lo que le desagrada; en la medida en que todos los hombres difieren entre sí en la constitución, también difieren entre sí en lo referente a la común distinción entre bien y mal. No existe cosa tal como ἀγαθὸν ἀπλῶς, es decir, bien a secas, pues incluso la bondad que atribuimos al Ser Supremo es su bondad respecto a nosotros. (§3; las cursivas son mías)

Hobbes destruye así el suelo del discurso humano expresado en las opiniones sobre el bien y el mal. Las cosas humanas, movidas por las pasiones y confundidas por los nombres, carecen de regla interna. Si se les quiere ordenar, como pretende Hobbes, han de encontrarse los *principios* fundamentales que no tienen conexión con lo que el hombre *dice*, sino, a la manera maquiavélica, con lo que el hombre *hace* y *siente*.

Por último, si añadimos el aún más explícito tratamiento que Hobbes le da al nombre en el *Leviatán* en conexión con el sentido y el cuerpo, nos obligaremos a enfrentar el ineludible dilema. "Primero, una cosa puede ser considerada por su *materia* o *cuerpo*, y entonces podemos llamarla *viviente, sensible, racional, caliente, fría, móvil, inmóvil*. Con todos estos nombres se da a entender la palabra *materia* o *cuerpo*, pues *todos son nombres de la materia*" (*Lev.* cap. 3, apartado sobre "Nombres"; las últimas cursivas son mías). ¿Qué resulta de este esquema? El "materialismo" de Hobbes (todo es cuerpo o materia) conduce al lenguaje como artificio propiamente humano. El lenguaje es bendición y maldición humana: nos hace tremendamente sabios o tremendamente estúpidos. Las controversias de los asuntos humanos son pues producto del lenguaje; aún más: producto de las pasiones, ya que, como dice

en la Ep. ded. tanto de *El.* como de *Lev.*, las “ciencias” estrictas no admiten el barbarismo de la opinión movida por deseo.<sup>261</sup>

Ahora bien, si la línea que corre del materialismo y sensación hasta las pasiones humanas y su correspondiente constructo político es absolutamente cierta, la filosofía política hobbesiana carecería de apelación y sentido. Cerca del final de PPH (169 [226-7]), dice Strauss:

con la elaboración progresiva de su ciencia natural, la vanidad, que debe ser tratada necesariamente según el punto de vista moral, es reemplazada más y más por el afán de poder, que es neutral y, por tanto, más acorde con la interpretación científica. Ciertamente, Hobbes tuvo cuidado de no seguir este camino hasta su conclusión lógica. Un naturalismo consistente hubiera sido la ruina de su filosofía política. Esto se pone de manifiesto en el caso de Spinoza. Éste, más consistentemente naturalista que Hobbes, renuncia a la distinción entre poder y derecho y enseña el derecho natural de todas las pasiones. Hobbes, por otra parte, en virtud del fundamento de su filosofía política, un fundamento que no es naturalista sino moral, afirma el derecho natural sólo del miedo a la muerte.

La cita de Strauss presupone comprender algunos asuntos que no hemos aún desarrollado. No obstante, la indicación general es clara: el “naturalismo” (dígase también, materialismo) estricto es incapaz de distinguir entre derecho y poder, o en otras palabras, entre la constitución “natural” del hombre y sus obligaciones o derechos. Hay pues un terreno liso, homogéneo y uniforme que abarca al hombre dentro de la naturaleza sin posibilidad de hacer juicio moral (o humano) alguno. Sin jerarquía entre las pasiones, entre las acciones “justas” o “injustas”, el científico que desea dar consejos morales es atrapado en sus mismas redes.<sup>262</sup> Por otra parte,

---

<sup>261</sup> O también: “en la geometría –que es la única ciencia que hasta ahora Dios ha querido conceder a la humanidad– los hombres empiezan por establecer los significados de sus palabras; a este establecer significados lo llaman *definiciones*, y las sitúan al principio de sus razonamientos”, “De manera que en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición del saber; y en las definiciones equivocadas, o en la falta de definiciones, radica su primer abuso, del que luego proceden todas las opiniones falsas y absurdas. Ello hace que esos hombres que basan sus conocimientos en la autoridad de los libros, y no es su propia meditación, sean de condición más baja que los simples ignorantes”. Hobbes, *Lev.* cap. 3, apartado sobre “Necesidad de las definiciones”.

<sup>262</sup> No debe ser extraño así el afán contemporáneo en la recuperación de Spinoza: monismo ontológico donde la jerarquización de “valores” humanos corre ciegamente. La última consecuencia extraíble es, para algunos de estos autores, la recurrencia a la voluntad o *conatus* reinterpretado. *Vid.* Braidotti,

aquella no es sino la conclusión de los primeros pasos que Strauss da en PPH (8-11). Ahí plantea el problema en términos de “vitalismo” y “naturalismo”, es decir, la percepción moral y la percepción científica-naturalista sobre la naturaleza humana. A Strauss le basta recurrir a un solo ejemplo para este punto: el deseo humano es desproporcional a sus impresiones sensoriales. Mientras las sensaciones del animal son finitas y responden a deseos también finitos, en la propia comprensión de Hobbes el hombre desea incesantemente.

Hay con todo cierta ambigüedad al respecto. Pues Hobbes dirá, por ejemplo, que “por el lenguaje, el hombre no se hace mejor sino más poderoso” (*De hom.*, cap. 10, art. 3). Es decir, no hay *telos* humano, las capacidades humanas no solo no tienen un *fin*, sino que tampoco nos son *otorgadas* por una naturaleza benigna. Si acaso la naturaleza tiene aquí un rol que jugar es únicamente la de proveedora ciega de material; es “responsabilidad” del hombre moldearse a sí mismo. Pero al mismo tiempo en esta vertiente animalesca, dice Hobbes en el mismo artículo referido que los animales “no son rapaces más que en cuanto tienen hambre [...] el hombre en cambio es famélico incluso por el hambre futura”. En el mismo plano, el polo opuesto es posible: el hombre es el único animal que puede “vivir bien”, que “puede darse reglas”, si, agrega Hobbes, así lo quiere. Strauss refiere estos pasajes diciendo que el hombre es “el animal más peligroso”. Hobbes tan solo dice que el hombre “yerra más y con más peligro” que los animales. En cualquier caso, la idea es clara: los asuntos humanos exigen un criterio que difiere del de la naturaleza, pues el hombre va más allá de la naturaleza estando, a su vez, determinado por ella. Por el momento, a esto podemos llamarle la base *moral* de la doctrina política de Hobbes. Es ella la condición de posibilidad de una doctrina política y es ella la que hace vibrar el espíritu político hobbesiano. Strauss pondrá el acento en la diferenciación entre un conocimiento adquirido por el análisis de las sensaciones (el corte científico de Hobbes) y un conocimiento adquirido por experiencia e introspección (digamos, el espíritu socrático de Hobbes, por raquítrico que fuera): “H. podía aún distinguir entre lo político y lo no-político”.<sup>263</sup>

En el primer capítulo mostré que una de las posibilidades de la comprensión del todo a la que se enfrentaba Sócrates era la “homogeneización de la naturaleza”. La

---

*The Posthuman*, 26; Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. Antonio Escotado (Buenos Aires: Tusquets, 2004), 155; Isabel Balza, “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 63 (2014): 13–26.

<sup>263</sup> Strauss, *Seminar on Hobbes*. 1953, 10.



tesis más fácil y relativamente ortodoxa consistiría en afirmar que la ruptura moderna contra la filosofía clásica consistió, simplemente, en tal homogeneización; en ser tentado, con éxito, por los peligros de la filosofía presocrática. Lo que notamos ahora es que tal tesis reduciría el núcleo de la ruptura de la filosofía política moderna, pues hay una *comprensión sobre las cosas humanas* que mueve de fondo la empresa científica de Hobbes, y no, como hemos repetido, aplicación férrea del método galileano. Para mostrar esta tesis con cuidado no es necesario acudir siquiera a las discutibles obras o pistas del “joven Hobbes”. Su obra “clásica” se enfrenta ya de manera clara ante estos problemas.

Así, *The Elements of Law*, que comparte la sistematicidad científica con el *Leviatán*, abunda en perspectivas que rebasan la “epistemología” hobbesiana y al mismo tiempo sustentan esta. Ya en el primer capítulo Hobbes, inmediatamente después de haber distinguido en Ep. ded. entre conocimiento matemático (libre de controversias) y dogmático (siempre polémico), dice lo siguiente: “Ningún daño puedo hacer, aunque yerre no menos que ellos [los antiguos]. Pues no dejaría a los hombres sino como están, en duda y disputa. Pero pretendiendo no dejar ningún principio en la confianza, sino poner en la mente de los hombres (*put men in mind*) lo que ya conocen o pueden conocer por su propia experiencia, espero errar en lo mínimo”.<sup>264</sup> ¿Se trata este de un tipo de socratismo? ¿Espera Hobbes que los portentosos principios cuasi-geométricos de su doctrina política se fundamenten en la experiencia humana? De acuerdo a los argumentos que hemos ido tejiendo, así lo parecería. Sin embargo, debemos tener cuidado en no caer tan rápido de las alturas científicas al suelo socrático, pues Hobbes también dirá:

resulta imposible rectificar en cualquier hombre todos los errores que procedan necesariamente de esas causas [de los sentidos que conllevan a la falacia en el discurso], sin empezar de nuevo por la misma base de todo nuestro conocimiento, el sentido; de modo que en lugar de libros es mejor repasar ordenadamente las propias concepciones, para cuya aplicación (*meaning*) considero la frase *nosce te ipsum* como un precepto realmente digno de la reputación que ha conseguido. (*El. I*, cap. 5, §14)

En esta conclusión de su capítulo sobre los nombres, Hobbes muestra estar tan cerca de Sócrates como Descartes lo está en sus *Meditaciones*. Su apoyo no se

---

<sup>264</sup> *El. I*, cap. 1, §2. Las cursivas son mías. Difiero aquí considerablemente de la traducción de Dalmacio Negro.

encuentra en la experiencia humana o el sentido común, sino en la claridad y evidencia que se ofrece a todo hombre cuando indaga en las cadenas de su razonamiento (o concepciones). En otras palabras, el mandato de Delfos no coincide con las ecuaciones mentales.

No obstante, el pasaje paralelo del *Leviatán* (Introducción) es mucho más sugerente a este respecto y en cierto sentido se acerca más a *De cive*. Dice Hobbes que en cuanto a la materia y artífice del Estado, es decir, el hombre mismo, debemos acudir a cierta frase de la que últimamente se abusa: “que la *sabiduría* se adquiere, no leyendo *libros*, sino *hombres*”. Esto no debe sugerir la irreverencia, sino hacer recordar otro “dicho” que “todavía no se ha entendido”: “*nosce te ipsum: léete a ti mismo*”. Su significado consiste, según Hobbes, en la “semejanza entre los pensamientos y pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otro”. Es decir, a partir de “leer” en mí mismo cuáles son mis pensamientos (mis opiniones y juicios) y mis pasiones (mis temores, esperanzas y deseos) puedo comprender a todo hombre. No significa que haya coincidencia en el *objeto* (variable, como hemos visto), pero sí en la pasión misma o en sus raíces. De hecho, los múltiples *objetos* a los que se dirigen los pensamientos y pasiones pueden oscurecer tanto a estos “que sólo son legibles para aquel que penetra en los corazones”. La pregunta obligada es, por supuesto, cómo se penetra en ellos. ¿Acaso lega tal tarea, de forma clásica-aristotélica, a la experiencia y prudencia del estadista? En modo alguno, pues las acciones de los hombres *no son suficiente guía*:

Quien gobierna toda una nación debe leer dentro de sí mismo, no a este o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad entera, cosa que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí. *Pues este tipo de doctrina no admite otra demostración.* (las cursivas son mías)

Hasta qué punto sigue Hobbes aquí la línea socrática acompañada del “conócete a ti mismo” es difícil de determinar. La pretensión universalista se mantiene en pie: el conocimiento propio del hombre no es de las acciones de este o aquel hombre, sino de la *humanidad* (o de qué hace al humano ser humano). Con todo, Hobbes “trasciende” la práctica que estaría atada tradicionalmente al conocimiento de las acciones humanas por hombres prudentes: es efectivamente un descubrimiento de

*principios* infalibles y quizás hasta enseñables. Contra las propias palabras de Hobbes, no es el gobernante, sino el filósofo quien descubre estos principios volviéndose así un técnico del Estado.<sup>265</sup> Pero en este alejamiento de la filosofía política clásica<sup>266</sup> Hobbes parece volverse de nuevo a ella: el conocimiento de las cosas humanas es más difícil que el de cualquier ciencia, pues su doctrina no admite otro tipo de demostración que no sea al interior de ellas mismas. Inmersos en el *Leviatán*, en el inicio mismo para ser exactos, Hobbes nos guía “por detrás” de su método científico.

Si aquél era el “marco metodológico” para la aproximación a la ciencia política, en los *Elementos* encontramos también su contenido. Hemos ya señalado la articulación científico-natural de la que se vale Hobbes en sus primeros capítulos. Al final del capítulo noveno, como “recordatorio” de su exposición de las diferentes pasiones, Hobbes realiza una comparación de la vida con una carrera en la cual “no

---

<sup>265</sup> “El fin u objeto de la filosofía es que podamos utilizar en beneficio propio los efectos previamente previstos o que, por aplicación de unos cuerpos a otros, podamos producir efectos iguales a los que concebimos en nuestra imaginación, en la medida en que la materia, la fuerza y la industria lo permitan, para comodidad de la vida humana”. Hobbes, *De corp.*, cap. 1, art. 6. “Por medio de ella [de la filosofía] se abre el camino para los *preceptos universales* a partir de la contemplación de lo universal”, *De cive*, Ep. ded., las cursivas son mías. El aforismo baconiano al que constantemente recurre Strauss ilustra la misma actitud: *scientia propter potentiam*.

<sup>266</sup> Más adelante se hará claro que Hobbes entiende por “antiguos” la tradición clásica-socrática: Platón, Aristóteles, Cicerón, etc. En otros lugares Strauss se esfuerza por mostrar que la línea de la filosofía política moderna que Hobbes inaugura, al oponerse a la clásica, no coincide por ello con la “alternativa” clásica, esto es, con pensadores como Lucrecio o Epicuro. La idea más cercana de una filosofía política en Lucrecio, su relato del surgimiento de las sociedades (V, vv. 925-1456; cfr. Strauss, LAM, 111 ss.), es similar al relato hobbesiano del estado de naturaleza solo en apariencia: la conclusión del filósofo antiguo convencionalista es la contemplación desarraigada de las convenciones humanas; Hobbes, con espíritu político (es decir, con el mismo espíritu de un Platón o un Cicerón), jamás podría admitir la idea de un *λάθε βιώσας* (cfr. Carlos García, *Epicuro* (Madrid: Alianza, 2002), 198-206); las exigencias sociales, el terror de la guerra civil, el “miedo a la muerte violenta” son el motor de su filosofía. En otras palabras, la filosofía antigua, tanto la de “espíritu público” como la de los *alta templa serena*, son “idealistas” para Hobbes. Strauss trata con detenimiento el problema del “convencionalismo” hacia el final del capítulo sobre derecho natural clásico en NRH, y, de nuevo, en su sección sobre Hobbes: “nadie podría soñar con comparar el *Leviatán* con *De rerum natura* de Lucrecio”, 168. Oakeshott realizó una crítica profunda –si bien dirigida a las pocas consideraciones que se encuentran en PPH– a la manera en que Strauss despacha la conexión epicureísmo-Hobbes (entre otros puntos). Es muy probable que la reflexión más cuidadosa que Strauss ofrece en NRH sea una respuesta directa a aquella crítica. Vid. Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Indianapolis: Liberty Fund, 1937), 154 ss. Claudia Hilb pone atención a este hilo, el cual seguramente no habría notado de otro modo: *Leo Strauss: el arte de leer*, 142 ss.

tenemos otra meta ni otra recompensa que la de llegar primero”. Expone pues en verso un símil de cada pasión; me limito a reproducir los siguientes: “Anteponerse a otros es gloria. / Considerarse detrás de ellos, humildad. / Perder terreno mirando atrás, vanagloria. / [...] Superar un obstáculo con facilidad, magnanimidad. [...] Contemplar la caída de otro, disposición a la risa. / [...] Verse indebidamente sobrepasado por otro, es indignación. / [...] Adelantar siempre al que está delante, es felicidad. / Y abandonar la carrera, morir”.<sup>267</sup> No solo el hecho de valerse de un símil, sino el mismo contenido que en él expresa pone a la vista que la comprensión hobbesiana del hombre, sus pasiones y su naturaleza, como lo anunciaba en la Introducción de *Lev.*, es una comprensión de la experiencia humana. De ahí que sea apelante; de ahí pues que coincida (o pueda coincidir) con el examen de nuestras propias pasiones y pensamientos.

Para culminar esta comprensión, hallaremos en *Leviatán* la idea manifiesta de aquello que ya anunciaba Strauss en su reflexión sobre la distinción hobbesiana entre animal y hombre. El capítulo 11, álgida percepción de la “maldad” humana, abunda en sentencias de este tipo: el *summum bonum* es un absurdo de antiguos, pues “La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro”, no basta poseer el deseo instantáneo, sino asegurarse el futuro; “doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”. Es cierto que Hobbes intenta limitar este juicio humano por una consideración de corte utilitaria-científica: a diferencia del animal, el hombre, que posee lenguaje y por tanto razón, desea *asegurar* su existencia feliz, de ahí que no cese su deseo. Pero, como cualquiera podrá notar, la misma sentencia hobbesiana sugiere que incluso el rey más poderoso buscará ser aún más poderoso. Los cálculos utilitarios, por tanto, son rebasados por una suerte de deseo “irracional” o “malvado”.<sup>268</sup> Este es tan solo el inicio del capítulo, pero el lector podría detenerse con atención en cada apartado y atestiguar la misma conclusión.

---

<sup>267</sup> Cfr. Ferdinand Tönnies, *Hobbes. Vida y obra*, trad. Eugenio Ímaz (Madrid: Alianza, 1998), 214 ss. Los versos del maestro Bacon son también sugerentes a este respecto: “El mundo es una Burbuja, y la vida del hombre / Menos que un palmo; / En su concepción miserable, desde el vientre / Así hasta la tumba...”. Aubrey, *op. cit.*, 10. Pediré confrontar estos versos de nuevo hacia el final del capítulo respecto a la “miserable” posición del hombre ante el todo.

<sup>268</sup> Más adelante ahondaré en la interpretación straussiana sobre la manera en que Hobbes evade hablar de “maldad natural”.

b) La preeminencia de lo humano en la Epístola dedicatoria y Prólogo de *De cive*

Por último, a manera de cierre metodológico, debemos dirigirnos al texto ejemplar sobre la relativa independencia de la doctrina política hobbesiana ante su propia ciencia natural. No del todo en contradicción, aunque sí en cierta tensión con la Ep. ded. de *De corpore* –donde Hobbes habla sobre la necesaria continuidad del sistema y parece sugerir que el método empleado en *De cive* es el mismo que utiliza ahora en *De corpore*–, la Ep. ded. y Prólogo de *De cive* muestran en pocas páginas buena parte de los temas que hemos intentado evidenciar hasta ahora. Debido a su importancia, examinaré con mayor detenimiento algunos de estos pasajes.

La epístola dedicatoria de Hobbes abre con una referencia a Catón: los reyes, según nos ha heredado la opinión “anárquica” de los clásicos, son bestias rapaces.<sup>269</sup> Hobbes mostrará que tal rapacidad no es propia del rey, sino del género humano: *homo homini lupus*. La “rapacidad de los malos” es contrapuesta a los “buenos”, quienes, si no quieren ser buenos muertos, deben ser tan rapaces como los malos. Pero para nuestra sorpresa “es el derecho natural (*jus naturale*) que surge de la necesidad de la propia conservación (*conservationis propriae*) el que impide que esa rapacidad sea un vicio”. Entraremos en mayores consideraciones sobre el derecho natural, pero basta decir ahora que Hobbes al mismo tiempo que contrapone buenos y malos niega que podamos calificar la rapacidad como un vicio. Estamos tentados a decir: no es un vicio porque es una condición natural del hombre, tan natural como cualquier apetito animal (tan natural, incluso, como una piedra que cae). Sin embargo, el fundamento no es el de la neutralidad, como biólogo que mirara gorilas, sino el “derecho natural”. Es un principio moral el que permite y da fundamento a la propia conservación. En otras palabras, no es mero *conatus* o afán de movimiento indiferenciado; el hombre, a diferencia de otros animales, posee *derecho*.

Después de una larga crítica a la inutilidad de la filosofía antigua por carecer de *principios* rectos (hemos ya hecho referencia a algunos de estos pasajes), Hobbes describe cómo él mismo ha llegado a ellos. De nuevo, para sorpresa del lector, no menciona el estudio de la física (como si por preocupaciones de “filosofía primera” se hubiera visto obligado a atender los asuntos humanos), sino más bien la “investigación de la justicia natural” y “el propio nombre de la justicia”, “la razón

---

<sup>269</sup> Hay que acentuar con todas nuestras fuerzas este punto. Hobbes entiende su lucha contra la tradición como lucha contra el anarquismo, y el anarquismo, a su vez, como consecuencia del “idealismo” clásico.

por la que alguien llamase a una cosa suya en lugar de ajena". Hobbes se ve envuelto así en las opiniones por las que los hombres *llaman* a algo suyo y dicen que tienen "derecho" a ello. A pesar de seguir en esto a la tradición, se aleja inmediatamente de ella: no ve conexión alguna entre lo que los hombres dicen y lo que es por naturaleza: "Porque como constase que tal cosa procedía no de la naturaleza sino del acuerdo de los hombres [...] de ahí me vi llevado a otra cuestión, a saber: en razón de qué bien y de qué necesidad quisieron que las cosas fuesen más bien propias de cada uno, siendo como eran de todos". Hobbes sigue en ello la tradición opuesta a la "clásica", a saber, la de la convención humana: lo humano no tiene fundamento en la naturaleza sino en la costumbre. Sin embargo, a contracorriente de esa "otra tradición", Hobbes atomiza la comunidad y extrae de ella postulados (postulados que están al servicio de una *ciencia política*, es decir, de un proyecto de espíritu político, a diferencia de los apolíticos hedonistas).

Los dos postulados "ciertísimos" en cuestión son, primero, la "natural codicia" y, el segundo, la "razón natural" según la cual "todos tratan de evitar la muerte violenta (*mortem violentam*) como el mal supremo (*summum malum*) de la naturaleza". En estos dos postulados hace Hobbes recaer el resto del desarrollo: el respeto a los pactos, la virtud moral, los deberes civiles. Es decir, las leyes naturales y el estado que se construye de acuerdo a ellas se sustentan en aquellos dos postulados íntimamente ligados a las pasiones (la natural codicia, que Strauss terminará retrotrayendo al "apetito natural" o "vanidad", y el miedo a la muerte *violenta*).

Ahora bien, en cuanto al Prefacio, Hobbes se abre camino reprochando a la tradición el tratamiento de "este género de doctrina" por medios alegóricos, míticos o poéticos. Uno está tentado a decir: esotéricos. Para Hobbes la tradición esotérica sería, con toda probabilidad, un producto de la vanidad de los sabios.<sup>270</sup> Inmediatamente después de este reproche hace referencia al origen tradicional de la

---

<sup>270</sup> Y sin embargo, más adelante: "Aparte de éstas hay otras muchas ideas en la filosofía moral comúnmente aceptada, no menos peligrosas, que no vale la pena enumerar. Estimo que los antiguos las tuvieron presentes cuando prefirieron que la ciencia de la justicia permaneciese encubierta bajo fábulas antes que expuesta a discusiones". Cfr. además Hobbes, "Of the Life and History of Thucydides" (Introducción a la trad. de Tucídides), en *English Works*, vol. 8, xxix: "Marcelino dijo ser obscuro a propósito, de manera que la gente común no lo entendiera. Y no es increíble: pues un hombre sabio debe escribir así (si bien en palabras inteligibles por todos los hombres), de manera que solo los hombres sabios puedan respetarlo". Es muy probable que Hobbes fuera paulatinamente modificando el modo y la sustancia sobre la necesidad del esoterismo.

filosofía política: Sócrates. Junto a él, el inglés coloca a Platón, Aristóteles, Cicerón y “los demás filósofos griegos y latinos”. Aquí deja muy claro cuál es la tradición clásica a la que se enfrenta. Agrega, por otra parte, como segundo reproche, el hecho de que el vulgo de todos los pueblos crea suficiente disponer de “ingenio natural” para estas cuestiones. De acuerdo a la línea clásica, el resto de los sabios o eruditos en otras ciencias bien pueden ser sabios, aunque no prudentes.<sup>271</sup> En esto parece estar de acuerdo Hobbes, aunque quizás no por las mismas razones que los clásicos: la ciencia política es “la más digna de todas las ciencias”. Su importancia radica en su urgencia, peligrosidad y, sobre todo, utilidad potencial.

Después de mención ejemplar sobre los peligros que ha espoleado la filosofía moral –todos, en general, relacionados con el derecho a dar muerte al rey o tirano–, Hobbes identifica claramente la justicia con la ley y lo injusto con lo ilegal: no hay simplemente otra doctrina sobre lo justo que no sea la doctrina que impone la ley. De inmediato expresa el método que sigue, a saber, el método galileano de composición y resolución: al igual que una máquina, el Estado ha de desmontarse en sus piezas para observar la función específica de cada una, y, después, recomponerlo a sabiendas de la mejor función de cada engrane. Pero de este método Hobbes extrae una conclusión cuyas raíces originales están por verse, a saber, que “como principio *universalmente conocido por la experiencia*” (es decir, sin necesidad de acudir a la máquina descompuesta), “la condición de los hombres es tal, por naturaleza, que si no existe el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarán los unos de los otros y se temerán mutuamente”. ¿Cómo se prueba entonces esta tesis? No mediante axiomas y deducciones geométricas, sino mediante experiencia ordinaria. Pues quien niegue tal premisa lo hará en palabra, pero no en acción: los Estados protegen sus fronteras, los vecinos duermen con armas y cierran las puertas de sus casas.

Se intuirá así que, según los mismos principios obtenidos de la experiencia, hay que concluir que el hombre no es simplemente malo, sino malo por naturaleza. Con todo, dice Hobbes, esa no es una conclusión que se siga de su principio. En este punto el inglés se aferra consecuentemente a su “naturalismo”: las “afecciones del ánimo que provienen de la naturaleza animal no son en sí mismas malas”.<sup>272</sup> Está

---

<sup>271</sup> Vid. Aristóteles, *Eth. nic.*, 1141a30-b5.

<sup>272</sup> Notará el lector que evito usar en la medida de lo posible términos como “juicio de valor” o “juicio moral” en contraposición al “juicio de hecho”. No es difícil notar que en Hobbes se encuentran las

por verse, sin embargo, que las pasiones características del hombre (sus dos principios que, hasta este punto, únicamente nos es lícito denominarlos como “codicia” y “miedo a la muerte violenta”) sean afecciones animales. Las adjetivaciones de bueno y malo pertenecerán, por tanto, únicamente a un estadio del hombre en que es educado y usa de su razón (es decir, usa de la convención del lenguaje). Solo después de estas consideraciones Hobbes muestra el plan de trabajo: del principio sobre la codicia y el miedo a la muerte violenta se sigue la aparente “neutralidad” animal de las pasiones humanas. De estas, a su vez, en plena descomposición del Estado, se sigue el “estado de naturaleza”, la necesidad del contrato y la cesión de derechos, las “leyes naturales” a ser respetadas en caso de que cualquier pacto sea posible, el tipo de pacto que equivale al tipo de régimen, etc.

Pues bien, las últimas reflexiones de este Prólogo una vez mostrado el plan de trabajo representan con ejemplaridad el tema que ahora nos ha ocupado. Hobbes refiere a su idea original de los *Elementa* constituidos en tres partes y las circunstancias de la guerra civil que lo apresuraron a dar a luz al *De cive* de manera imprevista. “Así sucedió que lo que iba a estar en último lugar apareciese en el primero cronológicamente; *sobre todo porque pensaba que, al estar fundada en principios propios conocidos por la experiencia, no necesitaba de las anteriores*” (las cursivas son mías). Es este el pasaje que resulta central en la interpretación de Strauss: los principios políticos con los cuales Hobbes da fundamento a la Modernidad son principios de experiencia y no de “Filosofía Primera” o de “Física”. Como uno puede darse cuenta ya en este punto, el trabajoso camino que implica despojarse de los prejuicios cientificistas ha requerido de un magno esfuerzo por entender las ambigüedades a las que el propio Hobbes sujeta su doctrina. Es ahora nuestra tarea entender qué tipo de experiencia es la que asienta las bases de la ruptura moderna, y, si vista desnuda de los ropajes de la revolución científica, mantiene su misma firmeza.

---

bases de esta distinción tan cara a la Modernidad. Con todo, si algo hemos de aprender de Hobbes, de la mano de Strauss, es que detrás de aquella distinción se encuentra una decisión “moral” de abordaje de las cosas humanas y del todo. Cfr. el segundo capítulo de NRH titulado “La distinción entre hechos y valores”.



### c) Los principios de la naturaleza humana

La idea de la doctrina política hobbesiana vista sin sus ropajes científicos ha sido mostrada en su generalidad sin seguir a Strauss de muy cerca. En buena medida las tesis principales que Strauss trata en PPH, sobre todo en el primer capítulo, tienen ya su marco de comprensión en el análisis anterior. Quedan, sin embargo, una multitud de cuestiones sin precisar; por ejemplo, por qué identificar el principio de la codicia con la vanidad, cuál es el significado de que el principio de razón natural se concentre en el miedo a la muerte violenta y cuáles son –más allá de si son o no “científicas”– las consecuencias que Hobbes extrae de tales principios para su comprensión de la naturaleza humana y de la naturaleza *simpliciter*. No pretendo hacer un recuento de todos los argumentos de Strauss y menos aún confrontarlos con el fatigoso aparato bibliográfico que nos obligaría a sondear las minuciosísimas diferencias y semejanzas en los “tres intentos” de Hobbes y el resto de sus obras. Bastará con referirnos al hilo argumentativo que Strauss plantea en su primer capítulo de PPH (“La base moral”) y algunas partes del penúltimo (“La nueva moralidad”).

Se ha introducido ya la idea del “vitalismo” hobbesiano en tensión con el “naturalismo”, o sea, la concepción “moral” sobre la naturaleza humana y la concepción “mecánica”. La primera descansa, dijimos, en la experiencia humana (en palabras de Strauss, en autoconocimiento y autoexaminación), mientras la segunda en la “epistemología” de la percepción animal. Hemos ya también anotado que el “deseo de adquirir poder tras poder” es cobijado por Hobbes bajo un engañoso cálculo natural de la razón, a saber, la posibilidad de *asegurar* el futuro. Pero, como también veíamos, tal cálculo utilitario se quedaba muy corto ante el deseo infinito humano. Strauss lo expresa en términos de “irracionalidad”: mientras la posibilidad de asegurarse el futuro mediante la conquista de todos los medios para los fines es un cálculo racional, el hombre, irracionalmente, rebasa el cálculo poniendo incluso en peligro los fines que dice buscar. Es aquí donde Strauss identifica el “irrational striving after power”<sup>273</sup> con la “vanidad” o lo que Hobbes en *De cive* nombraba como “principio de codicia”, el cual Strauss, a su vez, reduce a “principio de apetito natural”.

---

<sup>273</sup> Cabe decir, además, que el deseo de poder tras poder aparece en un capítulo del *Lev.* titulado “Maneras”. Son las maneras de los hombres y no “causas naturales” las que lo mueven.

Por qué Strauss decide valerse del nombre de “vanidad” y no de “gloria” u “honor” es un asunto difícil de resolver.<sup>274</sup> Pues Hobbes en realidad no utiliza tanto el primer término como los otros dos, y no da nunca el énfasis a la vanidad que Strauss busca. La explicación requiere que miremos especialmente los capítulos de PPH dedicados al aristotelismo y especialmente a la “virtud aristocrática”. Será suficiente decir que tanto la gloria como el honor representan para Hobbes, según el camino que traza Strauss, virtudes aristocráticas de las cuales se aleja paulatinamente hasta reemplazarlas por virtudes cristianas-burguesas: no honor, sino humildad o caridad; no gloria, sino paz.<sup>275</sup> Con todo, Hobbes no abandona su principio del apetito natural en el alejamiento, lo cual quiere decir que no abandona en modo alguno la idea de honor y gloria como características fundamentales del

---

<sup>274</sup> Cfr. la crítica de Oakeshott, *op. cit.*, 152-3.

<sup>275</sup> Si “la única virtud de la guerra es el honor”, y precisamente el objetivo a corto y a largo plazo de la doctrina hobbesiana es asegurar la paz, se verá naturalmente que el “honor” o la “gloria” serán repudiables. La vida pacífica y un tanto mezquina del “tendero” o del burgués moderno se constituye así como proyecto social. Cfr. el juicio de Sócrates sobre el comerciante o tendero en *Rep.*, 371. Se puede decir, como lo hace Bobbio, que Hobbes es un “conservador” frente al surgimiento de la economía capitalista. El ejemplo por excelencia se encuentra en *Behemoth*: “[A:] los comerciantes, cuya profesión es su ganancia privada, son por naturaleza enemigos mortales, ya que su única gloria es enriquecerse excesivamente gracias a saber comprar y vender. / B: Pero de ellos se ha dicho que de todas las profesiones eran los más beneficiosos para la república, por dar trabajo a los más pobres. / A: Es decir, por hacer que la gente pobre les venda su trabajo a sus propios precios; de modo que la mayor parte de la gente pobre podría ganar más trabajando en Bridewell que hilando, tejiendo y haciendo otros trabajos semejantes; salvo que trabajando livianamente pueden salir un poco de apuros, para desgracia de nuestra manufactura. Y así como por regla general, jactándose de su fuerza, son [los comerciantes] los primeros en alentar la rebelión, también son en su gran mayoría los primeros en arrepentirse, defraudados por quienes mandan su fuerza”, 126 [164]. ¿Pero no se preocupa Hobbes, al mismo tiempo, de la posibilidad de garantizar la paz en el libre comercio; no se preocupa, pues, a manera liberal, de que cada ciudadano pueda tener placer en sus pequeñas actividades, en su pequeña paz, en su pequeño mundo? Efectivamente Hobbes se vale de los comerciantes como ejemplo ilustrativo de la vanidad o del afán de obtener poder (pues qué otro fin busca el comerciante sino beneficiarse sin límites). Se podría incluso decir que Hobbes juzga a todos los hombres como si fueran comerciantes, pero su objetivo no es suprimirlos o condenarlos, sino llevarlos a la “sana competencia”, garantizada, eso sí, por el soberano. Se rebatirá seguramente que esta no es la idea esencialmente moderna de la economía política donde la autoridad soberana pierde su poder frente a las clases burguesas pugnantes; y aunque es cierto que, si quisiera, el soberano podría por su voluntad erradicar la clase comerciante, lo cierto es que para Hobbes esa no es en absoluto una medida prudente: son preferibles las guerras “corporativas”, por ejemplo, a las guerras civiles. En palabras de Strauss: “Aun la crítica aguda a la burguesía tiene en el fondo la meta de recordarle sus condiciones elementales para la existencia. Esta condición no es la industria y el ahorro, ni los esfuerzos específicos de la burguesía, sino la seguridad del cuerpo y del alma, que la burguesía no puede garantizar por sí misma”, PPH, 121 [169-70]. Cfr. Hobbes, *Behemoth*, 41 [61].

hombre. Es en este sentido, si entiendo bien a Strauss, que la vanidad debe tomar preeminencia acaso metodológica para la comprensión de la ciencia política hobbesiana.

Para probar la importancia de la vanidad podemos recurrir en cada caso al inicio de la enumeración o introducción de las pasiones por Hobbes en sus obras políticas. En *El*. encontraremos, por ejemplo, que todo el análisis de las pasiones se deriva de una reflexión sobre la posibilidad humana de concebir el futuro, pero, especialmente, del *poder* de no solo concebir el futuro, sino de *producirlo*. A esto se siguen los signos mediante los cuales nosotros mismos podemos saber que somos poderosos; a tal proceder, dice Hobbes, le llamamos *honor*. El capítulo que sigue inmediatamente, donde el de Malmesbury trata ya la enumeración de pasiones, la primera en aparecer es “gloria”: “aquella pasión que procede de la imaginación o de la concepción de nuestro propio poder, por encima del poder de quien compite con nosotros”. En *De cive* es aún más claro, pues sin siquiera acudir a las pasiones va al grano sobre las leyes naturales y la necesidad de contratos para la existencia de la sociedad civil. *De cive* abre así su primer capítulo cuestionando la tesis tradicional sobre la sociabilidad del hombre. Si el ser humano es un animal social, lo es por accidente y no por naturaleza. “No buscamos pues por naturaleza compañeros, sino obtener de los demás *honor* o comodidad”. Las relaciones comerciales se mueven en función del provecho propio, la amistad pública en función del miedo mutuo. Después, añade Hobbes en un pasaje que parecería secundario a primera vista,

Si se reúnen para divertirse, cada uno se complace más en aquellas cosas que provocan la risa, de las que puede, dada la naturaleza del ridículo, salir mejorado en su opinión al compararse con la deformidad o con la debilidad ajena. Y aunque a veces esto sucede de forma inocente y sin daño para nadie, es sin embargo manifiesto que los hombres se deleitan más con su *vanagloria* que con la compañía de los otros. (las cursivas son mías)

Y concluye poco más adelante: “toda reunión espontánea se produce o bien por mutua necesidad o para conseguir gloria”. El párrafo completo es, si se le mira con atención, una reflexión sobre el “amor propio”, “honor” o “vanidad”. No puede pasar desapercibido por tanto el carácter tan profundo que Hobbes le otorga al deseo humano de sobrepasar a su compañero, de nulificarlo, de conseguir gloria para sí. La risa, característica humana que no refiere inmediatamente a ninguna causa

fisiológica (nutrirse, desear, etc.), es para Hobbes una explicación atinadísima de nuestro apetito más natural.

El segundo principio cobra su necesidad del siguiente modo. Aunque por experiencia nos es cierta la vanidad humana, vemos también que nuestra vida no está absolutamente articulada por ella. En otras palabras, no sería posible vivir si la vanidad fuera único principio de nuestro modo de ser. ¿A qué se deben nuestras relaciones estables; nuestra paz quizás momentánea, pero no por ello menos real; nuestro respeto o admiración ante otros? La respuesta de Hobbes es definitiva: se deben al miedo. “si no existiera el miedo, se verían inclinados más al dominio que a la sociedad”. Introduce así Hobbes en el párrafo siguiente el segundo principio. Considerando que esta es la introducción al tratado entero sobre el ciudadano, se evidencian las razones que Strauss tiene para enfatizar con tanta agudeza la antítesis vanidad-miedo a la muerte violenta.

Hay que reconocer con todo que tal énfasis moral se obscurece en el *Leviatán*. Ahí Hobbes, siguiendo más bien el esquema de *El.*, pasa primero de la “epistemología” a las pasiones. Pero la gloria ya no ejerce el lugar simbólico que tendría en los *Elementos* ni la apertura fundacional de *De cive*. Hobbes ofrece más bien las bases del “movimiento animal” que se traducen en “conato”. Del conato se siguen los apetitos y deseos comunes a todo ser moviente o animal que busca continuar su movimiento de manera constante.<sup>276</sup> Las primeras pasiones que Hobbes articula son así el amor y el odio, reductibles ambas al deseo y la aversión; la gloria aparecerá mucho después en la enumeración en un lugar completamente secundario. Por supuesto, esto no significa que no se le vea en otros lugares (por ejemplo, el capítulo 13 ya referido sobre las “maneras”); lo que sí muestra, no obstante, es el progresivo deseo de Hobbes por darle a su doctrina un sustento cada vez más “científico” y menos “antropológico”.

Anclándonos al estadio pre-científico la vanidad habrá de ser definida, en principio, simplemente como el placer de contemplar la propia superioridad frente al otro. Hobbes da una muy grave importancia en multitud de pasajes a la “ofensa”. Impulsados por el honor, la gloria o la vanidad, los hombres buscan ofenderse unos a otros por todos los medios. La consecuencia evidente es la famosa *bellum omnium contra omnes*, pero su sentido toma un matiz particular, pues no es la “guerra por recursos”, que en caso de proveerlos permitirían que cada quien trabajase su parcela

---

<sup>276</sup> Cfr. Hobbes, *De corp.*, cap. 15, art. 7: “Todo conato, fuerte o débil, se propaga hasta el infinito”.

(una idea que, arraigada en los principios del liberalismo, sigue ejerciendo su influjo en nuestra época); es, en cambio, guerra por gloria o por afán de dominar al otro. El significado del *Leviatán*, a pesar de su siempre deseada fundamentación científica, se alumbra por su propia simbología: “Hasta aquí he mostrado la naturaleza del hombre, cuyo orgullo y otras pasiones lo han obligado a someterse a gobierno, y el gran poder de ese gobernador a quien he comparado con el *Leviatán*, tomando la comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 de Job, cuando Dios, habiendo presentado el gran poder del Leviatán, lo llama rey de los arrogantes”. Se trata del final del cap. 28, cerca del final de la segunda parte, es decir, de la parte propiamente “política” y no “política-teológica” del *Leviatán*. Strauss habla de este capítulo como “el final de la parte más importante de este trabajo” (PPH, 13 [35]). A mi juicio, a partir de toda esta evidencia, no podemos sino coincidir con Strauss en concederle el mismo peso a la vanidad.

Ante esta contextualización, surge con naturalidad la pregunta: ¿por qué el mismo Hobbes no hizo explícita a la vanidad como principio pasional de su ciencia política? Hemos ya tocado este punto desde diversos ángulos, entre ellos, la necesidad de evitar la conclusión sobre la maldad natural del hombre. En lugar de ello, el inglés se esfuerza por obscurecer la cuestión cada vez más bajo el velo neutral de la “inocencia”, de la competencia natural y del deseo de poder en tanto consecuencias fisiológicas. Pero, como también señalábamos, si el proceder científico es llevado a sus últimas consecuencias la cuestión política se desvanece, ya que, en sentido estricto, no habría *derecho* sino únicamente *conatus*. Dice Strauss así que “La filosofía política de Hobbes no descansa en la ilusión de una moralidad amoral, sino en una nueva moralidad o, para hablar de acuerdo con la intención de Hobbes, en una nueva fundamentación de la única moralidad eterna” (PPH, 15 [38]).

Por otra parte, en cuanto al segundo principio –miedo a la muerte violenta–, Strauss muestra que es de él de donde se “deducirá” el derecho natural, las leyes naturales y el resto de virtudes. Hobbes, a pesar de alinearse al constante movimiento del conato, no afirma que el impulso natural sea *preservar la vida*. En este punto Strauss va a contracorriente, pues cualquier lector de Hobbes encontrará, repetidamente, que el aspecto fundamental del derecho se refiere a la “autoconservación”. Mi derecho a conservar mi cuerpo y mis miembros es el motor de la doctrina hobbesiana. Lo cierto, sin embargo, es que bajo esta premisa el de Malmesbury no podría haber deducido estrictamente nada: no hay manera de contestar *para qué* me conservo si no es, a la manera científica, diciendo que así lo

“quiere” mi cuerpo (recuérdese a Sócrates en prisión). Puesto que no hay algo siquiera parecido al *summum bonum*, la vida carece de cualquier orden o parámetro que tienda hacia su finalidad. Pero del principio contrario sí es posible progresar, a saber, del *summum malum* o la muerte. El estándar de la vida humana, aquello que la ordena, no es la preservación de la vida sino la evitación de la muerte. Así, dice Strauss: “es únicamente por la muerte que el hombre tiene un objetivo [...] el objetivo de evitar la muerte. [...] porque sentimos la muerte y no la vida; porque tememos la muerte inmediata y directamente, mientras que deseamos la vida sólo porque la reflexión racional nos dice que es la condición de nuestra felicidad; porque tememos la muerte infinitamente más de lo que deseamos la vida”.<sup>277</sup>

Pero este miedo general debe ser aún precisado: no es la muerte simplemente lo que tememos, sino la muerte *violenta* (Hobbes, al hablar sobre los dos principios en *De cive*, menciona explícitamente la violencia, si bien el miedo tomará un lugar más “neutral” en otros pasajes). A Strauss le parece muy significativo, por ejemplo, que a diferencia de su maestro Bacon o del contemporáneo Descartes, Hobbes no se interese por las esperanzas que traería la medicina a la prolongación de la vida humana. Efectivamente Hobbes pone múltiples expectativas en la nueva ciencia, pero casi siempre referidas a la consecución de la paz política. En este mismo sentido político, la muerte no es temible por sí, sino por ocurrir a manos de otro: todo hombre es nuestro potencial asesino.<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> PPH, 16 [40]. Cfr. Hobbes, *Lev.*, cap. 13, apartado “Las incomodidades de tal guerra”.

<sup>278</sup> Quizás esta tesis no muestre la misma evidencia “teórica” que “práctica”. Al menos, así me parece, lo concebía Hobbes. Múltiples pruebas de ello encontramos en los destinos de los personajes de la Guerra Civil Inglesa relatados en *Behemoth*. “A finales del año anterior [1648] el rey había ido de París a la Haya; y poco después fue allí enviado por el *Rump*, su agente Dorislaus, doctor en Derecho civil, de quien habían echado mano para redactar la acusación contra el difunto rey. Pero la primera noche tras su llegada, mientras estaba cenando, una compañía de caballeros, una docena más o menos, entró en su habitación, le mató y se marchó. No mucho más tarde, también el agente del *Rump* en Madrid, un tal Ascham, que había escrito en defensa de sus amos, fue muerto de la misma manera”, 163 [213]. En este mismo pasaje del “Diálogo III”, poco antes, Hobbes menciona al general comisario Henry Ireton, yerno de Cromwell. Relata pues la cruenta manera en que Cromwell exterminó Irlanda y la conquistó al paso de 12 meses. Ireton, quien quedaría como delegado en Irlanda, murió por la peste antes “de acabar la tarea”. Hobbes no hace ningún comentario sobre su muerte natural por peste (cfr. la aterrantte peste en *De rerum natura*). Pero Rodilla, el traductor, tiene la amabilidad de contarnos su destino: “uno de los pensadores más importantes del bando puritano. Al desencadenarse la guerra civil, se unió al ejército parlamentario. En 1642 intervino en la batalla de Edgehill, en 1644 en la de Marston Moor y en 1645 en la de Naseby. En 1646 se casó con Bridget, la hija de Cromwell. En 1647 presentó los famosos *Heads of Proposals*, cuya aceptación tal vez habría sido la única salida que

El entrelace del miedo a la muerte violenta y la vanidad cobra ahora un significado claro. Pues es del miedo, cuyo origen pre-racional impulsa efectos racionales, de donde brotará la posibilidad de toda moral y derecho: el Estado como equivalencia de paz. Las virtudes, así –Strauss lo muestra de manera pormenorizada en el tránsito de Hobbes por las virtudes aristocráticas–, solo serán tales si provienen del miedo, único freno de la vanidad.<sup>279</sup> La filosofía política entera de Hobbes, vista de esta forma, gira alrededor de tales principios, es decir, de una comprensión profunda y autorreflexiva del comportamiento humano.

Las consecuencias son radicales. Pues si Hobbes es fundador de la Modernidad, el desarrollo de esta tiene sustentos más oscuros que brillantes o ilustradores. La comprensión de la vida como una carrera cuyo objetivo no es sino sobrepasar a los rivales, el miedo a la muerte violenta como única guía certera de la vida (naturalmente, tememos ser oprimidos) y la consigna de preservar la vida y los miembros son, pues, los pilares del pensamiento político moderno. Se nos dirá, y con razón, que la propia tradición moderna lucha contra esta comprensión del hombre. En lugar de vanidad y miedo, se tejerá el hilo ilustrado del trabajo y la libertad; democracia, no monarquía; determinación social, no natural; igualdad humana en dignidad, no en fuerza bruta para asesinar, etc. Más que ser padre respetado, Hobbes es el pensador del que Locke prefiere callar y al que Rousseau se afana en refutar.<sup>280</sup> Además, se dirá, es la verdadera ciencia natural la que pone los

---

quedaba al rey. Ante el rechazo del rey, se volvió contra él, convirtiéndose en uno de los instigadores de su proceso y en uno de los que suscribió su condena. Nombrado *Lord Deputy* de Irlanda en 1650, murió poco después. Como signo de ignominia, al poco tiempo de producirse la restauración, su cadáver (como el de Cromwell y Pride) fue exhumando, ahorcado y decapitado”, 178n47. Hobbes, por su parte, dice que su madre parió gemelos: a él y al miedo (*Ut pareret geminos, meque metumque simul*), cuando una flota enemiga (al parecer española) se acercaba a la costa de Malmesbury. *Thomae Hobbes Malmeburiensis Vita*, lxxxvi [812]. Aubrey (*op. cit.*, 156) cuenta además que “Su obra [de Hobbes] fue recibida con Envidia, lo cual arrojó muchos rumores y reportes falsos sobre él. Por ejemplo, uno (común) fue que tenía miedo a acostarse solo en la noche en su recámara; muchas veces lo escuché decir que no tenía miedo de *espíritus*, sino de ser golpeado en la cabeza por cinco o diez libras que villanos pudieran pensar que tenía en su habitación”. En fin, parece que la experiencia de Hobbes en torno al miedo es legítima, y hoy, a cuatro siglos de afanoso progreso moderno, su experiencia no nos es en modo alguno desconocida. El miedo a la muerte violenta es de tal profundidad que sigue guiando nuestra comprensión sobre los asuntos humanos.

<sup>279</sup> De ahí que el primer postulado de la ley natural, en todas las obras de Hobbes, sea inmediatamente la paz.

<sup>280</sup> Refiero a la reseña crítica de Thomas West, «Allan Bloom and America», *Claremont Review of Books* 6, n.º 1 (1988), sin paginación. Versión electrónica disponible en:

fundamentos del desarrollo político moderno, y no, definitivamente, la barroca combinación de Hobbes entre “juicios morales” arraigados a la tradición clásica-cristiana y la nueva ciencia. Estas objeciones irán cobrando mayor claridad en el proceso interpretativo sobre Hobbes y Maquiavelo, pero algunas pistas pueden ir ya arrojando luz en el camino; como veremos de inmediato, no son pocos los filósofos de la Modernidad que tomaron seriamente la antítesis vanidad-miedo.

Strauss emprende una descripción que, aunque refiere a la obra de Hobbes, tiene largos alcances (PPH, 19 ss. [43]). Nuestro *derecho* fundamental según la razón natural es, dice Hobbes, proteger nuestro cuerpo y miembros del modo en que lo creamos conveniente. Aunque tal derecho tiene calidad de principio, es consecuencia de la pasión natural más peligrosa: de la vanidad. No puedo nunca dudar de que alguien, sin propiamente necesidad de hacerlo, querrá doblegarme. Pues el vanidoso no necesita algún requisito especial para serlo: dentro de sí mismo, en el mundo de su imaginación, es superior a cualquiera, el mundo obedece su voluntad. La única circunstancia en que su vanidad puede tornar sobre sí y ponerse en duda es el dolor: “la resistencia del mundo real”. El hombre se vuelve razonable mediante la desgracia.<sup>281</sup> La única desgracia de suficiente poder para hacer despertar al vanidoso de su sueño de superioridad es “la majestuosidad de la muerte”. Lo

---

<https://claremontreviewofbooks.com/allan-bloom-and-america/> sobre el popular libro de Allan Bloom, *The Closing of American Mind* (Nueva York: Simon and Schuster, 1987). West recrimina la esquematización del pensamiento político moderno según una historia que comienza con Hobbes y Maquiavelo (es decir, una esquematización en cierto modo legada por Strauss). De acuerdo al otrora *Lieutenant* en plena Guerra de Vietnam, Bloom no pone suficiente atención en los fundadores estadounidenses, en su respeto por y teorización de la ley natural, la cual rechaza explícitamente las teorías hobbesianas. Citando una frase del científico político Charles Kesler, West enfatiza que “América [entiéndase: Estados Unidos] no es meramente un capítulo más de la *Historia de la filosofía política* de Strauss y Cropsey”. Es decir, en la gran historia de la crisis moderna investigada por Strauss, cuyo movimiento corre desde Machiavelli y Hobbes hasta el nihilismo alemán, hay matices e incluso visibles contraejemplos. West aboga así por la restauración de principios “americanos” fundados en la libertad, igualdad y limitación del poder del Estado como una doctrina que se instauró desde su origen en pleno rechazo de Hobbes y, posiblemente, de los nocivos efectos de la Modernidad e Ilustración europea. Ciertamente podría argüirse lo mismo en el pensamiento francés, inglés, alemán, etc. Más allá de lo que indicara una investigación detenida sobre el asunto, parece que Strauss *no* considera que los regímenes modernos originados en la ley natural *moderna* se salven en modo alguno de su esquema y su diagnóstico.

<sup>281</sup> Respecto a los atenienses en la Guerra del Peloponeso: “Y no es maravilla: pues mucha prosperidad (a la cual se habían acostumbrado ya por muchos años) hizo que los hombres se enamoraran de sí mismos; y es difícil para cualquier hombre amar aquel consejo que hace que se ame menos a sí mismo”. Hobbes, “Of the Life and History of Thucydides” (Introducción a la trad. de Tucídides), en *English Works*, vol. 8, xvi.



anterior implica que la condición necesaria para el conocimiento de sí mismo es el “unforeseen mortal danger”; el vanidoso es irracional, carece de autoconciencia. Se trata pues de una experiencia a la que el vanidoso debe llegar mediante un proceso que es inherente a su propia vanidad. El vanidoso debe salir así de su “mundo imaginario” para corroborar su superioridad; en otras palabras, debe conquistar o lograr ser reconocido por otro. Tal impulso lo lleva a salir de sí mismo y, ya sea con o sin éxito, el resultado es obligadamente el desprecio y el miedo: o se le reconoce como superior con miedo y desprecio, o no se le reconoce y el vanidoso mismo odia y desprecia a quien no le reconoce. Ser despreciado es para Hobbes, como hemos dicho, causa principal de la disputa, de la venganza, del afán por recuperar el honor. En tal empresa el vanidoso se comporta de forma absolutamente irracional: olvida que puede morir con tal no ya de matar, sino de dominar o exigir reconocimiento. Con toda probabilidad, el dañado y sometido tendrá miedo por su propia muerte y su afán de lucha se diluirá, primero, en odio. Pero el odio más que llevar, como llevó al vanidoso, al intento de dominio (hacerse reconocer), lleva al deseo de la muerte del contricante, al asesinato.<sup>282</sup> La muerte violenta se reconoce así para los contrincantes como el peor de los males, un mal que no se apacigua siquiera con asesinar al enemigo, pues después del primer oponente habrá otros esperando. Ante este panorama distintos tipos de arreglos surgen: el más natural, hacerse de amigos por la fuerza; el menos natural pero de alcances más largos que la corta vista del gobierno patriarcal, el gobierno por contrato. En cualquier caso, en la sociedad medianamente “natural”, la virtud de la guerra es el honor, y por honor el señor no mata a su siervo: “el gobierno despótico es el gobierno natural”. El lector reconocerá que este hilo hobbesiano llega hasta la culminación de la Modernidad.<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> “tenían aquello que en el momento de la batalla conduce a la victoria más que el valor y la experiencia juntos: el rencor”, Hobbes, *Behemoth*, inicio del Diálogo III.

<sup>283</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Antonio Gómez, edición bilingüe (Madrid: UAM / Abada, 2010), sección IV: La verdad de la certeza de sí mismo. En todo caso, la posición de Hegel ante Hobbes fluctúa; lo juzga, al mismo tiempo, de superficial y original: “Sus concepciones son superficiales y de tipo empírico; pero los fundamentos que alega y las proposiciones que desarrolla tienen un carácter original, en cuanto que se inspiran en las necesidades naturales del hombre”, G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. Wenceslao Roces (Ciudad de México: FCE, 2013), 332-3. Los pasajes de Strauss, PPH que tratamos ahora son la conclusión de su tercer capítulo; la conclusión del cuarto capítulo (“Aristocratic Virtue”) coincide y amplía la del tercero. Dice así Strauss: “La conciencia del siervo está esencialmente determinada, de acuerdo con Hobbes y Hegel, por el miedo a la muerte; y en principio, tanto para Hegel como para Hobbes, la conciencia del siervo representa un nivel más elevado que la conciencia del señor. Al anteponer a su análisis de las formas

El Estado artificial es el producto de la superación de la vanidad, el reconocimiento de uno ante otro del propio temor y vergüenza; es, en última instancia, la empresa futura de combatir conjuntamente el miedo a la muerte violenta. La superación de la vanidad se posibilita únicamente a través del miedo. Frente a la devastadora irracionalidad de la vanidad, el miedo se muestra ahora como la pasión que vuelve racional al hombre; es solo un paso más el que se debe dar para asociarlo al “postulado de razón natural”.

Aún más –y este se trata del punto culminante de la interpretación de Strauss al respecto–: si la vanidad es propia del estado de naturaleza y es menester racionalizarla o superarla en un Estado artificial, entonces, contra el propio Hobbes, no es *necesaria*, si por necesario entendemos causa natural o fisiológica. Esto significa que Hobbes puede distinguir, como ambiguamente lo hace, entre moralidad y legalidad. Ante la idea expresa y precisa de que no hay cosa justa que no sea lo que la ley manda,<sup>284</sup> encontramos más bien que Hobbes puede juzgar, con bases morales,

---

premodernas de autoconciencia –estoicismo, escepticismo y ‘conciencia desgraciada’– el análisis, basado en la filosofía de Hobbes, del señorío y la servidumbre, Hegel reconoció que la filosofía de Hobbes fue la primera en tratar la forma más elemental de la autoconciencia”, PPH, 57-8 [91-2]. En la nota al pie agrega: “El señor Alexandre Kojevnikoff y yo nos proponemos emprender una investigación detallada de la relación entre Hegel y Hobbes”. Esa investigación no ocurrió nunca en sentido estricto. El largo camino de este proyecto, que pasa naturalmente por la polémica interpretación de Kojève en *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. Andrés Martos (Madrid: Trotta, 2013), desemboca en una muy nutrida y profunda correspondencia y, finalmente, en el libro OT, donde la tesis straussiana de la “filosofía política clásica” se contrapondría a la tesis moderna de Kojève sobre la necesidad del reconocimiento y la certeza intersubjetiva. Únicamente hay que enfatizar que vista desde esta luz la filosofía hobbesiana tiene tan bastas repercusiones que se expresa aún con fuerza en el importante debate Strauss-Kojève sobre la superioridad del pensamiento moderno ante al antiguo. He intentado esbozar algunos de los paralelismos entre Hobbes y Hegel en: “Vanidad y miedo a la muerte violenta. Hobbes, Hegel y fenomenología de las emociones”, *Revista Digital Filha* 23 (2020): 1–25.

<sup>284</sup> Con ojo muy agudo, Strauss nota que no es que no haya *nada* injusto en el estado de naturaleza (donde no hay contrato, donde no se ha cedido ningún derecho, y donde por tanto los hombres hacen lo que les viene en gana “justamente” o simplemente sin ser en modo alguno “injustos”). No: “Y en esta ley de la naturaleza [que los hombres deben cumplir los convenios que han hecho] consiste la fuente y el origen de la JUSTICIA. Porque donde no ha tenido lugar un convenio, no se ha transferido ningún derecho a todo; y, en consecuencia, ninguna *acción* puede ser injusta. Pero cuando un convenio ha sido hecho, entonces es *injusto* quebrantarlo. Y la definición de INJUSTICIA no es otra que el *incumplimiento de un convenio*”, Hobbes, *Lev.*, cap. 15, inicio, el subrayado es mío. No hay ninguna *acción* injusta, pero bien puede haber *intenciones* injustas. Para demostrar esto con algo más de precisión, podemos recurrir al cap. 13, donde Hobbes, en el *plano del estado natural*, dice que “si un príncipe firma, *por miedo* a otro príncipe más fuerte, unas paces desventajosas con éste, está

al hombre vanidoso y al hombre miedoso. El hombre virtuoso hobbesiano es el que respeta la ley porque es ley y no porque pueda ser castigado o porque desee honor. La *intención* de la acción cobra por lo tanto una importancia inédita.<sup>285</sup> Es cierto pues que en el estado de naturaleza no hay parámetro de lo justo hallable fuera de la propia conciencia; pero esta conciencia se guía en lo que pueda servirle como medio para evitar la muerte violenta. La acción misma carece de parámetro sobre lo justo y lo injusto, pero la intención no: es justo el hombre en estado de naturaleza cuya intención es preservarse; es injusto aquel cuya intención es vanidosa.<sup>286</sup> La conclusión es sorprendente, pues el encadenamiento de las piezas del Estado

---

obligado a respetar el acuerdo, a menos que [...] haya alguna nueva y *justa causa de temor* que le haga renovar la guerra". Es decir, el *covenant* hecho por miedo en el estado de naturaleza debe respetarse (origen de ley natural), pero si es incumplido *por el mismo miedo*, tiene una intención *justa*. El estado de naturaleza, por tanto, no está exento de la justicia y la injusticia.

<sup>285</sup> "debe enseñársele al pueblo que, no sólo los hechos injustos, sino también los propósitos e intenciones de cometerlos son una injusticia que consiste en la depravación de la voluntad, así como en la irregularidad del acto". Hobbes, *Lev.*, cap. 30, apartado "Y hacer todo sinceramente, de corazón". También: "Ellos [los antiguos y escolásticos] consideran virtud en parte una mediocridad de las pasiones humanas y en parte aquello que se les elogia. Mientras que no es lo mucho o lo poco lo que hace virtuosa a una acción, sino su causa", *Behemoth*, 44 [60].

<sup>286</sup> Uno de los casos extremos aparece en la "obligatoriedad" del soldado a dar su vida en la guerra. Hobbes *destruye* esa base: "un hombre al que, en su condición de soldado, se le ordena luchar contra el enemigo, podrá en muchos casos, *sin cometer injusticia*, negarse a obedecer esa orden, si bien el soberano tendrá el derecho de castigar su negativa con la muerte. [...] Siempre que los ejércitos luchan, tienen lugar huidas en uno de los bandos, o en los dos; sin embargo, *cuando huir no es un acto de traición, sino simplemente de miedo*, no se estima *injusto* que los hombres huyan, sino *deshonorable*. Por la misma razón, evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía", las cursivas son mías. Lo mismo sucede con el reo, quien a pesar de ser justamente juzgado a la muerte, puede siempre huir o intentar evadirla de cualquier modo sin que a ello podamos llamarle injusticia. Hasta aquí, como se ve, la equivalencia típica hobbesiana hasta el absurdo entre ley y justicia toma otro matiz: si la *intención* es retrotraíble hasta el *miedo*, se comportará el hombre con justicia, de ahí que el destino natural del hombre hobbesiano sea reconocer la necesidad de paz (y no más de venganza, de honor, de gloria, etc.). Con todo, el propio Hobbes al poner estos principios veladamente parece quedarse sin herramientas para sustentar el vínculo legal absoluto con el soberano; apenas unas líneas más adelante del pasaje citado, dice: "cuando la defensa del Estado requiere en un momento que todos los que sean hábiles tomen las armas, todos estarán obligados a hacerlo; de no ser así, la institución de un Estado que los súbditos no tienen el propósito o coraje de preservar, sería vana", *Lev.*, cap. 21, apartado "Ni a batallar, a menos que voluntariamente quieran hacerlo". Es, pues, sorprendente que por un lado Hobbes manifieste la libertad de disentir y por otro la obligatoriedad a batallar. En sentido estricto, el Estado carece absolutamente de razón alguna para convencer a sus ciudadanos de luchar si no es el miedo. Puesto que no hay bien común más allá del bien individual, el soldado solo guerreará cuando tenga más miedo de ser conquistado *o castigado*, pero, estrictamente, podrá siempre tener la *justa* intención de escapar. Cfr. *Lev.*, cap. 14, apartado "Un convenio que anteriormente se ha hecho...".

artificial no tiene un significado meramente técnico-utilitario, por ejemplo, el que se expresaría simplonamente en la conexión de las siguientes premisas: 1) el hombre es peligroso; 2) por tanto, los hombres tienen miedo entre sí; 3) por tanto, se reúnen en sociedad. Habría en cambio un carácter moral de la naturaleza humana que o bien lo lleva a la guerra de todos contra todos o bien a la posibilidad, útil a largo plazo, del contrato.

Debemos preguntarnos ahora, ante este panorama, cómo responde la ciencia política de Hobbes, su “penetración en los corazones” humanos, ante el rompimiento de la naturaleza. En otras palabras, qué conclusiones se siguen del orden humano al orden del todo. Las últimas páginas del segundo capítulo de PPH y algunos otros pasajes iluminan este problema.

En principio, hallamos ya una noción suficientemente moderna: la conciencia, equivalente a la vanidad, da un poder absoluto al hombre, aunque sea en su imaginación. Necesita “enfrentarse” al mundo, a la naturaleza, para comprenderlo. “el mundo se revela originalmente al hombre no por una observación objetiva y espontánea de su forma, sino por una involuntaria experiencia de su resistencia” (PPH, 27 [53]). Se pone ante nuestros ojos, como dijimos antes, no un arraigamiento en la tradición de la cual Hobbes aún no habría podido liberarse, como si le bastara dar unos pasos para dar bienvenida a la neutralidad científica, sino las bases mismas de lo que pudiera después obscurecerse y sedimentarse como neutralidad científica en los asuntos humanos. Si comprendo bien a Strauss, la grandeza de Hobbes reside precisamente en lo opuesto al juicio tradicional. Su mérito no fue haber aplicado la ciencia de Galileo al campo político, sino haber quebrado las nociones tradicionales sobre los asuntos humanos en su centro sin, aparentemente, alejarse por completo de las mismas. La fundamentación del sistema hobbesiano en principios naturales como la vanidad y el miedo a la muerte no corresponde pues a la geometría o a la aritmética y ni siquiera al liberalismo puesto en marcha; pretende, por así decirlo, no evadir a los clásicos arguyendo su ignorancia de ciencia natural, sino enfrentarlos en su mismo terreno, a saber, el de la experiencia de las cosas humanas. Solo de esta manera Hobbes puede “fundar” una ciencia política en rigor, esto es, un conocimiento que dé cuenta sobre el espíritu político, el mejor régimen y, si acaso

con obscuridad, el mejor modo de vida.<sup>287</sup> El que el de Malmesbury haya recubierto esta profunda confrontación con el pensamiento clásico bajo el regio armazón de la ciencia natural materialista permanece como un gran misterio, pues la propia empresa hobbesiana se obscurece en la medida en que los principios morales se difuminan en los principios materiales. Y si bien esto pudo haber contribuido a una poderosa retórica de la ciencia moderna cuyas consecuencias se dejaron ver en el positivismo científico y que, como hemos visto, dominan aún fieramente las ciencias sociales, lo cierto es que la honda comprensión de las cosas humanas sedimentó sus orígenes hasta hacerlos prácticamente invisibles.

Llegar al suelo o base moral de la doctrina hobbesiana no equivale simplemente a cavar hasta sus asunciones. Implica arribar al centro donde Hobbes puso en juego la refutación y necesidad de ruptura frente a la tradición premoderna sin valerse de la titánica estructura de la nueva ciencia natural. Como hemos visto, Strauss indaga en el suelo pre-científico de Hobbes precisamente porque considera que es ahí donde tiene lugar la verdadera confrontación. Con fines de claridad, hemos de sintetizar cuál es la enseñanza moral hobbesiana en las siguientes premisas. Antes incluso de su reducción de la justicia a la legalidad hay ya una consideración sobre la justicia e injusticia, la bondad y la maldad, en pleno estado de naturaleza. El hombre que tiende al miedo es más justo y proclive a la unión política. El hombre vanidoso representa la irracionalidad, la injusticia primigenia. La razón no es ningún regalo de la naturaleza, no es disposición natural del ser humano; propio del hombre es únicamente el miedo y la vanidad. Quien averigüe los engranajes de tales pasiones podrá determinar el curso de las sociedades, a partir del miedo, hacia la paz. El rompimiento de Hobbes con la tradición clásica y cristiana tiene serios motivos justificados desde un marco de *experiencia humana*, a saber, la fragilidad, la desnudez, la barbarie, el miedo mortal y el hambre voraz que caracterizan a la inmensa mayoría de seres humanos. Bajo esta luz algo turbia los “clásicos”, en comparación, aparecen

---

<sup>287</sup> La primera frase de la Introducción de PPH es: “La filosofía política de Hobbes constituye el primer intento peculiarmente moderno de dar una respuesta coherente y exhaustiva a la pregunta por la vida justa del hombre, que es al mismo tiempo la pregunta por el orden justo de la sociedad”. Sin embargo, como ya habíamos mostrado alusiones en *supra*, 121n158, dice Strauss en una carta a Krüger: “Creo, por cierto, que no he dejado ninguna duda en mi trabajo de que Hobbes *no* se vale de la pregunta socrática, sino de la pregunta, completamente distinta, por el *material* a partir del cual debe producirse el hombre virtuoso, cuestión que solo es posible si la pregunta socrática es asumida ya como respondida”, 27 de diciembre de 1932, GS3, 418-9. Con algunos de estos puntos concluiremos más adelante este capítulo sobre Hobbes.

como fuentes de brillo, ciertamente, pero de un brillo falso, ávido de gloria, violento. Toda la habladuría sobre las virtudes, el coraje, la felicidad, los fines naturales, etc. no harían sino olvidar las bajas y pobres bases de las que se levantan los hombres; no son los antiguos, en consecuencia, realistas, no atienden la propia experiencia cotidiana.<sup>288</sup> Aún más, ante tan sutiles bellezas, ante tan grandes fines y grandilocuencias sobre el *summum bonum* y la felicidad del alma, abren paso a una tiranía religiosa que demanda de los hombres la hipocrecía, esto es, decir que sienten lo que propiamente no pueden sentir.

Strauss emplea con cierta constancia expresiones como “la motivación moral humanista” de Hobbes. Al menos según PPH, Hobbes funda ciencia *política* y no meramente *ciencia* porque fue humanista antes de ser geómetra o científico natural. Sabemos por el propio Strauss que el acercamiento humanista a la tradición clásica es cojo: le interesan fundamentalmente los asuntos humanos, y, sin embargo, los cercena del estudio del todo o de la metafísica clásica. Uno de los puntos culminantes de esta interpretación se encuentra en el estudio straussiano del “aristotelismo” de Hobbes: efectivamente, como la tradición clásica, Hobbes parece admitir que el “sabio” o “erudito” puede serlo sin ser a la vez prudente; pero que, siendo la prudencia también sabiduría, el sabio de las cosas celestes que ignora los asuntos humanos no es sabio en absoluto. No obstante, Hobbes parece invertir la relación entre teoría y práctica o, dicho con mayor propiedad, la relación clásica entre teoría y práctica es destruida.<sup>289</sup> No hay asuntos de teoría o contemplación cuya dignidad

---

<sup>288</sup> Como se verá más adelante, hay dos vueltas fundamentales que pueden dársele a esta típica descripción: 1) Los modernos caricaturizaron la postura clásica; visto y pensado a fondo, los clásicos no son en modo alguno ingenuos, sino que ellos mismos caricaturizaron ciertos aspectos de sus doctrinas con fines políticos. 2) El que los modernos caricaturicen a los clásicos y los juzguen de ridículos ingenuos no es un simple desacierto negligente; el que ellos se presenten a su vez como “realistas” es una caricatura más con fines políticos. *Vid.* Rollandi, *op. cit.*, 229-30. Con todo, uno debe ser cuidadoso en este tipo de volteretas, pues fácilmente se llega al franco nihilismo donde todo es “ficción”.

<sup>289</sup> Expresamos “con mayor propiedad” esta sentencia para penetrar en la superficie del “straussianismo”. No se trata únicamente de una “inversión”, a saber, que mientras para los clásicos la teoría tiene preeminencia ante la práctica, para los modernos la práctica cobra absoluta relevancia frente a la teoría. “Pues toda otra filosofía presupone de una u otra forma que el βίος θεωρητικός es el βίος correcto: pero para Sócrates-Platón esta primera presuposición de la filosofía es ya problemática”, *ibid.*, 417. Esto quiere decir que la relación teoría-práctica es *destruida* o *disuelta* más que *invertida*; Hobbes no considera que la pregunta misma sea problemática: asume poder responderla (por medio de la práctica), porque asume que *había sido respondida*.

sea independiente a la poca o mucha dignidad del ser humano; la prudencia o el conocimiento de las cosas políticas se absolutiza, se emancipa de manera insólita:

El contraste con Aristóteles tiene su razón última en la concepción de Hobbes respecto del lugar del hombre en el universo, la cual es diametralmente opuesta a la de Aristóteles. Este justificó su ubicación de las ciencias teoréticas por encima de la filosofía moral y política con el argumento de que el hombre no es el ser supremo del universo. Esta suposición última de la primacía de la teoría es rechazada por Hobbes; en su opinión, el hombre “es la más excelente obra de la naturaleza”. En este sentido, Hobbes siempre siguió siendo un humanista (PPH, 35 [62-3])

La autonomía o emancipación de la naturaleza, el lugar privilegiado del ser humano, explica a su vez el acento hobbesiano en la “intención” en lugar de la “acción”: no hay marco propio para las acciones humanas ni manera de jerarquizarlas; toda ley es coetánea a la voluntad humana, a su propio raciocinio sobre los mejores medios para preservarse. Aún más: si el estado de naturaleza muestra, más que orden y jerarquía natural de los asuntos humanos, principio de desorden y terror, es propio del hombre rebelarse contra él, hacerse cargo de su existencia.

De ahí que Strauss hacia el final de su penúltimo capítulo se detenga en la visión del hombre según la doctrina hobbesiana ante el todo o la naturaleza, empresa imposible para quien se hubiera satisfecho con apuntar a *De corpore*. El hombre está, dice Strauss, “expuesto” ante la Naturaleza. Esta lo disocia, lo impulsa a destruir a su semejante. “La creencia de que el hombre está expuesto a todos los riesgos por una Naturaleza que no es ordenada ni ordena, sino que es el principio del desorden; en otras palabras, la negación de la creación y la providencia, es la presuposición de la concepción de Hobbes del estado de naturaleza. Solo si el hombre no está sujeto a un poder superior con fuerza vinculante sobre su conciencia puede la relación de los hombres entre ellos ser determinada [...] no por obligaciones mutuas, sino por derechos (*claims*) de uno sobre otro” (PPH, 123 [171-2]). Más que “creados”, los hombres son como hongos que brotan de la tierra (*De cive*, cap. 8, §1). La indiferencia del universo no merece ninguna gratitud a la Primera Causa. La seriedad con la que Hobbes carga al hombre y al mundo es así sobrecogedora; hay que recordar que solo la mala fortuna, el terror del enfrentamiento con el mundo, hace a los hombres

conocer su propia condición: conocerse a través del miedo (uno estaría tentado a decir: la angustia).

Debe vivir, no en estado de gratitud, sino con la seria y opresiva conciencia de su libertad, de sí mismo como ser libre, de su capacidad de liberarse. Constantemente consciente de la seriedad desesperante de su situación, no se le ocurrirá estar orgulloso de su libertad, y por tanto estará por sobre todo prevenido para no tomar esta libertad como el objeto de sus especulaciones, para no contemplarse a sí mismo en esta libertad y no regocijarse en ella. Es mejor y más acorde con la situación del hombre negar esa libertad teóricamente por la ciencia físico-mecánica, y afirmarla prácticamente por la conquista de la naturaleza, y particularmente de la naturaleza humana, con la ayuda de la ciencia. (PPH, 125 [174])

Con estos y otros pasajes Strauss proyecta la doctrina política hobbesiana y sus fundamentos a lo largo de toda la Modernidad. No necesita decirlo: Locke está ahí en la necesidad de hacer de una naturaleza carente de valor el producto máspreciado del desarrollo humano mediante el trabajo; está Rousseau, Hegel y Marx; está, probablemente, Nietzsche y el propio Heidegger.<sup>290</sup> En este vuelco de la naturaleza –el cual, como sugiere Strauss, más que un ataque contra la naturaleza, es un ataque contra la Providencia que arrastra consigo todo posible orden que anteceda al hombre–, Hobbes muestra su vínculo con el hombre bajo una mirada nueva. Del miedo humano, del miedo ante la muerte violenta, somos conducidos al reconocimiento de la debilidad o fragilidad humana. De ahí que no haya posibilidad de la comprensión del lugar del hombre en el cosmos, pues simplemente no hay sitio para él; el destino del hombre es conquistar su lugar y para ello no tiene más remedio que hacerlo a través del conocimiento de sí mismo, no en tanto ser humano ante el

---

<sup>290</sup> A pesar de ser Heidegger el posibilitador de hallar el *Versäumnis* de Hobbes, Strauss lo considera parte del obscurecimiento: “La filosofía moderna, desde el principio hasta Heidegger *incluido*, se ha entendido a sí misma como progreso y progresante (como usted dirá, con cierto derecho, en tanto tuvo que administrar un conocimiento (*Wissen*) que los griegos no tenían en esta manera: el conocimiento (*Erkenntnis*) cristiano). De ahí la falta de radicalidad de la filosofía moderna: ella cree tener derecho a presuponer que las preguntas fundamentales están ya contestadas, y por ello poder ‘progresar’, es decir, la omisión de la pregunta socrática, que Nietzsche así denunció, y la omisión de la ontología, que Heidegger desveló”. Carta de Strauss a Krüger, 17 de noviembre de 1932, GS3, 406.



todo, sino en tanto ser humano ante otro ser humano, ambos individuos y ambos en querella.<sup>291</sup>

#### d) *El derecho natural*

En términos circunscritos ahora al terreno político, veremos que la clara e insólita distinción que hace Hobbes entre el derecho natural y la ley natural apoyarán y redondearán los descubrimientos anteriores. Strauss se refiere a esta diferenciación desde su prólogo, si bien algunos de sus detalles no toman lugar sino hasta el final del libro. Si quisiéramos tratar a profundidad el “derecho natural” no tendríamos más remedio que acudir a NRH. Ahí, sin embargo, hallaremos que para la comprensión del derecho natural en Hobbes requerimos mirar con atención la totalidad del libro, es decir, ver el derecho natural como un problema filosófico y no como un subtema de la interpretación de Hobbes. Ante aquella magna empresa, debemos contentarnos solo con apuntar a la inauguración hobbesiana de los “derechos humanos” y vincularla con la comprensión de la naturaleza que ya hemos esbozado.

Strauss simplifica el problema en la medida de lo posible cuando nos introduce a su libro: Hobbes rompe con la tradición de la *ley* natural, un orden objetivo que determina las obligaciones del hombre, e introduce la idea del *derecho*: “demanda subjetiva absolutamente justificada”. La envergadura de esta distinción no radica en introducir por primera vez la subjetividad en el plano del derecho y el deber, sino en hacer que toda ley deba originarse del derecho.<sup>292</sup> Por otra parte, como en algún

---

<sup>291</sup> Cfr. Devin Stauffer, “Hobbes on Nature and Its Conquest”, en Minkov y Trout, eds., *The Mastery of Nature*.

<sup>292</sup> Esto es lo que distinguiría a Hobbes sustancialmente de Grocio. El escueto argumento straussiano es que el *derecho* (de guerra) en Grocio está inevitablemente apoyado en la *ley* o en un orden interior no proveniente de la voluntad individual (PPH, 157). La primacía de Hobbes ante sus predecesores y contemporáneos juristas requeriría una extensa investigación, pero podemos darnos una idea atendiendo los primeros capítulos de *De jure belli ac pacis*. “sobre si cualquier guerra es justa [...] Pues *Derecho* significa en este lugar meramente *aquello que puede ser hecho sin injusticia* con respecto al *enemigo*”. Como se ve, la similitud con Hobbes es patente, pues el derecho natural apunta a todas las acciones justificadas contra el enemigo, sobre todo en estado de naturaleza. También Grocio se considera el primero en distinguir los distintos usos de *ius* (“Prolegómenos”). Sin embargo, en la misma línea, continúa Grocio: “Ahora bien, es injusto aquello que es repugnante a la naturaleza de una sociedad de criaturas razonables. Así, dice

momento mencionamos, la gran resolución hobbesiana consistió en no haberse visto completamente seducido por los encantos del naturalismo, es decir, de la ciencia natural aplicada a las cosas humanas, pues su fundamentación de la ciencia política no se asienta en los deseos fisiológicos, sino en el *derecho*.

---

Cicerón, es innatural tomar de otro para enriquecerse uno mismo [...] Florentino declara que es una villanía el que un hombre le tienda una emboscada a otro hombre, porque la naturaleza ha fundado un tipo de relación entre nosotros”. En realidad, aunque basándose en la autoridad antigua, Grocio poco a poco rebate aquellas ideas: hay derecho a hacer la guerra, derecho a defender el cuerpo y la vida, derecho a asesinar en caso de ser necesario. Tales derechos no contrarían en modo alguno las Escrituras ni los principios naturales; de hecho, son los principios naturales los que impulsan estos derechos a la violencia. Pero, a pesar de todas las bases hobbesianas que encontraríamos en Grocio, llegamos a algunos puntos de sustancial divergencia: “De ningún modo debe ser concedido lo siguiente, que algunos han transmitido: que el derecho de gentes autoriza tomar las armas para disminuir una potencia en crecimiento que podría ser perjudicial si crece demasiado. Reconozco que esto también surge cuando se discute la guerra no bajo la idea de lo justo, sino bajo la idea de lo útil: que si por alguna causa una guerra es justa, por tal causa también se considera prudentemente emprendida [...] Sin embargo, se aparta de toda noción de rectitud otorgar derecho para cometer un ataque ante la posibilidad de sufrir un ataque. La vida humana es tal, que nunca nos consta una plena seguridad. Contra los miedos infundados se debe pedir ayuda a la divina providencia y a la apropiada precaución, no a la violencia. / Y no menos disgusta aquello que enseñan: que también es justa la defensa que hacen aquellos que merecen la guerra [...] Pues el miedo a una cosa incierta no puede dar derecho a la violencia; de ahí que el acusado de un crimen no tenga derecho de oponer resistencia por medio de la violencia a los agentes públicos que quieran atraparlo por miedo a ser castigado más de lo justo”. Tomo el primer grupo de citas de Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, ed. Richard Tuck, trad. Jean Barbeyrac (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), I, cap. 3., §1 (los “Prolegómenos” se encuentran como apéndice de esta edición). El segundo grupo (II, cap. 1, §17-18): Juan Arriaga, “Traducción comentada de la obra de Hugo Grocio De Iure belli ac pacis sobre el Ius ad bellum” (tesis doctoral: México, UNAM, 2015). El trabajo de Arriaga contiene únicamente pasajes seleccionados. No conozco ninguna otra traducción al español. Cfr. el juicio algo más extenso de Strauss sobre Hobbes ante Grocio, Althusius, Bodin, etc., en *Toward Natural...*, 184 ss. (así como el argumento que hemos presentado en su confrontación con el Dr. Carlyle, *supra*, 154-9). Sus argumentos ahí (en *Toward Natural...*) son, en líneas generales, que aquellos autores siguen –pues no tienen la misma intención que Hobbes– utilizando con indiferencia *lex* y *ius*; que cuando los distinguen, se refieren a dos modalidades distintas de *lex*; y que, en profundo contraste con Hobbes, no *contraponen* en modo alguno *ius* y *lex* (o los dos significados de *lex*). La idea del *derecho* como instancia original del individuo que se contrapone, justificadamente, ante cualquier ley es propia del rompimiento hobbesiano. Por último, en cuanto al “antecedente” del *estado de naturaleza* en Grocio, *vid.* el argumento de Strauss, *Natural Right* (curso 1954), 143-4: estado de naturaleza es aquí vivir fuera o en ausencia de la gracia de Dios (por ejemplo, cualquier sociedad pagana); “El estado de naturaleza no tiene nada que ver con la ausencia de autoridad; por el contrario, incluye la presencia de autoridad. El otro estado sería innatural si el hombre no tuviera gobierno”.

Es en este contexto sobre la posibilidad de fundar el Estado y la doctrina política en el derecho más que en la técnica del método resolutivo-compositivo donde Strauss brinda una de las pistas de mayor peso en la interpretación del derecho natural hobbesiano. El naturalismo consecuente carecería *absolutamente* de estándar. Sin vara de medida para la acción humana la ciencia política se muestra absolutamente imposible; no habría sencillamente una ciencia o conocimiento propio de las cosas humanas. Pero Hobbes sí encuentra un estándar, por radicalmente distinto que sea del estándar clásico. A partir de sus postulados sobre la vanidad y el miedo a la muerte violenta descubre el derecho fundamental o la pauta fundamental. En estos pasajes de PPH (154 ss. [209]) Strauss indica la correspondencia entre argumento y enumeración del argumento: en qué orden Hobbes expone el derecho y las leyes naturales. Antes de indicar las consecuencias que extrae de tal correspondencia, es menester mirar con atención tal estructura.

La famosa idea del “iusnaturalismo” moderno suele establecer e integrar los problemas que ahora abordamos con pasmante facilidad. Se dice, pues, que el iusnaturalismo moderno inaugurado por Hobbes se trata de una deducción geométrica de leyes naturales universalmente válidas y aplicables. Son leyes escritas en el cielo (o en el corazón), deducidas y descubiertas por el orden natural y por el orden racional. Esta es una de las tesis básicas de Bobbio<sup>293</sup> y, si bien su atención interpretativa es digna de destacar, lo cierto es que se nutre y nutre a su vez un prejuicio muy extendido, a saber, el que reprocha la Modernidad tardía a sus padres fundadores: absoluto y exagerado poder de la razón, ignorancia y omisión de la historicidad, negligencia frente a las condiciones materiales-históricas, ingenuidad en la deducción de leyes naturales eternas e inmutables.<sup>294</sup> A la luz de los problemas

---

<sup>293</sup> “no se olvide nunca que la filosofía política de los iusnaturalistas tiene vocación deontológica y que tiende, si no a idealizar, sí a racionalizar el estado existente”, Bobbio, *Thomas Hobbes*, 34. *Vid.* en general todo el primer capítulo. La tesis de Bobbio no sería falsa sin más de acuerdo al marco straussiano. Hay efectivamente “deontología” así como idealización del Estado; pero que esta sea una “racionalización” es precisamente la tesis que obscurece el problema. La razón es producto secundario, consecuencia del buen acomodo técnico de los principios pasionales. En ese sentido, si hay “deontología”, no es esta una deducción a partir del orden en el que el ser humano se inscribe, sino una creación voluntaria que proviene del desorden fundamental.

<sup>294</sup> Así, por ejemplo, Fernando Huesca, “El fundamento del poder político en Hobbes”, *La lámpara de Diógenes* 26 (2013): 83–124. “cuando se habla de iusnaturalismo debe entenderse éste como iusnaturalismo ‘moderno’, en cuanto que la reflexión en torno a los derechos naturales [...] deriva en el establecimiento de catálogos cabales de ordenamientos (las llamadas leyes naturales), cuyo descubrimiento parte de un procedimiento racional a la manera de la obtención de axiomas en la

que hemos examinado, tales juicios, si bien son comprensibles, son sin embargo superficiales; se mantienen en la obscuridad que la Modernidad ha dejado caer sobre sus propias raíces. Por otra parte, es innegable la influencia del derecho natural y del llamado “iusnaturalismo” en el propio desarrollo político moderno que guarda hasta hoy su vigencia. El ejemplo clásico es la Declaración de Independencia de E.U; el ejemplo más cercano son las legislaciones que amplían los “derechos humanos” a asuntos absolutamente insólitos para las sociedades no modernas (o “cerradas”<sup>295</sup>): matrimonio homosexual, derecho al propio género, salario mínimo universal, derechos animales, etc.<sup>296</sup>

Pues bien, efectivamente Hobbes le da un valor inédito a la ley natural, como él mismo es consciente y como él mismo lo indica: “Todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre a qué se llama ley natural entre los autores que han tratado el tema”.<sup>297</sup> Se le llama a la ley natural aquello que consienten todas las naciones o al menos las naciones civilizadas o sabias, o bien, aquello que consiente la naturaleza humana.<sup>298</sup>

---

geometría”, 83. Y hacia el final de su artículo, al considerar que la doctrina política hobbesiana se trata de un “modelo prescriptivo” más que “interpretativo”, Huesca puede afirmar que la doctrina de Hobbes es “insatisfactoria si nos aventuramos a interpretar la realidad política efectiva y a tratar de leer los hechos actuales [...] si nuestro interés es explicar o elucidar el ‘porqué’ un determinado grupo humano obedece a otro [...] bajo títulos de legitimidad, no hay que buscar tanto en textos hobbesianos como en otro lugar”, 102-3. Ese “otro lugar”, podemos apostar, es Marx o algún punto de la Modernidad tardía que se llame a sí mismo “materialista” o descifrador de la “realidad real” de lo político. Pero esto no es sino un obscurecimiento tras otro. Si el reproche moderno-tardío es que la *verità effettuale* no es suficientemente “efectiva” o apegada a la realidad histórica, económica, etc., es porque se ha perdido de vista la querella original donde se hizo posible, por vez primera, hablar sobre determinaciones materiales o históricas de lo político frente a la “ley” antigua. En otras palabras, la original aparición del *derecho* como fundamento de los asuntos humanos, la carencia de un orden independiente del que pueda *crear* el hombre, son las condiciones de posibilidad que impulsan las aclamaciones modernas, incluyendo las contemporáneas.

<sup>295</sup> Vid. Arthur M. Melzer, *Philosophy Between the Lines* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 169-73.

<sup>296</sup> Vid. Pierre Manent, *La ley natural y los derechos humanos*, trad. Vera Waksman (Madrid: Katz, 2021), 21-4; particularmente sobre Hobbes, *vid.* 25-31.

<sup>297</sup> *El. I*, 15, §1. Sugiero al lector, especialmente en los pasajes relacionados con derecho y ley (*El. I*, 14, 15), consultar directamente la versión original de Tönnies, pues Dalmacio Negro crea confusiones desastrosas traduciendo *law* por “ley” y por “derecho” según lo interpreta en cada caso – procedimiento inadecuado para Hobbes, quien exige precisar su diferencia–. Los siguientes textos, por tanto, serán mi propia traducción.

<sup>298</sup> Hay un hilo excesivamente largo a seguir sobre este asunto. Me limito únicamente a arrojar algunos de sus puntos. Para sorpresa de la historia tradicional de la filosofía, Aristóteles dice: “De las cosas justas, unas lo son por naturaleza y otras por ley. Pero lo justo por naturaleza es preciso

Hobbes, diferenciándose de nuevo del llano naturalismo, rechaza la segunda versión: si la ley natural fuera equivalente a la manera en que los hombres se comportan naturalmente, no podrían ir nunca *contra la ley natural*. Si se diferencia el comportamiento pasional del comportamiento racional, ¿admite entonces Hobbes la racionalidad de la ley, la posibilidad de que el hombre jerarquice moralmente, a la manera clásica, entre pasiones y razón? La respuesta a esta pregunta es ambigua. Por una parte, la razón es simplemente esclava de las pasiones: la razón es la misma en todo hombre “porque todos los hombres están de acuerdo en la disposición a ser dirigidos y gobernados de tal manera que consigan lo que desean, a saber, su propio

---

entenderlo no en el sentido de que no pueda cambiar nunca. Y es que incluso las cosas que son por naturaleza participan del cambio”, *Magna moralia*, trad. Teresa Martínez y Leonardo Rodríguez (Madrid: Gredos, 2011), 1194b. Esta comprensión de la justicia o derecho natural como no absolutamente inmutable lleva a pensadores como Averroes o Marsilio de Padua a manifestar la inexistencia de una *ley natural* en sentido estricto: se trata de lo que convienen la mayor parte de los hombres o la mayor parte de las naciones: “lo que es admitido de modo universal no es racional, y lo que es racional no es universalmente admitido”, Strauss, “Marsilio de Padua”, en HPP, 292 [283]. En el lado radicalmente opuesto, Tomás de Aquino expresa una convicción inusitada en la ley natural no contrapuesta, sino en armonía con la ley revelada. Con mayor radicalidad, Tomás subordina la ley natural a la ley divina; la primera es “participación” de la segunda. Sin embargo, “La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina” (q. 91, a.3). Por lo tanto, el hombre se asegura en una ley divina (es decir, revelada, promulgada por Dios e inscrita en nuestras mentes) de la cual apenas conoce algunos principios (las leyes naturales). *Vid.* todo el “Tratado de la ley en general”, en *Suma de Teología*, ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, vol. 2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989), I-II, q. 90-97. Strauss emprende una fuerte crítica contra Tomás que se resume en la subordinación de la “naturaleza”, término de problematización filosófica, ante Dios. Hay que recordar que según Strauss el derecho natural es para los antiguos un *problema* (o como resalta Hilb, una “idea”) coextensivo a la propia posibilidad de la filosofía. La idea general de Strauss es que para Aquino deja de ser este un problema; ante el dogmatismo, la filosofía moderna entra en cruenta guerra con la idea de ley natural basada en la revelación, ignorando, sin embargo, el acercamiento clásico (cfr. Hobbes, *Behemoth*, 46 [62-3]). Así lo expone Strauss en NRH (final del cap. dedicado al derecho natural clásico), pero el tratamiento que quizás fuera más profundo para el propio Strauss se encuentra en “La ley de la razón en el *Cuzari*”, PAW, donde la aún más antigua querella entre vida filosófica y vida piadosa se expresa con fuerza. En este contexto, ha surgido revuelo ante la interpretación straussiana de Aquino. El propio Manent, contra Strauss, mantiene la rehabilitación de la ley natural tomista frente a la Modernidad. Pero el libro más cuidadoso, exhaustivo y voluminoso *contra* la interpretación de Strauss es el de James Carey, *Natural Reason and Natural Law* (Searcy: Resource Publications, 2019), versión electrónica. Un debate extenso de objeciones y contraobjeciones fue publicado en la revista *Interpretation*, vol. 46, núm. 2. *Vid.* por ejemplo John Grant, “Reply to James Carey”, que atiende los cuestionamientos de Strauss como un remedio contra el muy probable y peligroso dogmatismo que traería consigo la recuperación del derecho natural; y Antonio Sosa, “Review of *Natural Reason and Natural Law: An Assessment of the Straussian Criticisms of Thomas Aquinas* by James Carey”, ambos en el volumen indicado de *Interpretation*.

bien, que es obra de la razón". Pero, por otra parte, esta ley de la razón, que no es otra cosa que ley natural, no comanda otro precepto que no sea el de la paz donde puede ser obtenida y la defensa donde no. Vemos aquí con clarísima precisión la base moral hobbesiana: solo son virtuosas las actitudes o intenciones del hombre, aún estando en estado natural, que se dirijan hacia la paz; no en modo alguno las que se dirigen a la vanidad.

De este principio, al menos así en *El.*, Hobbes deduce inmediatamente el primer precepto de la ley natural, a saber, la renuncia al derecho que cada uno tiene a todo. Después de esto se sigue el consabido camino de la transferencia del derecho, la constancia futura del mismo, etc. El capítulo 16 y 17 que continúan esta misma línea precisarán y deducirán otras leyes naturales, algunas de carácter primario –la confianza y la prohibición de tracionar o engañar al compañero de pacto– y otras de carácter secundario –por ejemplo, el uso de la suerte para decidir la pertenencia de cosas indivisibles; muestra, por cierto, de una carencia de jerarquía natural sobre *quién* es digno de tales derechos, el poder se entrega a la fortuna.

Precisamente para no mantenernos en la superficialidad del iusnaturalista, o más bien, del crítico de la Modernidad según la interpretación del iusnaturalismo, debemos mirar cuál es el origen de esta deducción de leyes aparentemente geométricas o, incluso, geométricamente arbitrarias. Para ello debemos retornar al cap. 14. Como ha mostrado Strauss, Hobbes no inició con la ley natural sino con el derecho natural. De este, que aparece siempre antes en términos de presentación, se deducen las leyes. Efectivamente el cap. 14, poco antes de presentar el *derecho*, inicia con la *igualdad*. "dado que es necesaria poca fuerza para quitar la vida a un hombre, entonces llegaremos a la conclusión de que teniendo simplemente en cuenta la naturaleza, los hombres deben reconocer la igualdad existente entre ellos".<sup>299</sup> Principio absolutamente fundamental de la Modernidad cuyas raíces son más "malvadas" de lo que parecerían: la igualdad del hombre se sustenta no tanto en que todos poseamos las mismas facultades, por ejemplo, que todos podamos ser tan sabios o valientes, sino en que incluso los sabios o valiente son frágiles.

Inmediatamente después de la igualdad Hobbes presenta una vez más sus dos postulados morales. No todos los hombres son vanidosos, parece decir el inglés, pero los hombres que sí son moderados (aún en el estado de naturaleza) y que "no pretenden más que la igualdad natural" son obligados a desconfiar, al porfío, a la

---

<sup>299</sup> Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, 333.

violencia. Es pues el impulso de la vanidad (no necesariamente presente en *todo* hombre) el que hace descubrir eventualmente el terrible miedo a la muerte.<sup>300</sup> Descubre el hombre así que es razonable o es de razón “preservar de la muerte y del dolor su cuerpo y extremidades. Lo que no es contrario a la razón es llamado DERECHO o *jus*; o sea, la libertad *no culpable* de usar nuestro poder y habilidad naturales. Constituye, por tanto, un *derecho natural* que cada hombre pueda conservar con todas sus fuerzas su propia vida y sus miembros”. Este derecho natural comprende, como es sabido, la consecución de los medios para el fin y la capacidad de determinarlos según el propio juicio; el individuo es piedra de toque del derecho.

Sin concluir aún, pues ha de mostrarse el mismo problema en *De cive* y *Leviatán*, podemos decir ya que el *orden* de la ley, de la obligación objetiva que compele, se subsume al desorden del miedo. No hay un orden verdaderamente racional –como aclama el “iusnaturalismo”–, sino que la posibilidad de todo orden y toda ley es deducida de una pasión pre-racional o una pasión que, sin tener ella misma orden, saca de sí, como *creatio ex nihilo*, el orden racional, el orden impuesto por el Estado artificial.

De forma muy parecida sucede en *De cive*, donde Hobbes, yendo directamente hacia el problema, expone en el primer capítulo el derecho natural como conclusión necesaria de la naturaleza humana, es decir, de su “apetito natural”. Casi idéntico a *El.*, el pasaje en *De cive* dice: “Por el término derecho no se significa otra cosa que la libertad que todo el mundo tiene para usar de sus facultades naturales según la recta razón. Y de este modo, el primer fundamento del derecho natural consiste en que el hombre proteja, en cuanto pueda, su vida y sus miembros”. Como hemos visto, la “recta razón” no es sino el autoconocimiento que el hombre adquiere al enfrentarse ante el miedo de muerte violenta, esto es, no es una “razón” naturalmente ordenadora. Hobbes hace ambigua su propia tesis cuando dice que “La naturaleza dio a todos el derecho a todo”, pues no es un derecho otorgado por la naturaleza, como sería quizás la facultad clásica de la sociabilidad natural; es más bien la *condición natural* de desorden la que permite que el hombre empuñe su derecho a subsistir o a evitar la sumisión ante el vanidoso. Solo desde este punto de vista se hace comprensible que el derecho –presuntamente otorgado por la naturaleza– a

---

<sup>300</sup> En este sentido, como prevé Strauss, la doctrina hobbesiana manifiesta que ya en el estado de naturaleza hay hombres más predispuestos que otros a ser *ciudadanos*. Vid. el primer ensayo de concretar este argumento en *supra*, 189 ss.

valerse de todos los medios para defender la vida y los miembros no sea útil ni suficiente si no es llevado, por el propio hombre y nadie más, al contrato. “no les fue útil en absoluto a los hombres el que tuviera de este modo un derecho común a todo. Pues el efecto de tal derecho viene a ser como si no existiera derecho alguno”.

Son no solo el derecho natural sino su *comprensión* y *aplicación* los que posibilitan un examen preciso de las leyes naturales necesarias para la conservación. A diferencia de *El.*, Hobbes define aquí la ley natural de un modo que únicamente con suficiente atención se distingue del derecho: “Es pues la ley natural, por definirla ya, un dictamen de la recta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, a ser posible y duradera, de la vida y los miembros”. A diferencia del derecho, que es *libertad*, la ley es ya un dictamen deducido de aquella libertad –y en cierto modo *contrapuesta* a él–. Contiene ya una regla específica guiada por un fin específico. El derecho, por el contrario, es fuerza irrestringida cuyo única delimitación la otorga el miedo a la muerte violenta. Como se ve, la ley que prescribe y ordena proviene de una situación más original donde el hombre no está ligado a absolutamente nada más que a su propia vida y miembros; nos atreveríamos a decir: a nada más sino a su propia voluntad.

Por último, en *Leviatán*, donde Hobbes no se vale ya de una distinción en capítulos separados para tratar primero el derecho y luego las leyes, encontramos sin embargo la misma comprensión, y, si somos cuidadosos, aún más radicalizada. Hobbes comienza así el capítulo 14 definiendo *derecho natural* en los mismos términos que hemos ya visto. De nuevo: el derecho tiene preeminencia ante la ley. A diferencia de *El.* y *De cive*, Hobbes añade inmediatamente un pequeño apartado dedicado a la libertad: “la ausencia de impedimentos externos [...] que [...] pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede”. Toma así el derecho un matiz que quizás no fuera explícito en las presentaciones anteriores: derecho es libertad y libertad, más que obstáculos al movimiento, como explicación corporal, es libertad irrestricta en una situación que carece de orden, leyes y jerarquías. El hombre es libre en la misma medida en que es igual a todo otro hombre, esto es, en la medida en que carece de restricciones naturales o incluso “sagradas”. En este punto el de Malmesbury es tan claro como no lo fuera nadie antes: “el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la LEY determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad”. Para llegar a la tesis propiamente moderna (o la que se reconoce



usualmente como moderna) sobre la capacidad humana de darse leyes a sí mismo falta, como se ha evidenciado, apenas un paso.

Hacia el final de PPH, donde Strauss trata con cierto detalle la relación entre derecho y ley, vemos también una especie de prelude de lo que después Strauss denominará la “querella” entre antiguos y modernos. Pues vista desde esta perspectiva la doctrina política de Hobbes hace explícita su ruptura con la tradición en términos no reducibles a la ciencia natural. Los axiomas modernos aparecen bajo la luz original de la ruptura: preponderancia del individuo y sus derechos frente a la ley antigua, exigencia del derecho frente al cumplimiento de la obligación natural. Aún más: tal exigencia del derecho está *justificada* en términos puramente humanos, sin necesidad de recurrir a la ley natural o divina (a órdenes no humanos).

Por otra parte, continuando la línea política, resalta Strauss la estrecha conexión entre la subordinación de la ley al derecho y la idea de la soberanía. Ante la pregunta “¿Quién o qué debe gobernar?”, los antiguos contestarían “la ley” o, en todo caso, “la razón”: “lo racional debe gobernar sobre lo irracional (el anciano sobre el joven, el hombre sobre la mujer, el amo sobre el esclavo) y, por consiguiente, la ley sobre los hombres. El problema de la soberanía surge sólo cuando el derecho a gobernar por parte de la razón y de la gente razonable es puesto en cuestión” (PPH, 158 [214]). De la mano se halla, naturalmente, la igualdad: no hay criterio principal para afirmar que un hombre es más razonable o sabio que otro. El problema de la soberanía surge como consecuencia del problema de la razón: la razón es impotente y, por tanto, la respuesta a la pregunta sobre qué o quién debe gobernar es a su vez una cuestión solo resoluble por medios artificiales: la razón reside en aquel que resulte tener el poder soberano.<sup>301</sup> Por mucho que escuchemos del “racionalismo” moderno, parece

---

<sup>301</sup> “Es lamentable que haya dos facciones perturbando la república sin que ninguna de ellas tenga otro interés por ella que el que pueda tener cualquier particular; y que sus disputas sean sólo sobre opiniones, es decir, sobre quién tiene más saber, como si el saber debiera ser la regla de gobierno en el mundo entero. Pero ¿qué es eso de lo que sabían? ¿Política y reglas de Estado? Ya sé, lo llaman teología [*divinity*]; pero apenas he oído predicar de otra cosa que de filosofía”. Hobbes, *Behemoth*, 90 [116-7]. A partir de este pasaje, los dialogantes del *Behemoth* emprenden una difícil descripción sobre la relevancia que ha tenido la filosofía (o lo que es lo mismo para este caso: magos, adivinos y sacerdotes) en la constitución del poder político. ¿Significa esto que, para Hobbes, el Estado debe marchar sin la intromisión de la filosofía? ¿Emancipa acaso el reloj mecánico de la política del *saber*? Sí y no. La emancipación es ante la filosofía *antigua*, causa de males, discordias y anarquía. La *nueva* filosofía es, paradójicamente, *arma*: se subordina a los fines políticos deseados (como la paz) e instaura los principios adecuados e infalibles para el Estado. En otras palabras, el vuelco en la comprensión de la filosofía significa también un vuelco en su relación con lo político: al despolitizarla o arrancarle su carácter polémico se politiza de manera insólita.

que su origen representa más bien la ruptura radical con todo tipo de guía basada en la razón –se hará cuestionable, como sabemos, aquello que se ha dicho en nombre de la razón mediante mil y un formas: situación histórica, deseo de poder, dominación, dogma, etc.–. Hobbes, en su calidad de pensador radical, no ignora esto: el poder del soberano no coincide –no bajo la mirada más penetrante– con la razón, sino con la voluntad. Strauss se atreve a ir mucho más allá y sugerir que la voluntad del poder soberano no es distinta de la *voluntad general* rousseauiana: no es que tenga la razón el pueblo, sino que tiene la soberanía. Y, en términos del individuo, no es la razón la que lo caracteriza, sino la *libertad*:

El alejamiento del racionalismo que Hobbes había inaugurado en modo alguno fue puesto en duda por la definición más estrecha de la *volonté générale* como “espíritu del pueblo” o “conciencia de clase”. Sus consecuencias fueron así ciertamente corregidas, pero de este modo, el presupuesto de este viraje se petrificó de ahí en más en dogma. Este presupuesto, como ya hemos dicho, es la creencia en la impotencia de la razón, o, para decirlo más llanamente, la emancipación de la pasión y la imaginación. (PPH, 161 [217])

Con esto Strauss puede concluir, sin lugar a dudas, que es Hobbes y no Grocio, Locke o algún otro el genuino fundador del dogma político moderno.

## **2.2 Historia y sentido común**

Hacia el final del primer capítulo de *Derecho natural e historia*, Strauss demanda la necesidad de una aproximación no historicista al pensamiento clásico y al propio historicismo. Es concedido en nuestros días que el pensamiento clásico (si no es que todo el pensamiento previo al s. XIX) carecía de conciencia histórica, que la dimensión de la historia no había irrumpido en la forma en que fue descubierta por filósofos de la Modernidad tardía.<sup>302</sup> Strauss sugiere que bajo una mirada no historicista el historicismo aparecería quizás más como invento que como descubrimiento; en todo caso, como una interpretación específica, radical y

---

<sup>302</sup> Rodolfo Santander, “Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo”, *Graffylia* 13, núm. 20 (2015): 32–52.

cuestionable de asuntos que habían sido en efecto comprendidos a mayor cabalidad por otros pensamientos no modernos o no históricos.<sup>303</sup>

El libro entero de NRH, que comienza con nuestra situación ante el historicismo y termina con el descubrimiento moderno de la historia, intenta dar respuesta a este problema, entre otros, a partir del cuestionamiento del derecho natural. Será probablemente extraño para el lector que la querella con el historicismo se presente en términos de derecho natural y no en cambio en términos de disputa metafísica. Pero Strauss da una pista antes de andar su largo camino: la “Historia” significó por mucho tiempo historia política, y el “descubrimiento” de la historia es, en la misma línea, un descubrimiento de la filosofía política. El historicismo, dice Strauss, es el resultado de la crisis de la filosofía política moderna y en última instancia de la propia filosofía. Que la crisis de una parte conduzca a la crisis del todo se debe a que esa parte habíase convertido ya en un todo: la filosofía moderna devino arma e instrumento aplicada a los asuntos humanos. Su decadencia, por tanto, implicó la decadencia de la filosofía en su totalidad.

La disputa de Strauss ante el historicismo es asunto de múltiples capas, enfoques y niveles. En el caso señalado nos encontramos frente al problema del derecho natural, pero ciertamente no es su única expresión. La que nos interesa ahora es la línea de su génesis, es decir, la cuestión sobre cómo el vuelco hacia la historia fue primero posible y después exitoso. Con esa intención nos dirigimos a Hobbes, quien siendo fundador de la ruptura moderna debe también darnos alguna señal sobre los orígenes de la preeminencia de la historia en el pensamiento filosófico.

Nuestro acercamiento tiene dos raíces enredadas a su vez con el problema de la naturaleza y de la posición del hombre ante el todo ya tratadas en el subcapítulo anterior. No solo hablamos ahora de la génesis “histórica” de la historia, sino de su estrecha conexión con la obscuridad o iluminación que deja caer sobre el sentido común. Este no es un problema difícil de entrever desde nuestra propia experiencia. Del lado más abstracto, las doctrinas contemporáneas de mayor envergadura, sin excepción, toman algún modo de “historicidad”, “conciencia histórica” o historia sin más como parte de sus fundamentos. La cuestión está decidida: no hay vuelta atrás

---

<sup>303</sup> “creo menos que nunca que la historicidad sea como tal un problema filosófico. Entretanto, me he familiarizado un poco con la filosofía de la historia en el siglo XVI, donde el problema se presenta aún en su antigua desnudez, y esto no ha hecho sino reforzar mis sospechas, las cuales me asaltaron por primera vez con motivo de la idiotez de Mannheim (ideología y utopía)”. Misiva de Leo Strauss a Gerhard Krüger, 25 de diciembre de 1935, GS3, 449.

en el descubrimiento de nuestra historicidad y contingencia. Pero del lado no tan abstracto también tenemos evidencias muy cercanas. Reconocemos generalmente que la historia es más fidedigna a nuestra propia vida que la filosofía o las ciencias naturales. A través de la historia nos acercamos con mayor precisión a las cosas *reales*, tal como fueron y tal como han sido experimentadas. Y si la filosofía, perdida en abstracciones vanas, desea acercarse a la vida tal como es vivida, más le valdrá *historizarse*.

Es cierto que la propia historia ha sido también puesta en duda, sobre todo al tratarse de historias *universales* o de pretensiones universalistas. La historia, se dice, fue contada por los poderosos o conquistadores, ha sido parcial en sus nefandas pretensiones de homogeneización de la cultura, ha caído en las vanas esperanzas de una historia cosmopolita o universal que se podrá relatar en un futuro a todos mientras toman nota. Ante este ánimo polémico, la historia debe volver a particularizarse y contar la historia “del otro lado”, debe adscribirse al propio suelo vivo que la nutre y no a una abstracción filosófica.

Ya sea la historia típicamente moderna (normalmente calificada de universalista), ya sea la historia “posmoderna”, ambas comparten la premisa que ahora más nos interesa, a saber, que nuestra *situación* histórica no solo es rica en significado filosófico, sino *determinante* de lo filosófico mismo. Aunque su conexión no sea evidente a primera vista, esta actitud ciertamente se relaciona con que el *sentido común*, la vida tal como los hombres la entienden en su experiencia ordinaria, es harto más compatible con la historia que con filosofemas. Y tal no es sino una de las premisas de mayor fuerza en la ruptura moderna: poner atención en cómo los hombres son, cómo actúan *realmente* en su vida, y no en cómo deben o podrían ser; más aún: realzar cómo es la gente común en lugar de cómo les gustaría a los filósofos que fueran. De esta manera, son los filósofos modernos quienes se hacen del propósito de recuperar el sentido común y la experiencia ordinaria frente a su olvido, consciente o no, en disputas escolásticas.<sup>304</sup> Podría decirse que la cuestión que nos interesa en este trabajo no es distinta entonces de la que interesó a los fundadores de la Modernidad: el obscurecimiento de la experiencia ordinaria y su posible restauración. Debemos indagar por tanto en la coincidencia y discrepancia entre estas perspectivas y determinar en qué modo los modernos relacionan el énfasis del sentido común con la historia.

---

<sup>304</sup> Cfr. Bruell, “The Question of Nature”, 93 *in fine*.

En su libro sobre Hobbes, Strauss dedica un capítulo completo al problema de la historia. El lector encontrará, sin embargo, que sobre el propio Hobbes se dice relativamente poco. La discusión de Strauss en torno al viraje hobbesiano-humanista hacia la historia y su posterior hundimiento echa mano de un complejo marco de autores del siglo XVI y su recuperación inicial de la retórica romana: Cicerón, Luciano, Justo Lipsio. En un paso rápido de múltiples líneas que apuntan a Bodin, Castiglione y especialmente a Bacon, Strauss logra convertir las pocas piedras del uso de la historia por el pensamiento hobbesiano en copioso pan sobre las raíces del vuelco moderno hacia la historia en tanto fuerza que sustituye la filosofía.

Puesto que sería imposible seguir aquí con detenimiento exacto el marco bibliográfico al que Strauss nos confronta, iremos aproximándonos a nuestro problema a través de distintos ángulos. Acudimos en primer lugar a Cassirer, quien vale como presentador general del nacimiento y desarrollo del pensamiento histórico en la filosofía moderna. Una vez colocado este marco, asiremos con mayor facilidad en qué podría consistir el problema y la utilización de la historia en el pensamiento de Hobbes, específicamente en su obra *Behemoth* y su traducción de Tucídides. En tercer lugar, apuntaré brevemente a las programáticas baconianas de las que el propio Strauss echa mano en su argumento de PPH, y, finalmente, abordaré los argumentos straussianos sobre el nacimiento del giro histórico de Hobbes y su amalgamamiento con el problema del sentido común (la confrontación *espectacular*, en palabras de Meier, entre Hobbes y Platón).<sup>305</sup>

#### a) Un marco preparatorio: Cassirer

Como recién mencioné, a ojos de la Modernidad tardía el pensamiento de sus padres fundadores careció de conciencia histórica. Ya Cassirer –maestro no muy apreciado de Strauss<sup>306</sup> mostraba desde el inicio de su tratamiento sobre la historia en *La*

---

<sup>305</sup> GS3, xv. Solo hacia el final del capítulo sobre Maquiavelo atenderé el problema de la “espectacularidad” según la propuesta de Meier.

<sup>306</sup> Cassirer fue quien dirigió en 1921 la tesis doctoral de Strauss en Hamburgo sobre Jacobi, una “disgraceful performance”, en palabras del propio Strauss. La reputación de Cassirer como amplio conocedor y erudito de la filosofía moderna fue motivación para la adherencia de Strauss, y no es improbable que de él haya tomado al menos parte de los hilos principales sobre el descubrimiento y desarrollo de la ciencia histórica y su uso por los ilustrados. *Vid.* Strauss, “A Giving of Accounts”, 460 [162]; RCPR, 28 [82]; las últimas páginas de “Zur Auseinandersetzung mit der europäischen

*filosofía de la Ilustración* que este no era el caso, sino más bien un uso propagandista de los pensadores románticos contra el Siglo de las Luces. La historia que Cassirer reconstruye sobre la propia historia es brillante, sobre todo si se le considera, a mi juicio, a la luz de las muy innovadoras teorías posmodernas. Sin embargo, el problema técnico al que nos enfrentamos en primer lugar es que Cassirer localiza el auge de la historia en la Ilustración, es decir, en el siglo XVIII y no antes. Tal aserción es relativamente implícita. La deducimos simplemente del hecho de que en otras ramas –por ejemplo, epistemología o filosofía política–, el autor retrocede y vuelve a avanzar según lo requiere entre el s. XVII y el XVIII. Así Hobbes, Descartes o Bacon aparecen como buenos fundadores en sus respectivas parcelas. Es cierto que Cassirer pone especial atención en Pierre Bayle (“Galileo de la historia”), no obstante, coloca los acentos centrales en Voltaire y Diderot. Hobbes, Bacon o Maquiavelo no son figuras que reluzcan en estas páginas.<sup>307</sup>

Las tesis centrales de Cassirer en este capítulo son relevantes para la comprensión del desarrollo *explícito* de la historia como una ciencia. Sin embargo, solo retrocediendo más de lo que hace Cassirer, yendo hacia Hobbes y Bacon, encontraremos la actitud *implícita* del rompimiento moderno que posibilita el vuelco hacia la historia. A pesar de tal discrepancia, el análisis de Cassirer no puede sino sernos de ayuda en la introducción a este problema.

El primer punto a destacar es el enfrentamiento entre la historia teológica y la “nueva” historia. En resumidas cuentas, se trata del impulso moderno por que la historia se emancipe, tal como lo habían hecho las ciencias naturales, de la teología o la historia eclesiástica. El orden al que responde la ciencia histórica es *inmanente*, no obedece a órdenes supratemporales o divinos. Si en el ámbito de las cosas divinas la ciencia natural (especialmente las matemáticas) tomaría preeminencia ante la

---

Wissenschaft”, en GS2; y la reseña crítica de Strauss a *El mito del Estado* de Cassirer, en WIPP, 292-6. Cfr. Pablo Dreizik, “El cargo de Ästhetizismus en la impugnación de Leo Strauss a El Mito del Estado de Ernst Cassirer”, *Cuadernos de Filosofía* 70 (2018): 89–99.

<sup>307</sup> Maquiavelo es, no obstante, el Galileo de la política moderna, Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), 130 [*El mito del Estado*, trad. Eduardo Nicol (Ciudad de México: FCE, 2004), 156]. Cfr. las palabras de Strauss: “Los capítulos más valiosos de este libro son aquellos dedicados a Maquiavelo. Particularmente útil es la demostración de Cassirer sobre el carácter inadecuado de la interpretación historicista actual de la enseñanza de Maquiavelo (pp. 124 ss., 142 ss., 151). El valor de esa demostración no se aminora por el hecho de que al discutir lo que él correctamente considera el tema central de *El príncipe* –a saber, los principados–, Cassirer cae en la interpretación historicista al prácticamente identificar los nuevos principados con el estado moderno o la tiranía moderna (pp. 133 ss., 147 ss.)”, WIPP, 296.

teología, en el ámbito de las cosas humanas las ciencias del espíritu –coronadas por la historia– conquistarían su propio reino.<sup>308</sup>

Cuáles son los propósitos de este nuevo reino es una cuestión que se ilumina por algunos ejemplos que Cassirer toma de Bayle, quien, en su tratamiento de la historia, renuncia explícitamente a las quimeras de la metafísica y se mueve en un plano histórico donde los conceptos carecen de jerarquía intrínseca. En la historia hay coexistencia de multitud de materiales sin una organización *a priori*.<sup>309</sup> Pero este no es un capricho metodológico y menos aún una arbitrariedad de polémica contra la teología. A los progresistas ojos de Cassirer, con Bayle se da “la entrada al mundo de los hechos”. De lo que carecerá, sin embargo, es de un principio organizador de tales hechos. Cassirer, con buenas razones aunque quizás con errónea actitud, vincula la historia de Bayle con un pesimismo ante el todo:

Porque sólo en esto puede exceder la historiografía moderna a la antigua, en que no se ocupa, como aquélla, en captar tan sólo *le gros des choses*, sino que va tras cada particularidad para iluminarla críticamente. Le es completamente extraño cualquier propósito filosófico-histórico, cualquier intento de interpretación teleológica de la historia. Ya le desvía de esto su profundo pesimismo, que no le permite ver en la historia ningún plan conexo, ninguna totalidad ordenada con sentido. Una mirada a los hechos, a la historia real de la humanidad, *nos puede curar de toda clase de especulaciones y construcciones precipitadas*; porque nos enseña que esta historia nunca ha sido otra cosa que una colección de crímenes y desgracias del género humano.<sup>310</sup>

Los puntos con que empezamos son aquí resaltados por Cassirer: con la historia se entra al “mundo de los hechos” en contraposición a las quimeras antiguas; con la historia vemos lo que realmente ha sucedido con la humanidad: no orden, sino cruento caos. Intuimos sobre todo un *pesimismo* latente en la mirada del hombre histórico ante el todo; el ser humano no tiene jerarquía ni fines ni lugar. Cuando habla de la historia como cura frente a la especulación y ante la construcción

---

<sup>308</sup> Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 266 [224].

<sup>309</sup> También apunta Cassirer al interés de Bayle por una historia de las falsedades más que de la “verdad”; su *Diccionario histórico y crítico* pretendería un “registro de faltas” en oposición a la enciclopedia del saber, pues de antemano “Renuncia a cualquier conocimiento de las primeras razones”, *ibid.*, 270-1 [227, 229]. Cfr. a este respecto una coincidencia inesperada: la introducción de Michel Foucault a *La arqueología del saber*, así como “La vida de los hombres infames”, en Pablo Sigg, ed., *Microhistorias y macromundos*, vol. 2 (Ciudad de México: INBAL, 2010).

<sup>310</sup> Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 273 [229]. Cfr. Halper, *op. cit.*, 170-1.

precipitada, hay que notar que la enfermedad ante la que se lucha es, inmediatamente, la teología, pero mediatamente y aún más importante se trata de la especulación moral-filosófica, la cual podría teorizar sabiamente sobre el bien y el mal, la cual podría, en el fondo, dar una explicación racional de las acciones humanas en la historia.

Progresivamente, dice Cassirer, la posición de Bayle será “superada”. El principio del que carece será encontrado. Pensadores como Voltaire y d’Alambert hallarán los principios filosóficos del tratamiento de las particularidades históricas descubiertas por Bayle; por ejemplo, de una manera similar a Hobbes, principios de la naturaleza humana corroborables por la historia. En ese sentido afirmarán que ante la disyuntiva eternidad o contingencia se debe concluir en una eternidad manifestada temporalmente. Sin embargo, en este nuevo ordenamiento de la contingencia histórica se mantendrán las premisas morales y “metafísicas” fundamentales. Por dar algún ejemplo, respecto a Montesquieu, Cassirer mostrará que es solo a partir del estudio cuidadoso de la historia que el hombre puede *crear* libremente su suerte, es decir, puede autodeterminarse. El “pesimismo” de Bayle es así solo una cara de la moneda, pues se trata de un pesimismo ante el todo que, no obstante, compele y alienta al hombre a tomar las riendas de su propio destino. En este punto es bastante iluminadora la cita que Cassirer toma de d’Alambert:

La historia de nuestros conocimientos nos da a conocer nuestras riquezas o, mejor dicho, nuestra verdadera pobreza. Humilla al hombre al enseñarle cuán poco amplio es su saber; pero, por otra parte, le levanta y alienta, o, por lo menos, le consuela [...] La historia de nuestras opiniones nos muestra que los hombres, movidos unas veces por necesidad y desviados otras por impaciencia, han colocado la probabilidad en lugar de la verdad y que lo que al principio fue solo probable, se hizo después verdad a base de nueva elaboración, depuración y ahondamiento con el trabajo progresivo de varios siglos [...] Finalmente, la historia de nuestros errores nos inculca la desconfianza con respecto a nosotros y a los demás; nos muestra los caminos que nos han alejado de la verdad y nos facilita la búsqueda del sendero recto que conduce a ella.<sup>311</sup>

Como hilvanaremos en lo siguiente, la premisa fundamental de la historia moderna es ambivalente: humilla y alienta, hace surgir a partir de nuestra extrema

---

<sup>311</sup> “Eléments de Philosophie”, sec. II, en *Mélanges de Littérature*, vol. 4, 9, citado en Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 229 [251].



fragilidad un absoluto poder. Esto no es del todo enfatizado por Cassirer, cuyo interés se concentra en la disputa sobre si la historia ilustrada tiene a pesar de todo un espíritu innegablemente analítico –de ahí que, con todo y la extrema particularización de Bayle, los ilustrados terminen por acentuar siempre la constancia o uniformidad del cambio–. Sin embargo, en el desarrollo del problema, la premisa genuinamente importante para esta sección brota ya ante nuestros ojos. Debemos ahora abrírnos paso hacia sus orígenes en Hobbes.

b) *Tucídides y Behemoth. El vuelco hacia la historia y su renovada supresión*

La obra que Strauss atiende para estos efectos es la “primera” obra del “joven” Hobbes, su traducción de Tucídides. Un estudio aún más detallado estaría obligado a mirar el proceso del Hobbes humanista incluso antes, en *Horae subsecivae* o los tres discursos ya mencionados. Si seguimos la interpretación de los editores, el primer discurso –*A Discourse upon the Beginning of Tacitus*– dedicado a los *Anales* de Tácito tendría los mismos fines que diez años después Hobbes manifestaría en su traducción de Tucídides, a saber, mirar los orígenes, causas y ejemplos de las cosas humanas.<sup>312</sup> Sin embargo, a diferencia de Tucídides, donde Hobbes vería los principios del desorden y la guerra, en Tácito encontraría más bien los principios del orden y las fundaciones políticas. Se podría decir así que esta es la dualidad juvenil que refleja la dualidad madura: los principios de orden y desorden vistos desde la historia, y los principios de orden y desorden vistos desde la *ciencia* política (Behemoth y Leviatán).

Aquello que buscaba Cassirer, a saber, una reflexión filosófica sobre los principios de la historia en tanto historia, cuáles son los ordenamientos de las cosas humanas en el estudio de las naciones, si acaso la historia humana se vuelca hacia un fin y, en tal caso, cuáles son los principios universales que se manifiestan en la historia humana siendo esta, sin embargo, cambiante y arbitraria, todo ello pues no es hallable en Hobbes. La complicación reside aquí en que no solo Hobbes no tematizaría la historia de manera filosófica-historiográfica, sino que la hundiría en el olvido, precisamente como la corriente “anti-moderna” de la Modernidad reprocha. Hay muchos ejemplos, pero quizás el argumento se exprese en su completitud en el cap. 3 de *Lev.*: de la *experiencia del pasado* no podemos inferir con

---

<sup>312</sup> Hobbes, *Three Discourses*, 126-7.

precisión nada; por ejemplo, el hecho de que una nación recorrió ciertas etapas de crecimiento, desarrollo y desintegración en guerra civil, no permite *conjeturar* que otra nación que perece por guerra civil responde a las mismas etapas causales. La *conjetura del pasado*, o sea la historia, es tan flaca como la conjetura del futuro. “Ambas están fundamentadas, exclusivamente, en la experiencia”.

Sumergidos de nuevo en la obscuridad o contradicción hobbesiana relativa a la ciencia política en tanto ciencia que parte de la *experiencia* de las cosas humanas, y al mismo tiempo en tanto ciencia que es únicamente sólida al fundarse en una explicación materialista del mundo y del hombre mismo, nos encontramos aquí con un dilema parecido: la historia no puede ser ciencia segura para el estudio de los asuntos humanos porque su base no es otra que la experiencia, la narración de eventos y particularidades. El juicio sobre la historia se mantiene así similar al aristotélico, a saber, que la historia no tiene relevancia para la filosofía debido a su carencia de universalidad, universalidad sí hallable, por ejemplo, en la poesía. Es obvio, por otra parte, que Hobbes y la ciencia moderna van más allá de Aristóteles, pues lo universal, *también para las cosas humanas*, solo ha de ser reconocido en principios firmes y sólidos del método; en el caso hobbesiano, si no método cartesiano, sí “deducción” de leyes naturales a partir de principios incommovibles de la naturaleza humana. Tan solo a partir de estas consideraciones es reconocible por qué Hobbes no figura como un pensador “histórico” para Cassirer.

Tal juicio difícilmente sería contradicho aludiendo a la última obra de Hobbes, esto es, su *Behemoth*, un diálogo sobre los sucesos y las causas de la guerra civil inglesa de 1640 a 1660. Valdría la pena apuntar, en primer lugar, que Hobbes no llama a su libro una *historia* ni lo escribe como una historia, sino como un diálogo. Estrictamente, lo que pide uno de los dialogantes es ser puesto en la posición de contemplar las acciones que en esos años ocurrieron. Si comparáramos el *Behemoth* con las *Historias florentinas* de Maquiavelo, rápidamente repararíamos en el hecho de que Hobbes no se toma ninguna molestia en reflexionar sobre el carácter histórico de su relato ni en la historia misma, como sí lo haría –con propósitos, por cierto, no historiográficos– Maquiavelo. Hobbes no pone en marcha una historia ni deja que hablen los “hechos mismos” (como, por ejemplo, él mismo alaba en Tucídides). Cuando los dialogantes reflexionan sobre los acontecimientos, no *aluden*, como Maquiavelo, a posibles motores, principios y motivaciones de las acciones humanas; en pocas palabras, no “educa secretamente” a sus lectores. El dialogante líder tiene, por decirlo así, los principios mismos ya en sus manos; posee las reglas y con ellas

*ilustra* su eficacia explicativa y demanda el cumplimiento del nuevo decálogo para una sociedad que se sacuda por fin de las sediciones, violencia y terrores de la guerra civil.

Desde la “Montaña del Diablo” es que el dialogante sabio ve la guerra y narra ahora sus acontecimientos.<sup>313</sup> Esa montaña donde se observan todos los reinos del mundo (*Mat.* 4, 8-10; *Luc.*, 4, 5-8), esto es, la acción humana en su totalidad, es sinónimo de la perspectiva absoluta y perfecta en torno a la injusticia y locura. Sobre todo –con ello termina su primera intervención el dialogante–, este observador que mira desde lo alto mira a las “damas” que engendraron los males: la hipocresía y la vanidad (*self-conceit*). La “historia” está ya claramente enmarcada desde su inicio: son los principios descubiertos por la ciencia hobbesiana los que merecen ser “contrastados” con los hechos de la guerra civil. Se trata, en este sentido, de una *aplicación* de su ciencia en el juicio histórico. En respuesta, el interlocutor B ruega que se le ponga también en esa posición, esto es, la de la penetración del bien y el mal. El interlocutor será instruido en la ciencia política explícita y metódicamente.

No hay que perder de vista, por otra parte, la perspectiva teológica-política de esta introducción. Pues no es de cualquier montaña desde la cual el anónimo personaje relata los hechos, sino desde la Montaña del Diablo, aquella donde Jesús fue tentado a observar todas las naciones y recibir su gloria si adorara al diablo. Cristo se niega, “porque escrito está: ‘Al Señor tu Dios adorarás, y a él sólo servirás’”. Queda apenas sugerido que el dialogante A, estando él mismo en la montaña, decide, por decirlo así, hacerse de la mirada del diablo, hacerse de la gloria de aquel que, precisamente por no rendirse al servicio de Dios, penetra en las causas verdaderas de la injusticia y locura. Aún más, el dialogante B, al rogar que se le eleve a aquella misma montaña, erige con ello al dialogante líder en el propio Satanás.

---

<sup>313</sup> “A: Si en el tiempo hubiera, como en el espacio, grados de altura, creo realmente que el más alto de todos los tiempos sería el que transcurrió entre 1640 y 1660. Pues quien desde allí, como desde la Montaña del Diablo, hubiera contemplado el mundo y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, podría haber tenido una visión panorámica de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales la una es doble iniquidad y la otra doble locura. / B: Me gustaría contemplar ese panorama. Os ruego, a vos, que habéis vivido en esa época y en aquella parte de vuestra edad en la que los hombres suelen ver con mayor penetración el bien y el mal, que me pongáis a mí, que no estaba en condiciones de ver tan bien, en lo alto de esa montaña, refiriéndome las acciones que en aquel tiempo visteis, y sus causas, pretensiones, justicia, orden, artimañas y desenlace”, 1 [6].

El “principio regulador” o “unificador” de la historia, tal como lo busca Cassirer, es hallado por Hobbes en la construcción de la ciencia política misma, una ciencia que no es histórica ni está sujeta al flujo de la experiencia en las naciones. Es ciertamente experiencia, pero, como hemos visto, experiencia de las propias pasiones que son reconocibles como principios en la humanidad entera. Solo así podemos explicar la manera en que Hobbes “ordena” los sucesos de la guerra civil. No muy lejos del inicio del libro, para aclarar cómo Enrique VIII pudo “acabar tan completamente con la autoridad del Papa en Inglaterra”, Hobbes reunirá una serie de “factores”: la creciente insolencia (debida al aumento de poder) de sacerdotes; su integración en el Parlamento; la doctrina de Lutero; el poder del rey de rentar las propiedades de la Iglesia y su entrega a gentileshombres; la astuta naturaleza de Enrique VIII; la imposibilidad de que otro reino reclamara el gobierno, pues las tropas francesas y españolas se encontraban ya en guerra; finalmente, el escándalo de la oposición del Papa frente al nuevo casamiento de Enrique VIII.<sup>314</sup> La historia procede entonces de manera “sociológica” reuniendo por aquí causas de tipo social o económico, por allá de tipo psicológico, de tipo circunstancial, etc. Podemos también llamarla simplemente “historia moderna” que, en palabras de Tolstói, no es sino “un hombre sordo que contesta a unas preguntas que nadie le ha hecho”.<sup>315</sup> Hobbes mostraría así en acción lo que Bayle mostraba en discurso, a saber, la imposible jerarquización de un material masivo y sin orden inherente (fines universales, ya sean racionales o religiosos, sabiduría de los sabios, valentía de los héroes, etc.). Y sin embargo, en el último elemento de la enumeración Hobbes reconoce que “si el Papa no hubiera provocado al rey intentando contrariar su casamiento con su segunda esposa, puede que su autoridad se hubiera mantenido en Inglaterra hasta surgir alguna otra querella”. Lo más relevante de esta lista no son sus elementos, ni siquiera la polémica de Enrique VIII, sino su conclusión: ciertamente el orden de los factores es contingente y puede ser alterado, corregido con medidas paliativas, pero su resultado es ineludible: *en efecto habría surgido alguna otra querella*. Hobbes da a entender con ello que la cesación de la querella requiere, en primer lugar, de asegurar un poder soberano que no esté sujeto al “Kingdom of Darkness”, esto es, la constitución en rigor de un Estado. Pero aún más esencialmente significa que la cesación de la querella requiere de su *ciencia*, del

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, 18-9 [26-7].

<sup>315</sup> Epílogo II en *Guerra y Paz*, trad. Irene y Laura Andresco, vol. 2, 2 vols. (Madrid: Alianza, 2011), 860.

estudio de los principios constitutivos del ser humano y no en modo alguno del estudio de la historia.

Así como Platón hubiera hecho decir a Sócrates, con incredulidad y genuina problematización en la tercera ola de la *República*, que los males de las ciudades e incluso del género humano no cesarían hasta que los filósofos fueran reyes y los reyes filósofos, así Hobbes, presuponiendo la posibilidad y necesidad de la ciencia política, afirma la incesante querrela –principio más universal que la historia misma– que no parará hasta que su ciencia política sea divulgada, instaurada vía Oxford.

El *Behemoth* se muestra de esta manera como un terreno no científico donde los principios científicos cobran vida y pueden ser señalados en el movimiento mismo. Los soldados sediciosos ganan contra los soldados reales porque los primeros eran más inexpertos, tenían menos juicio. Precisamente por ser más ignorantes de sí mismos eran imprudentes, no temían la muerte.<sup>316</sup> La explicación de Hobbes parece ridícula: el soldado que nunca ha peleado gana frente al soldado experto, porque este último, debido a su experiencia, teme la muerte. En realidad solo es comprensible esta premisa si aceptamos la generalidad de los principios hobbesianos, el miedo a la muerte violenta que, como principio fundamental, vuelve prudente y cauto al hombre, la da buen juicio, lo hace “racional”. De la misma manera, a lo largo de todo el *Behemoth* Hobbes rastreará explícitamente las causas de todas las guerras civiles a la ignorancia de la verdadera doctrina, esto es, su doctrina del Estado y la soberanía y los principios fundamentales de la naturaleza humana, la vanidad y el miedo a la muerte violenta.<sup>317</sup>

Los principios de la ciencia política hobbesiana se manifiestan, por una parte, como principios afectivos o pasionales del hombre, los cuales conducen en última instancia a la relación natural del hombre con la naturaleza, a su posición en el cosmos. Por otra parte, los principios son reconocidamente legalistas. La teoría política de Hobbes, esta que pretende enseñar también en su *Behemoth* con la historia como pizarrón ilustrativo, es una hilación fina de un sistema jurídico. Para Hobbes

---

<sup>316</sup> “en cuanto a sus soldados [del rey], aunque eran hombres tan valientes como los del Parlamento, sin embargo, dado que su valor no estaba tan aguzado por la malevolencia como el de los del otro lado, no peleaban con tanto ardor como sus enemigos, entre los cuales había una gran cantidad de aprendices de Londres que, por falta de experiencia en la guerra, habrían tenido bastante miedo ante la muerte y las heridas que se acercan visiblemente en las brillantes espadas, pero por falta de juicio apenas pensaban en la muerte que se acerca invisiblemente en una bala; por lo cual era difícil hacerles abandonar la batalla”, 114 [149].

<sup>317</sup> *Vid. ibid.*, 29-30 [41-2].

–apegándose con ello aún a la “tradición”– la ley no es en definitiva un asunto histórico. Pues no es que el estudio de la historia revele la contingencia de las leyes, su variedad y oposición, en última instancia, su carencia de fundamento; en realidad, al menos así en el *Behemoth*, la historia muestra las atrocidades que ocurren precisamente cuando los hombres ignoran la ley o, conociéndola, la desobedecen.<sup>318</sup> La materia, en este sentido, no afecta la formalidad legalista.

Sin embargo, Hobbes demuestra en esta obra haber logrado algo que solo resultaría posible si tomara con seriedad la historia. Los “derechos” oficiales que tiene el rey en tanto soberano son vacíos si uno se apegara tan solo a la formalidad de la ley. El rey se enfrenta a una multitud de fracasos a causa de no poder darle cuerpo y materia a la ley que solo está escrita. El soberano necesita pues de dinero, tropas y confianza de sus súbditos. Los acentos que Hobbes pone a lo largo del *Behemoth* en el dinero, el ejército y las armas son de este modo mucho más asequibles a las *Historias florentinas* de Maquiavelo. Muestra con ello que su mirada no está puesta únicamente en la ley y su sistematicidad científica; que no cree, en otras palabras, que la “ilustración vía Oxford” sea condición suficiente aunque fuera necesaria. Al igual que en el derecho de autoconservación que provee al individuo del derecho de ejercer todos los medios para conservarse, el “derecho” soberano incluiría el uso de todo medio. Pero esto, una vez más, sería formalidad vacía si *en efecto* el soberano no tuviera los recursos con que valerse de sus derechos. Caro a las nociones modernas, la historia hobbesiana, poniendo atención efectivamente a la historia como tal, logra unir lo que podríamos llamar hecho y derecho. Lo bajo tiene más poder que lo alto: de nada sirve poseer reales derechos si se carece del dinero y los medios para ejecutarlos. Así lo ilustran los siguientes ejemplos: “lo cual era tanto como arrebatarse al rey el poder de la milicia, que *de hecho* es todo el poder soberano. Pues quien tiene el poder de reclutar y mandar a los soldados, tiene todos los demás derechos de soberano que guste reclamar”; “tengo para mí que el poder legislativo, y realmente todo posible poder, *está contenido en el poder de la milicia*”; “Si por poder entendéis el *derecho a gobernar*, nadie lo tenía aquí. Si por tal entendéis *la fuerza suprema*, entonces lo tenía claramente Cromwell, a quien obedecían como general todas las fuerzas de Inglaterra, Escocia e Irlanda”.<sup>319</sup> Hobbes realiza con ello una distinción aceptada generalmente por nosotros entre el poder de gobernar –diríamos

---

<sup>318</sup> De ahí que la palabra “iniquidad”, que Hobbes utiliza al principio del libro asociándola a la hipocresía, pueda ser rastreada hasta la palabra griega *anómia*, carencia de *nómos*.

<sup>319</sup> *Ibid.*, 80 [103], 102 [133], 180 [236], respectivamente. Las cursivas son mías.



y el vicio, pero ningún conocimiento acerca de en qué consisten ni ningún método para conseguir la virtud y evitar el vicio”.<sup>321</sup> La preocupación por el conocimiento y método certero es solventada por la misma ciencia política. Será sorprendente, con todo, averiguar que exactamente esta misma preocupación es la que Hobbes planteaba mucho tiempo antes en su introducción a Tucídides.

Un repaso por las tres secciones que Hobbes dedica a introducir su traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* atraerán nuestra mirada a un programa muy distinto del que encontramos en *Behemoth*, esto es, en palabras de Strauss, al programa humanista de Hobbes en su viraje juvenil hacia la historia como sustitución moral y política de la filosofía. Las preocupaciones del humanismo por una renovación de la historia con fines filosóficos es un asunto que ganará claridad mientras más vayamos acercándonos al planteamiento de Strauss en torno a la historia.

La epístola de apertura dedicada al Sir William Cavendish, segundo Conde de Devonshire y otrora tutorado de Hobbes, comienza en realidad como una dedicatoria a su padre, el viejo Conde en quien Hobbes encontró protección. Es a él a quien propiamente Hobbes le debe el honor de su traducción. Lo elogia pues, primero que nada, por ser el hombre que más favoreciera el estudio de las artes liberales sin ánimos de gloria; pero, quizás más importante, porque en ninguna otra casa se necesitaba menos de la universidad que en la suya. Mientras los saberes de la universidad atienden las disputas metafísicas, teológicas y filosóficas, en la casa del Conde se estudiaba “aquella clase de aprendizaje que más merece los dolores y las horas de grandes personas, la historia y el conocimiento civil”,<sup>322</sup> saberes que, en oposición a la “ostentación”, es decir, a la gloria o vanidad, no tienen otro objeto que el gobierno de la propia vida y del bien común. Agrega Hobbes que el conocimiento que el Duque obtenía de estos estudios era aún tamizado: primero digerido por el juicio y después convertido en sabiduría y habilidad para beneficiar a su país.

Este “joven” Hobbes, no embebido todavía en las ciencias naturales, en la física, fisiología o geometría, considera que son la historia y el conocimiento de las cosas civiles las que más merecen el esfuerzo y el tiempo de los grandes. No se necesita aprender metafísica escolástica en las universidades para saber de ellas, pues

---

<sup>321</sup> *Behemoth*, 44 [60].

<sup>322</sup> *English Works*, vol. 8, iv.



requieren tan solo del buen juicio (aun siendo las más difíciles), y, hay que añadir, requieren de un interés práctico por beneficiar a la propia comunidad.

Hobbes se dirige ahora directamente al nuevo Conde dedicándole su traducción como los paganos dedicaban ofrendas también a las imágenes de los dioses. Dice poder recomendarle la lectura de Tucídides sencillamente por haber este asimismo tenido sangre real, pero, en vez de ello, le exhortará a leer su historia por la historia misma y por sus facultades de instrucción para los hombres nobles, esto es, para aquellos que deben tratar con grandes y pesadas acciones.

Pues puedo decir con confianza que, no obstante los excelentes ejemplos y preceptos de virtud heroica que usted tiene en casa, este libro conferirá no poco a su instrucción; especialmente cuando usted llegue a los años de ordenar su vida por sus propias observaciones. Pues en la historia, las acciones de *honor* y *deshonor* aparecen llana y distintamente como tales; pero en la época presente están disfrazadas de tal modo que hay pocos, y solo aquellos muy cuidadosos, que no se equivocan terriblemente en ellas.<sup>323</sup>

La virtud aristocrática a la que alude Hobbes, esto es, la virtud heroica perteneciente a los nobles, se trata de una continuación relativamente apromblemática de la tradición. El nuevo Conde no tiene pocos ejemplos en casa para instruirse sobre ella. Y sin embargo, exige Hobbes, debe enfrentarse a la historia de Tucídides para moldear su propia vida y mirar desnudas las acciones honrosas y deshonorosas. No solo debe enfrentarse a la *Historia*, sino al disfraz que se les ha puesto a las acciones en la época. Esto es *decisivo* para la constitución del propio juicio y el ordenamiento de las propias observaciones y experiencia. Si la ciencia política trata sobre el conocimiento certero de las cosas humanas, la instrucción en ellas no se hallará en otro lugar sino en la propia experiencia y su contrastación con las acciones sin ropajes exhibidas por la historia. Hobbes no ha dicho aún una palabra sobre la filosofía.

Después del cierre de esta epístola, el de Malmesbury dedica un prólogo a “los lectores”. De inmediato el autor deja claro que estas palabras están dedicadas a la multitud que leerá su trabajo y cuya censura puede ser más terrible que cualquier juicio de un particular. Por qué Hobbes se ha puesto a sí mismo en la peligrosa posición de la censura de la multitud es lo que ahora explicará. Reconoce primero la

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, vi.

primacía de Homero en la poesía, de Aristóteles en la poesía, de Demóstenes en la elocuencia y de los antiguos en general. Tucídides es exactamente del mismo rango en torno a la historia, pues ejecuta perfectamente la tarea de este saber: “instruir y posibilitar a los hombres mediante el conocimiento de las acciones del pasado conducirse prudentemente en el presente y providencialmente hacia el futuro”. De pasada, el autor menciona que este se trata de un conocimiento “*merely human*”, algo que debe enfatizarse si se toma en cuenta que la historia no tendría mayor propósito en guiar la acción humana si el lector acudiera a la Biblia.

Hobbes llega ahora a uno de los puntos que Strauss ase con mayor vehemencia. Reconoce que ciertamente se han escrito excelentes historias desde entonces, pero generalmente estas han insertado discursos sabios sobre la historia narrada, conjeturas, reflexiones, revelaciones sobre los grandes secretos. Hobbes obliga a reconocer que una buena historia como la de Tucídides, en su calidad meramente narrativa, es suficiente por sí misma para llevar al lector a estas conjeturas y reflexiones. Sin dilucidar ni hacer profundas digresiones sobre lo político, Tucídides es no obstante “el historiógrafo más político que alguna vez haya escrito”. Pues no penetra con artificio en los corazones de los hombres, sino que se deja guiar hacia donde las acciones mismas lo llevan. El griego ordenó de tal manera y con tal juicio los sucesos de la guerra que convirtió a sus lectores en verdaderos espectadores, y, le parece así a Hobbes, estos tienen tal fuerza y autonomía que permiten que el lector “saque lecciones para sí mismo” y comprenda las intenciones de los agentes. Este es, confiesa Hobbes, el motivo principal que le llevó a traducirlo, es decir, a comunicarlo a los hombres.

El de Malmesbury está convencido de que aquella silenciosa guía que lo atrapó de Tucídides también atraparía al resto de los hombres. Después de comentar algunos de los problemas con las traducciones de la *Historia* a otros idiomas, reconoce que su deseo de comunicar al griego cesó una vez que había terminado de traducirlo, pues dióse cuenta de que el interés de la mayor parte de los hombres por la historia se resumía en los espectáculos sangrientos en vez del “arte civil”. Esta dificultad se tendría que solventar contentándose con los pocos y mejores lectores; en pocas palabras, Hobbes no cree que cualquiera podría instruirse a través de la historia, sino, como revela al final, solo aquellos de buen juicio y educación.<sup>324</sup>

---

<sup>324</sup> Cfr. *ibid.*, xxix: “Marcelino dijo que [Tucídides] fue obscuro a propósito [...] Y no improbablemente: pues un hombre sabio debe escribir de tal manera (aunque no sea entendido por todos los hombres), que solo los hombres sabios sean capaces de elogiarlo”.

A la epístola dedicatoria y al pasado prólogo Hobbes agrega una introducción con la cual concluye su intervención editorial en el libro. Esta, mucho más extensa, comienza con una descripción sobre el linaje de Tucídides para inmediatamente apuntar al problema sobre el ateísmo. Hobbes hace referencia a la educación de Tucídides en elocuencia y filosofía, esta última guiada por Anaxágoras. Tanto Sócrates como Tucídides, nos recuerda el autor, fueron tenidos por ateos y juzgados como tales. Hobbes alude a la falsedad de estos juicios, si bien admite al mismo tiempo que Tucídides, ayudado por su razón natural, era un descreído de las supersticiones vulgares de los paganos: hizo notar los errores de los oráculos y, sobre todo, indicó la manera en la que Nicias había regalado la libertad de su patria debido a su puntillosa observación de las ceremonias religiosas. Sin embargo, puesto que también alaba la piedad de Nicias y reconoce que era el hombre que menos merecía tales calamidades, concluye Hobbes, mostró no ser un ateo en absoluto, sino simplemente demasiado sabio para las supersticiones. Combinado con su anterior aserción sobre la historia como un saber *meramente humano*, nos damos cuenta ya de que Hobbes quizás piense la historia como un antídoto contra la explicación teológica de la acción humana.<sup>325</sup>

A pesar de que comienza ya a relucir la fuerza retórica que Hobbes adscribe a la historia para la instrucción moral, lo cierto es que también demuestra su profunda desconfianza de la retórica misma o del discurso. Así lo revela su referencia ahora al maestro de retórica de Tucídides, Antifonte, cuyo “poder del discurso [era] casi un milagro y la gente le temía por su elocuencia”. Antifonte, que participó en el derrocamiento de la democracia y la instauración de los cuatrocientos tiranos, fue después asesinado cuando el pueblo retomó el poder. Hobbes añade, no sin ironía, que esto sucedió “a pesar de que defendió su propia causa mejor que ningún hombre pudiera haberlo hecho en esos días”. Nótese, pues, que la fuerza retórica o

---

<sup>325</sup> Este es un pasaje que cobra una poderosísima importancia si se le compara con la breve digresión de Plutarco en torno al eclipse lunar al que se rindió Nicias supersticiosamente: *Vidas paralelas*, trad. Jorge Cano, David Hernández, y Amanda Ledesma, vol. 5 (Madrid: Gredos, 2007), “Nicias”, cap. 24. Plutarco trae a cuenta una línea que une a Protágoras, Anaxágoras, Sócrates y la instauración del respeto hacia la filosofía por Platón, cuya consecuencia se expresa en el descreimiento de Dión en su campaña contra Dionisio. El que Hobbes aluda de un modo u otro a este contexto es relevante en tanto sugiere sobre la “claridad y coraje” (palabras de Plutarco) que se requiere para el estudio de la naturaleza o, en este caso, de la naturaleza de las acciones humanas frente al reto de la moralidad y los dioses. Cfr. Strauss, OT, 206.

elocuencia que Hobbes atribuirá a la historia es de un tipo muy distinta a la retórica discursiva de los sofistas.

La educación de Tucídides era perfecta para haberlo hecho un poderoso demagogo. Sin embargo, este no se embarcó en empresas políticas, ya que fácil era disgustar en aquellos tiempos a la multitud. Hobbes alude a su preferencia monárquica-aristocrática frente a la democracia ateniense, orgullosa de su prosperidad. De este tema se aprovecha para una breve digresión que, para nuestra sorpresa, echa ya luz en apenas unas líneas de una buena parte de los argumentos que hemos desmenuzado en sus obras emblemáticas:

Y no es maravilla, pues mucha prosperidad (a la cual ellos [los griegos] se habían ya acostumbrado por muchos años) enamoró a los hombres de sí mismos; y es difícil para cualquier hombre amar aquel consejo que lo haga des enamorarse de sí mismo. Y esto vale mucho más en una multitud que en un hombre. Pues un hombre que razona consigo mismo no se avergonzará de admitir sugerencias tímidas sobre sus asuntos [...], pero en las deliberaciones públicas frente a un tribunal, el miedo (el cual la mayor parte de las veces aconseja bien, aunque no se actúe de acuerdo a él) raramente, o nunca, se muestra o es admitido.

No es necesario ya desarrollar tales premisas, pues son visibles para este punto. La vanidad, principio de querella, se contrasta con el miedo a ser sobajado en el amor propio. El miedo es en realidad un gran consejero, pero la vanidad que acompaña a la deliberación pública lo oprime. La prosperidad, relacionada estrechamente con la vanidad, es signo anticipado de trastornación, sobre todo cuando se trata de la prosperidad de una multitud orgullosa de sí misma. Es la carencia, son los males y los terrores los que apaciguan al hombre volviéndolo racional. Estas líneas de la introducción hobbesiana no hacen sino confirmar la premisa expuesta en el apartado anterior sobre la primacía de la comprensión moral del problema político frente a la explicación científica.<sup>326</sup> Por su parte, a Hobbes le sirven como ilustración sobre las

---

<sup>326</sup> En el curso de la Introducción de Hobbes hay aún más evidencias; por ejemplo, en su disputa contra los juicios de Dionisio de Halicarnaso, el de Malmesbury defiende que Tucídides haya presentado la “causa pública” de la guerra y después la “causa interna”. La exposición de ambas causas es, dice, tarea del historiógrafo, “Pues sin un pretexto ninguna guerra sucede. Este pretexto es siempre una injuria recibida o que se pretende que ha sido recibida. En cambio, el motivo interno para la hostilidad no es sino conjetural; y no de tal evidencia, que un historiador debería estar siempre obligado a tomar nota de ello: ya sea como *envidia* a la grandeza de otro estado, ya sea *miedo* a la injuria por venir”. *Ibid.*, xxviii, las cursivas son mías.

razones que evitaron que Tucídides se inmiscuyera en la política y por las cuales se inclinaba por el gobierno mixto y no por la democracia. Hobbes sugiere con sutilezas las verdaderas preferencias de Tucídides (y con las de él, también las suyas). La aristocracia tampoco es de fiar, pues la vanidad de los pocos es aún más propensa que la de la multitud a desembocar en sedición. La forma preferida de gobierno, sin embargo, no es llanamente el régimen mixto, sino la democracia “en nombre, pero en efecto monárquica bajo el gobierno de Pericles”.<sup>327</sup> El lector que desee poner atención a estas líneas de la Introducción podrá confrontar el desarrollo que Strauss hace del movimiento hobbesiano de la preferencia tradicional aristocrática (el gobierno mixto) a su reconocimiento de la necesidad de un Estado monárquico.

De vuelta al tema de la historia, Hobbes se detiene nuevamente en las características esenciales de la escritura tucidideana después de haber descrito detalles biográficos del griego y de la composición de su obra. Son dos las cosas que deben ser consideradas en su historia: “*verdad y elocución*. Pues en la *verdad* consistió el *alma*, y en la *elocución* el *cuerpo* de la historia. La última sin la primera no es sino una imagen de la historia; y la primera sin la última *no es apta para instruir*”.<sup>328</sup> En cuanto a la verdad, Hobbes la refiere a la auténtica independencia de Tucídides ante el aplauso presente pues, como es conocido, su *Historia* es una “posesión para todos los tiempos (κτῆμα τε ἐξ αἰεὶ)”,<sup>329</sup> un “monumento para instruir a las épocas (*ages*) venideras”.<sup>330</sup> Al poder de la instrucción continua y por todos los tiempos Hobbes agrega el elemento fundamental de la posesión legada: no mostrar palabra suya sino las acciones mismas. A Tucídides no se le puede objetar haber deseado humillar a sus compatriotas atenienses, ya que no son las palabras del historiador, sino las acciones de los propios atenienses las que los deshonorarían.

En cuanto a la elocución, Hobbes distingue dos puntos en su interior: disposición o método y estilo. La disposición o método refiere al orden mismo de la narración y de los discursos que Tucídides introdujo en su *Historia*. Lo que elogia Hobbes por encima de todo es el hecho de que el historiador presentara el estado vigoroso de Grecia, su prosperidad, antes de comenzar la guerra, que a esto siguiera finamente en orden cronológico todas las acciones y, aquí el punto más importante, que tan

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, xvii.

<sup>328</sup> *Ibid.*, xx. Las últimas cursivas son mías.

<sup>329</sup> Tucídides, *Historiae in two volumes* (Oxford: Oxford University Press, 1942) [*Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. Vicente López (Barcelona: Juventud, 2015), I.22.

<sup>330</sup> *English Works*, vol. 8, xxi.

solo diera su juicio respecto a los *medios* que permitieron o impidieron el *éxito*, pero no definitivamente “Digresiones con el fin de la instrucción [ni] otro tipo de transmisiones abiertas de preceptos (que son la parte del filósofo) [...] pues puso tan claramente frente a los ojos de los hombres los modos y los eventos del buen y mal consejo que la narración misma instruyó secretamente al lector y aún más efectivamente de lo que posiblemente pudo haberlo hecho el precepto”.<sup>331</sup>

Las líneas anteriores son las que Strauss penetra con mayor fuerza en su capítulo dedicado a la historia. Ciertamente cada uno de los puntos aquí expresados es importante. En primer lugar, la maestría de la historia que Hobbes alaba recae en su manera de estrechar la vista a los medios y al éxito efectivo en tales medios. No es tan relevante, al menos así lo plantea Hobbes, si un hombre fue o no virtuoso y según la opinión de quién, sino de qué medios se valió en sus acciones y si estas resultaron o no exitosas. Por supuesto, faltan los fines. Y es precisamente a los fines a los que parece pertenecer la filosofía, cuya mención es sorpresiva en este pasaje no habiéndola traído a cuenta en ningún otro lugar. Aún más, la filosofía, que dilucidaría precisamente en torno a los fines, transmitiría de manera explícita los preceptos sobre cómo ha de comportarse el hombre, pero estos, indica Hobbes, son infértiles. Si los filósofos creen poder ser buenos consejeros con sus preceptos morales, la historia nos muestra, no sin cierta ironía, el curso de los buenos y los malos consejos. El lector quedará verdaderamente instruido a través de la *Historia* porque, nos atrevemos a decir, no pondrá atención a las sutiles palabras sino a la acción misma, a la verdad efectiva de las cosas que sin tener voz instruye a fuerza de la contemplación del mal y del bien, aunque mayormente del mal. Notamos pues las difíciles divergencias y coincidencias de estas reflexiones con las del viejo Hobbes en su *Behemoth*, quien efectivamente sigue sin dar crédito al precepto filosófico, pero tampoco a la tambaleante y ambigua fuerza de la historia *per se*.

A continuación Hobbes indica las razones de la excelencia de la *Historia* en cuanto al estilo. Valiéndose de los juicios de Plutarco, Cicerón y Dionisio de Halicarnaso, el autor se introduce así en una querella contra el último, quien elogia más a Heródoto que a Tucídides por la selección y el trato de sus temas. Tucídides, de acuerdo a Dionisio, escogió un tema horroroso, un argumento malo que no es ni honorable ni afortunado, es decir, no expuso lo maravilloso, como Heródoto, sino lo penoso. Hobbes da voz a su natural preferencia por Tucídides que, en primera instancia,

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, xxii.

tiene que ver con la verdad: es deber del historiador satisfacer la mente con la verdad y no con narraciones fabulosas, pero importante en la misma medida no es quizás tanto la verdad como el hecho de que el hombre se instruye mejor ante la adversidad: “pues los hombres se benefician más al observar eventos adversos que en la prosperidad: por lo tanto, debido a cuán mucho las miserias de los hombres instruyen mejor que su buen éxito, Tucídides fue mucho más dichoso en tomar su argumento que Heródoto sabio en escoger el suyo”.<sup>332</sup> El interés hobbesiano en la historia se muestra aquí como una tarea doble: efectivamente los horrores y las calamidades tienen que ver con la verdad, pero tienen que ver aún más con la instrucción propicia a la razón.

Entre el resto de puntos en los que Hobbes disputa con Dionisio, es ahora de interés únicamente el último referente a la obscuridad de Tucídides reprochada por el de Halicarnaso. Hobbes adscribe la pretendida obscuridad del historiador a la profundidad de sus oraciones, las cuales “conteniendo contemplaciones de aquellas pasiones humanas que son disimuladas o que no hablamos comunmente de ellas ejercen la mayor influencia en los hombres en la conversación pública”.<sup>333</sup> Dice, pues, que siendo tan difícil asir estas pasiones después de largas meditaciones más difícil será comprenderlas en una primera lectura. La historia, podemos ya decir, penetra en las pasiones del hombre en un marco bien preciso, a saber, en un marco donde el discurso, el *logos*, esconde lo fundamental. Tales pasiones se dejan descubrir solamente cuando se atiende al estudio histórico de las acciones del hombre en momentos desesperados, en las mayores calamidades, y no en modo alguno en su discurso “normal”. No podemos dejar de hacer notar que Hobbes no pretende unir algún puente ni dulcidar sobre la posible conexión entre aquello que yace oculto en las acciones y el discurso común; considera simplemente que hay una desconexión que, de no ser reconocida, obligará a permanecer por siempre en el inconsecuente precepto moral.

Así, en resumen, los puntos nodales que Hobbes expone en estos textos preparatorios a su traducción son los siguientes: 1) La historia y los asuntos civiles pertenecen al estudio más valioso entre los hombres. Uno se aproxima a este estudio no mediante estudios “universitarios” (asuntos de filósofos y sacerdotes), sino a través del propio juicio; podríamos decir, a través de la propia experiencia y sentido

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, xxiv. Cfr. Strauss, RCPR, 101.

<sup>333</sup> *Ibid.*, xix.

común.<sup>334</sup> Aunado a esto, la preocupación de fondo por la que se acude a la historia no parece ser el desinteresado saber de la verdad, sino una intención bien práctica, la cual Hobbes señala con un lacónico “beneficiar a la patria”. 2) La historia mantiene su lugar relativamente tradicional en tanto el ciceroniano *magister vitae*. Penetra en las pasiones humanas, pero, sobre todo, penetra en ellas silenciosamente. 3) Tal silencio, y quizás aquí Hobbes vaya más allá de la tradición, se refiere especialmente al silencio discursivo sobre los preceptos morales. La historia efectivamente *instruye*, permite recetas para sus lectores que son más fructíferas que cualquier “consejo filosófico-moral”. De este modo puede decir Hobbes que a pesar de no tratar directamente lo político, Tucídides es el historiógrafo más político que haya habido. 4) Por último, la razón por la que la historia es más efectiva que cualquier otro estudio para la instrucción del hombre es su reconocimiento implícito en la desconexión entre palabra y acción. En la historia, viéndose desnudas las pasiones, se logra estrechar la vista a cómo estas influyen directamente en la acción humana independientemente de que los actores mismos *hablen* y digan lo que hablan y dicen; o aún más, que simplemente *no hablen* o que en su discurso normal tales pasiones no salgan nunca a luz.

Como anunciaba al inicio del tratamiento sobre la historia, Strauss se vale de una compleja variedad de recursos en su capítulo de PPH para pintar el paisaje del vuelco filosófico hacia la historia del siglo XVI y XVII. He hecho aquí el mayor esfuerzo por presentar los textos “históricos” de Hobbes, esto es, sus breves reflexiones sobre el uso de la historia, de tal manera que hablen por sí mismos antes de introducir las consideraciones de Strauss. Se percibe fácilmente que, si bien dan cierta luz sobre la importancia que el de Malmesbury le atribuyó en un inicio a la historia solo para después arrebatárselo mediante su nueva ciencia política, sería difícil extraer de ellas, por sí solas, una reflexión lo suficientemente profunda sobre las raíces del estudio histórico en la Modernidad. Strauss, sin embargo, lo hace. Y su empresa es legítima en el contexto de la totalidad de su estudio, que, dedicado precisamente a la “génesis” del pensamiento hobbesiano, tiene la libertad de avanzar y retroceder en la totalidad de su obra según lo requiera. Pero, además de ello, hay que reconocer que en particular su capítulo dedicado a la historia basa su

---

<sup>334</sup> Cfr. Manent, *Metamorphoses of the City*, 157-61.



solidez en las consideraciones del maestro de Hobbes, Bacon.<sup>335</sup> En realidad, Strauss hace una exploración rápida, aunque compleja, sobre las tesis baconianas solo para concluir con la manera en que Hobbes subsume, suprime y conserva la historia dentro de su filosofía política de un modo que se aleja bastante de su maestro. Me parece por ello necesario apuntar, aunque sea brevemente, a los pasajes y las ideas centrales a los que Strauss dirige la atención sobre Bacon y el uso de la historia.

*c) El maestro Bacon: historia en tanto técnica de las pasiones*

En *El avance del conocimiento*, Bacon emprende un larguísimo planteamiento sobre las reticencias tradicionales en contra de “el saber” o conocimiento.<sup>336</sup> Bajo la máscara de un tratamiento tradicional –defender la importancia del “saber” frente al dogma político y religioso–, Bacon en realidad introduce poco a poco la necesidad de defender y abrazar su nueva ciencia.<sup>337</sup> El libro merece un examen muy cuidadoso, pues es sumamente oscuro en sus intenciones: a veces parece defender la Antigüedad, a veces atacarla, a veces “sentar los cimientos de una comunicación amistosa entre la Antigüedad y el progreso”.<sup>338</sup> Lo cierto es que a través de medios ortodoxos, Bacon logra virar a sus lectores a una nueva comprensión del conocimiento humano harto heterodoxa. Naturalmente, es imposible darle aquí el merecido trato a estos detalles, por lo que me limitaré a señalar algunas de las tesis principales en torno a la historia que clarifican a su vez la posición de Hobbes.

En primer lugar, cerca del inicio de la obra, Bacon ataca la objeción contra el conocimiento cuyo *leitmotiv* es la debilidad de espíritu. Quizás equívoca pero útilmente es posible valerse también del término filosofía en lugar de conocimiento,

---

<sup>335</sup> Sobre la relación entre Hobbes y Bacon, Aubrey da algunas pistas interesantes: “El Sr. Hobbes era querido por el Lord, quien gustaba de caminar con él en sus delicadas arboledas donde meditaba: y cuando una idea se clavaba como dardo en su mente, el Sr. Hobbes estaba presto para escribirla, y el Lord gustaba de decir que él [Hobbes] lo hacía mejor que ningún otro [discípulo(?)], pues muchas veces, cuando leía sus notas apenas entendía algo de lo que escribieron, porque ellos mismos no lo habían entendido”, *op. cit.*, 9. En la biografía de Hobbes, Aubrey indica además que este ayudó a Bacon en la traducción de muchos de sus *Essayes* (p. 149). A primera vista, como se mostrará a continuación, la diferencia en el grado de explicitación sobre la utilidad de la historia se debe a que Hobbes encontraría medios más certeros que Bacon para la *aplicación* de su filosofía moral.

<sup>336</sup> Francis Bacon, *Advancement of Learning*, en *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding, Robert Leslie, y Douglas Denon, vol. 3 (Nueva York: Cambridge University Press, 2011) [*El avance del saber*, trad. María Balseiro (Madrid: Alianza, 1988)].

<sup>337</sup> En este y otros tantos puntos sigo a Marino, “La estrategia retórica...”.

<sup>338</sup> Bacon, *op. cit.*, 353 [103].

siempre y cuando tengamos en cuenta que esta se trata de una idea de filosofía en plena transformación. Así pues, la objeción contra la filosofía es una objeción tradicional: debilita el espíritu político o activo. Bacon da solución a este problema clásico: el mismo saber guía las acciones humanas a través de *preceptos*, pero, especialmente, a través de ejemplos que penetran en el corazón de los hombres. Más adelante sabremos que el conocimiento o saber específico que logra tal tarea no es la filosofía, sino la historia. Esta tesis está en estrecha conexión con una crítica a la Antigüedad, específicamente a filósofos y a hombres influenciados bien por la filosofía, bien por la virtud aristocrática del honor. El primer paso para guiar la acción humana correctamente es bajar la vara de medida de tan etéreas alturas: juzgar a los hombres como son y no como serían en la República platónica.

Bacon divide el conocimiento en tres partes: historia, poesía y filosofía. Tanto la poesía como la historia son adecuadas para la dirección de los asuntos humanos, pues, al igual que en Hobbes, son ellas y no la filosofía las que expresan con exactitud y verosimilitud los *afectos*: pasiones, costumbres, corrupciones, etc.<sup>339</sup> En esto dice Bacon seguir del todo a Maquiavelo, cuya búsqueda de principios en el gobierno a través de la historia es una ciencia que los clásicos *omitieron* por completo. El paralelo metafísico de esta crítica se expresa en la desatención a los particulares: “(y esto es la raíz de todo error) hemos abandonado demasiado a destiempo y nos hemos alejado excesivamente de los particulares”. Platón estaba perdido en el “mundo de las ideas”.<sup>340</sup>

El lector notará que, al menos en este libro, Bacon no emprende una crítica detallada de la metafísica antigua. La retórica toma el lugar del tratamiento discursivo. La manera moderna *desea* ser similar a la crítica aristofánica, que no pone a discusión las tesis socráticas, sino que las ridiculiza mostrando a Sócrates en las nubes –está por verse que logre llegar a las profundidades que llega Aristófanes–.<sup>341</sup> De ahí pues que para Bacon la rehabilitación de la retórica sea también una empresa de fundamental importancia: es el discurso en sus distintas formas retóricas y no los

---

<sup>339</sup> Hobbes, sin embargo, rechaza en su introducción a Tucídides la poesía por ser propia de aquellos que quieren endulzar las palabras y los oídos, es decir, de aquellos que buscan agradar y procurar placer más que el rigor y la sobriedad de la verdad. Parece que Hobbes, que aún mantiene esta posición sobre la superioridad de la historia ante la poesía en el *Leviatán*, la deja de lado al final de su vida, en su traducción de Homero. Cfr. Strauss, PPH, 85, 97 [125, 140].

<sup>340</sup> Bacon, *op. cit.*, 346-356 [97-107].

<sup>341</sup> Vid. Meier, “Warum politische Philosophie?”, en *Politische Philosophie* [hay traducción de este ensayo en *Leo Strauss y el problema teológico-político*].

argumentos los que sirven para mostrar la virtud. Pero en ello hay una tesis que, aunque implícita, es sustancial: la razón no es capaz por sí sola de seguir la virtud; de ser así, las proposiciones desnudas bastarían para comportarse virtuosamente.<sup>342</sup> La crítica a la Antigüedad y el viraje hacia nuevos propósitos es patente. Bacon compara el tratamiento antiguo de las cosas humanas con hombres que desean enseñar a escribir pero solo muestran “copias de alfabetos y letras unidas, sin dar ningún precepto o guía sobre cómo se deba llevar la mano y componer las letras”.<sup>343</sup> La cháchara antigua sobre el deber, la virtud o la felicidad en modo alguno nos enseñan “cómo se puedan alcanzar esos excelentes objetivos, y cómo ordenar y someter la voluntad humana para hacerla dócil y plegable a esos propósitos”.

A pesar del afán utilitario y técnico de aplicabilidad, Bacon entiende que ese vuelco de interés significa también un vuelco hacia el sentido común. Este es un punto de la mayor importancia, pues condiciona en buena medida lo que entenderemos modernamente por sentido común, a saber, la efectiva posibilidad de “poner en práctica”. Y esta pretensión, como saben los modernos, es insólita – estaríamos tentados a decir: es una reacción al “idealismo” antiguo y cristiano–:

La razón de esta omisión supongo que debe estar en ese escollo oculto en que han naufragado ésta y otras muchas naves del conocimiento, a saber, que se ha desdeñado el ser perito en los asuntos comunes y ordinarios, cuya juiciosa dirección constituye, sin embargo, la doctrina más sabia, porque la vida no está hecha de novedades o sutilezas; y al contrario, se ha buscado sobre todo el construir ciencias de contenido brillante o lucido, escogido para dar lustre a la sutileza de las discusiones o a la elocuencia de los discursos.<sup>344</sup>

La “doctrina más sabia” de los asuntos comunes y ordinarios es la razón por la cual la escritura –de historia, de poesía, de filosofía– no debe ser ociosa, sino servir a la vida e instruirla en sus acciones. Para ese propósito, no puede contentarse con hablar sobre deberes, fines y virtudes; ha de conocer en cambio “todas las cualidades

---

<sup>342</sup> “la diferencia estriba en que el afecto contempla solamente el presente, en tanto que la razón contempla el futuro y la totalidad del tiempo. Por eso, porque el presente llena más la imaginación, la razón suele salir vencida; pero una vez que la fuerza de la elocuencia y de la persuasión ha hecho aparecer como presentes las cosas futuras y remotas, entonces la razón prevalece sobre la rebeldía de la imaginación”, Bacon, *op. cit.*, 411 [153-4].

<sup>343</sup> *Ibid.*, 418 [159].

<sup>344</sup> *Ibid.* [160].

de la serpiente”,<sup>345</sup> esto es, la perversión y el mal. La historia gana una vez más ante la filosofía en el conocimiento sobre las maldades humanas. Este tipo de conocimiento práctico tiene, como es debido, una mayor cercanía con “el habla común de los hombres”,<sup>346</sup> es decir, con lo que parecería ser el sentido común o experiencia ordinaria sobre los asuntos humanos.

¿Pero tiene razón Bacon al atribuirle especialmente a Aristóteles la ignorancia de estos asuntos? ¿No están las virtudes aristotélicas basadas en lo elogiable y deplorable según la opinión de los hombres? Aristóteles define y enumera las virtudes según lo que los propios hombres (al menos los nobles) consideran como vicioso o virtuoso. El propósito baconiano no es entonces, como aparenta, atender al “habla común”, sino más bien a la “acción común” (la manera “serpentina”). En la acción no tiene tanto lugar el habla como las pasiones, de ahí que el reproche a Aristóteles sobre no tratar estas como parte de su filosofía moral y relegarlas más bien al ámbito de la retórica sea, en este contexto, completamente válida. Pues no es precisamente el sentido común lo que le interesa a Bacon –y ciertamente tampoco a Hobbes–, sino el sentido común llevado a conocimiento certero.<sup>347</sup> De ahí entonces que no sea el discurso ordinario como tal la guía que demandan los modernos (tampoco, por cierto, un *ascenso* a partir del discurso ordinario); es en cambio la “reunión” de conocimientos llevados a su certeza instructiva: “Pues muchas de tales distinciones se encuentran [en la conversación diaria], pero no se deducen preceptos de ellas, en lo cual nuestra falta es mucho mayor cuanto que la historia, la poesía y la experiencia diaria son otros tantos campos donde crecen abundantemente estas observaciones, de las cuales hacemos algún que otro ramillete para tener en la mano, mas nadie las lleva al boticario para con ellas hacer preparados útiles para la vida”.<sup>348</sup>

Las conclusiones extraíbles de esta brevísima inmersión en el precepto baconiano se resumen en el afán de sustituir la vaga prudencia antigua por recetas efectivas para la conducción del espíritu. Bacon coincide con Aristóteles en que la virtud sea hábito, pero va mucho más allá de Aristóteles cuando afirma la preeminencia de la

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, 430-1 [171]. Bacon sigue en este punto explícitamente a Maquiavelo.

<sup>346</sup> *Ibid.*, 433 [173]. Aunque, dice Bacon, este “habla común” sea *raramente* más sabio que los libros (hay que entender, no libros como los antiguos, sino libros como el suyo que “recogen” esa experiencia).

<sup>347</sup> “Con esto concluyo esta parte del conocimiento moral, concerniente a la cultura y regimiento del espíritu; sobre lo cual juzgaría bien el que, a la vista de las partes de la misma que he enumerado, dedujera que mi afán no ha sido otro que el de reunir en un arte o ciencia aquello que otros han omitido por considerarlo materia de sentido común y experiencia”, *ibid.*, 443 [183].

<sup>348</sup> *Ibid.*, 435 [175-6].

“flexibilidad” de la naturaleza humana que, guiada por preceptos, puede ser modificada. Más que ética, la idea baconiana que cobra vida en Hobbes es una ingeniería o técnica de las pasiones: cazar animal con animal.<sup>349</sup>

Por otra parte, la desconfianza *moral* hacia la razón se hace patente en el giro a la “experiencia” y, en particular, hacia la reunión de experiencia que articula la poesía y la historia. “Comenzaremos, pues, con este precepto, conforme a la antigua opinión de que los nervios de la prudencia son la lentitud para creer y la desconfianza: que se confíe más en los semblantes y en los hechos que en las palabras, y, de las palabras, más en las declaraciones súbitas sorprendidas que en las compuestas y pensadas”.<sup>350</sup> En primer lugar, entonces, los hechos; en segundo lugar la palabra, pero no la palabra acompañada de razón sino de pasión. Bacon no desatiende por lo tanto las palabras o el discurso, pero cambia radicalmente el foco con el cual deben ser atendidas. De ahí que vea una grandísima utilidad en la apropiación de la retórica para la filosofía. Al hombre no se le enseña con razonamientos, sino con preceptos, retórica y engaño: “di mentira y sacarás verdad”,<sup>351</sup> nos recuerda Bacon del refrán español. La restauración del sentido común es, como se iluminará hacia el final de este capítulo, una restauración de un sentido muy particular. Pues si el sentido común al que hemos referido desde el marco platónico de referencia toma sus primeros pasos de la opinión común, que puesta en controversia obliga al reconocimiento de apreciaciones naturales sobre el bien, el mal y las cosas mismas, el sentido común recuperado por Maquiavelo, Bacon o Hobbes se muestra hasta ahora como una recuperación del “juicio mundano” o de la astucia. El sentido común “clásico”, basándose en que todos los hombres dicen buscar lo que creen ser bueno para ellos mismos, fuerza a reconocer que por naturaleza buscamos el bien, si acaso no sepamos qué es; el sentido común “moderno”, basándose en la experiencia de qué hacen con frecuencia los hombres,

---

<sup>349</sup> *Ibid.*, 436-7 [177-8].

<sup>350</sup> *Ibid.*, 457 [195]. Las implicaciones que esta actitud tiene en el uso y comprensión de la historia llegan hasta nosotros en múltiples máximas. Bacon alude, por ejemplo, a la debilidad de las fábulas cuando se les compara con las historias de Maquiavelo, un tipo de discurso que aplica particulares sobre particulares. “ahora que la época abunda en historias, se logra mejor puntería sobre blanco vivo”, *ibid.*, 453 [192]. En realidad: “*the aim is better when the mark is alive*”, es decir, cuando el propio blanco es de carne y hueso, cuando es *real*. Otra tesis también de grandes alcances en la Modernidad es que: “el espejo político es el estado del mundo o época en que vivimos, y en él hemos de contemplarnos”, 461 [199].

<sup>351</sup> Cfr. el primer soneto introductorio escrito por el Marqués de Alcañices a Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares* (Barcelona: Bruguera, 1972).

obliga a admitir que quien quiera engañar debe, si no es idiota, esconder su engaño antes de ejecutarlo.

Aún más, si reconocemos que en el fondo el reproche a los antiguos sobre su omisión de la práctica, su falta de atención a los particulares y su vago conocimiento en torno a la experiencia diaria se tratan todos de un llamado a la reivindicación de la astucia serpentina, habremos también de admitir que un problema precisamente notado por el sentido común es que la astucia, esa prudencia del trato humano, difícilmente se enseña. Odiseo, aquel fecundo en ardides, no posee una ciencia que pueda aplicar y enseñar a antojo a discípulos. Sin embargo, el objetivo baconiano, quizás con aún mayor claridad que en Hobbes, es formular recetas de conducción práctica. Si hay aquí, como pretende Strauss, un viraje filosófico hacia la historia, solo es explicable a través del descubrimiento de la fuerza de la historia una vez enmarcada esta en máximas de aplicación. El cambio instaurado en el corazón de la filosofía es, visto así, de grandísimas dimensiones al instrumentalizarse en la “educación” de las pasiones.

*d) La interpretación de Strauss: la razón puesta en duda y la Aufhebung de la historia*

Un eje constante a lo largo de *The Political Philosophy of Hobbes* es el tradicionalismo y antitradicionalismo presente, y en lucha, en el pensamiento del de Malmesbury. Parecida a la discusión sobre si Hobbes es más medieval que moderno, si su teoría del derecho natural es o no una continuación de una tradición que corre hasta el estoicismo y el derecho romano, entre otras disyuntivas que ponen sobre la mesa cuál es el genuino carácter revolucionario de su filosofía, Strauss, al enfocarse en la “génesis” de la nueva ciencia política, muestra en cada caso de qué manera Hobbes *parecía* atarse a la tradición al tiempo que la modificaba radicalmente. En lo concerniente a la historia, Strauss expone con maestría una vez más cómo este es también el caso.

La posición moral y política de Hobbes apunta así, en su apariencia humanista, a los mismos fines aristotélicos. Parece que su único deseo es hacer virtuosos a los hombres, si bien no coincide en la forma efectiva en que estos han de volverse virtuosos. Aristóteles y la tradición han errado en la manera en que, puesto en práctica, los hombres se instruyen; pero, hay que admitir, han errado porque no solo su proceder es desacertado sino porque el contenido mismo de sus preceptos está

mal encaminado. En Hobbes percibimos un defecto *fundamental*, y no solo formal o material, de la tradición.<sup>352</sup>

El afán de un vuelco histórico no es propio de Hobbes sino, reconoce Strauss, del movimiento humanista del siglo XVI que retoma los estudios de retórica, la investigación de las pasiones y el discurso, y, precisamente, la utilización de la historia con fines instructivos. Strauss se propone dar respuesta a dos preguntas a lo largo de su capítulo. La primera, que es explícita, cuestiona cuál es la justificación, tanto en Hobbes como en la generalidad del pensamiento humanista, del viraje hacia la historia. La segunda, que es implícita, cuestiona qué distingue la radicalidad de Hobbes en este viraje o, para ser precisos, en el vuelco hacia la historia y su posterior hundimiento bajo su ciencia política.

En páginas pasadas mencioné que, según Strauss, Hobbes omitía o daba por sentado de manera dogmática la cuestión fundamental sobre la posibilidad y necesidad de una ciencia política, es decir, no se apropiaba la pregunta por el mejor modo de vida, ni el mejor tipo de régimen ni, sencillamente, por la virtud misma. Aquí Strauss parece indicarnos un ejemplo concreto de ello en el vuelco histórico. El problema de Hobbes en su traducción a Tucídides no es, como tal, cuáles son las normas de justicia, qué es lo que hace que lo justo sea justo y lo injusto injusto. Pues su problema, como hemos ya visto, no se dirige tanto a la preocupación filosófica como a la preocupación técnica en torno al precepto y su aplicación. El problema fundamental, podría decirse, ya ha sido resuelto y ahora podemos darnos el lujo de encontrar cómo aplicarlo.<sup>353</sup> Pero el lector de Strauss debe tener cuidado en este punto, donde es muy fácil extraviarse entre multitud de posturas, citas y niveles de argumentación. El viraje hacia el problema del precepto no es un problema de mera aplicación. El propio Aristóteles, indica Strauss, aceptaba que el precepto *racional* debía ser dirigido a los hombres magnánimos y no simplemente a los hombres en

---

<sup>352</sup> Vid. la carta de Strauss a Krüger, 12 de mayo de 1935, donde Strauss da una breve semblanza de todo su libro y se detiene con énfasis en su capítulo sobre la historia: "Sección 6: 'Historia'. Mientras los elementos de la doctrina de H. [Hobbes] tratados hasta ahora son más o menos tradicionales, el significado que tiene la historia para H. –abierta y expresamente en su juventud, encubierto después– es en principio revolucionario", GS3, 445.

<sup>353</sup> En cuanto a la posibilidad y necesidad de la filosofía política, parece que Hobbes da por sentado que el objetivo de la filosofía política es ocuparse del bien humano y encontrar los medios para *establecerlo*. En el establecimiento de tal buen régimen, Hobbes no considera las *esenciales* limitaciones de la filosofía ante su comunidad política ni toma en cuenta que la intención tradicional de la filosofía política, más que ser una ciencia del Estado, es integración y salvaguarda de un modo de vida en tensión con la ciudad. Estos argumentos serán esgrimidos hacia el final del presente capítulo.

su generalidad. Cuando Hobbes duda de la eficacia del precepto, duda con ello de la racionalidad misma. La cuestión no se resume entonces a un acuerdo tácito con la tradición clásica-aristotélica sobre las normas y un trabajo de segundo orden sobre la aplicación de las normas. La duda sobre la aplicación es expresión sobre una duda hacia los principios mismos.

El establecimiento de las normas para la mayor parte de los hombres se da a través de las leyes.<sup>354</sup> Esta máxima tradicional es compartida por Aristóteles y por Hobbes. La discrepancia hobbesiana es entonces en torno a los preceptos, no para la mayoría, sino para los hombres nobles. Dice Strauss que esta nueva instrucción se encuentra a medio camino entre la ley tradicional y la educación “filosófica” de los nobles. El vuelco hacia la historia y su precepto no pretende ser rígido como la ley ni racionalista como el precepto moral-filosófico. En otras palabras, Hobbes denuncia que tampoco los “nobles” son instruidos por el razonamiento. Y si ni los nobles ni el vulgo se prestan a obedecer el precepto racional, esto no se debe a sus naturalezas sino a la naturaleza misma de la racionalidad; la razón misma es puesta en duda (PPH, 80 [119]). Hobbes elimina pues la distinción entre hombres instruibles por la ley y hombres que siguen la ley por conocimiento.

¿Por qué la historia habría de ser más efectiva para la instrucción de los nobles? La respuesta es relativamente sencilla: es efectiva porque alude a la gloria. *Ningún hombre* sigue los preceptos de virtud por sí mismos, es decir, porque desee ser virtuoso, sino porque desea obtener gloria.<sup>355</sup> Esta perspectiva, no completamente ajena al mundo antiguo, es retomada por los humanistas en su estudio de autores como Cicerón, Luciano o Justo Lipsio, quienes también habían exigido el estudio de la historia como medio eficiente de acercarse a las acciones humanas. En el caso de Hobbes y los pensadores de la época, la historia marca la relación estrecha entre el

---

<sup>354</sup> Este aspecto lo tiene claro incluso Aquino: “Finalmente, aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto *efecto* de la ley, que es el de castigar”, *Suma de Teología*, I-II, q. 92, a.2, las cursivas son mías.

<sup>355</sup> Hay que tomar con cierta precaución esta tesis según la misma argumentación que expusimos en el subcapítulo anterior. Sugerimos antes que en Hobbes parece haber una distinción preliminar entre los hombres que pueden abrirse paso a la civilización con mayor facilidad y aquellos que son más bien “salvajes”. Pero esta distinción no se funda en *conocimiento* o razón, es decir, no se basa en la distinción entre sabios e ignorantes, sino entre hombres más prestos al miedo y hombres más prestos a la vanidad. Aquel que cumple con la ley por miedo a ser castigado no es, incluso para Hobbes, estrictamente virtuoso; sí lo es en cambio quien sabe que es *mejor*. Pero he aquí el quiebre: su conocimiento sobre lo mejor es a su vez una consecuencia del miedo a la muerte violenta. El miedo a la muerte violenta, repetimos una vez más, hace a los hombres razonables.



cebo de la gloria y la virtud aristocrática: los nobles, movidos más que el vulgo por la vanidad, observarán a detalle las lecciones que da la historia sobre cómo perduran los nombres de grandes varones.

Pero como se ha alcanzado ya a ver, la historia por sí misma es también insuficiente si no se le enfoca de una manera particular e innovadora. La crítica a la escritura historiográfica (como la que hemos revisado rápidamente en Bacon) no alega una falta de “cientificidad”, como lo haría después al “convertirse” en una ciencia. La programática es enteramente práctica: cómo *utilizar* las historias ya existentes para el ordenamiento correcto de la acción humana. Se trata, como veíamos en la introducción de Hobbes, de un problema que tiene bien atada la noción de verdad y elocución, siendo esta última un asunto de instrucción. La idea de fondo, muestra Strauss, es que la utilización de la historia para la instrucción en la prudencia debe ser metódica y eliminar el azar.<sup>356</sup> La idea de que la prudencia consiste en aquello que hacen los hombres prudentes es atacada y ridiculizada como una genuina verdad de perogrullo: “Cuando se pregunta ‘¿cómo hay que comportarse en este caso individual?’, ya no se recibe la respuesta aristotélica que prescribe comportarse como lo haría un hombre sensato, sino que se reciben instrucciones cuanto menos aproximadamente adecuadas para el caso particular, ‘recetas’, mediante máximas concretas obtenidas del estudio de la historia”.<sup>357</sup>

En busca aún de definir con mayor precisión la justificación del vuelco hacia la historia es que Strauss acude a otros pensadores, especialmente a Bacon. Según el paisaje que hemos pintado ya en los incisivos pasados es posible resumir el desvío de Strauss en dos premisas: en primer lugar, el intenso reproche a la tradición por haberse olvidado de la historia y, como dice Bacon, de “los particulares”; en segundo lugar, la llamada a un nuevo estudio que en lugar de partir de los “deberes” del hombre, inicie y sustente su camino sobre cómo es realmente el hombre: sus humores, pasiones, temperamentos, caracteres, etc.: qué hace y cuáles son sus intenciones en lugar de qué dice y en qué discurre.

Tanto la introducción de Hobbes y su alabanza de la historia y los asuntos civiles como la crítica baconiana al olvido de los particulares y del hombre tientan a afirmar

---

<sup>356</sup> Es decir que podríase determinar el curso de las acciones de la manera deseada, dejando lo menos posible a la fortuna. De ahí que Bacon hable incluso de una “arquitectura de la fortuna”, y, sin molestar demasiado las opiniones cristianas corrientes, afirma veladamente que el hombre es efectivamente ese arquitecto. *Op. cit.*, 455, 468 [193-4, 205].

<sup>357</sup> Strauss, PPH, 85 [125]. Cfr. Aristóteles, *Eth. nic.*, 1113a30.

que el viraje hacia la historia refiere en el fondo a un inédito interés por la moral y la política en detrimento de la física y metafísica. Esta es de hecho la tesis que Strauss introduce en términos de “humanismo”. Podría decirse que en ello consisten sencillamente las raíces del pensamiento moderno y su ruptura ante la Antigüedad. Pero es insuficiente. Pues la atención particular al hombre como ente privilegiado o preeminente, por mentarlo de alguna manera, es acaso condición necesaria mas no suficiente para el vuelco hacia la historia. Strauss lo ilustra en la divergencia entre Aristóteles y Platón. Sugiere primero la comprensión aristotélica de tal vuelco, a saber, la asunción de que el hombre es el ser de mayor dignidad en la naturaleza. Pero inmediatamente amplía la perspectiva, pues no es necesario aceptar la división aristotélica entre asuntos de naturaleza y asuntos humanos para comprender que la ruptura moderna tiene diferentes intenciones y causas. El propio Platón consideraba los asuntos humanos de la mayor dignidad, es decir, en apariencia, igual que los fundadores modernos; pero no es lo mismo, apunta Strauss, el interés por el *bien* y la mejor forma de gobierno que el interés por el hombre en tanto hombre. La dignificación del ser humano *simpliciter* no puede ser la razón sustancial del giro hacia la historia.

La diferencia debe por tanto hilarse más finamente. Strauss comienza el tejido con un argumento que no parece ser fino en absoluto, a saber, el contraste entre la “contemplación de la eternidad” y la contemplación del hombre. Mientras la filosofía clásica parte de la conexión entre los asuntos humanos y los asuntos de naturaleza, y su respectivo ascenso de uno a otro, Hobbes y Bacon parten de una división ya dada entre naturaleza y hombre. En medio de esta diferenciación, sin embargo, no solo ignoran la “natural conexión”, sino que absolutizan una de sus partes, el ser humano. De la contemplación del “orden eterno”, giran hacia la contemplación del hombre, sus necesidades y fines. “Se busca un ideal en cuya realización el hombre no trascienda su humanidad sino que permanezca como hombre, un ser sensible y racional. Esto resulta –en comparación con el ideal de la vida contemplativa– un ideal más popular” (PPH, 92 [132]).

Strauss tan solo deja sugerido que la “vida contemplativa” deviene una caricaturización moderna que, tan solo con mentarla, la pone en contra de sí misma. A todas luces –así parece– es preferible poner atención en los particulares y en la realidad efectiva que en “ideas”; es preferible también ser virtuoso y servir a la patria

que “alejarse del mundo”.<sup>358</sup> Sin embargo, ni siquiera esta querella contra la vida contemplativa explica la esencia del viraje hacia la historia. Su puesta en duda no es propiamente moderna, pues ya la religión revelada había expresado la alternativa fundamental a la contemplación filosófica. Para dar cuenta del giro hay entonces que tomar dos hechos fundamentales en consideración: 1) Que hay ya un desplazamiento de la vida contemplativa a la vida moral ejecutado por la Biblia. En otras palabras, la sobreestimación del ser humano, de su lugar en el cosmos, la clara difuminación de la vida filosófica en pos de la vida moral y de obediencia ha sido puesta en marcha mucho antes de los filósofos modernos (y, como Heinrich Meier se esfuerza por recordarnos: valiéndose precisamente de las bases “clásicas” para ello). 2) La duda sistemática y programática sobre la efectividad del precepto, esto es, sobre la efectividad de la razón: cazar bestia con bestia, mentir para sacar verdad, tecnificar, en fin, el método para el control de las pasiones. Bastará con referir que la unión de estos dos puntos conduce a un tema que Strauss no desarrolla en su libro sobre Hobbes pero que está de fondo en sus investigaciones sobre Hobbes: el problema teológico-político. Pues podría dudarse de que, así como el amedrentamiento de la vida contemplativa-filosófica fue ejercido primeramente por la religión revelada y no por la filosofía moderna, así también el descreimiento ante la razón fue proclamado primeramente por la *creencia* y no por los fundadores modernos. Pues no es ciertamente la razón la que debía conducir a los hombres, sino los mandamientos. La idea de que estos mandamientos son racionales o de que debajo de la religión revelada hay tal cosa como una religión “natural” es una idea introducida mucho después por la propia filosofía moderna.

Estas señales deben hacer más inteligibles los pasos que Strauss da ahora al preguntarse por la impotencia misma de la razón. El que la razón sea impotente no debe asociarse con su incapacidad de establecer o justificar normas. Tanto Hobbes como Bacon aceptan que la razón es capaz de esto y, agrega Strauss, incluso si no lo fuera, la revelación misma es capaz de suplir la razón. El vuelco hacia la historia por tanto debe conducirnos en última instancia a un problema aún más allá de la racionalidad de los preceptos: la *desobediencia*. “La historia se adopta para remediar la desobediencia humana” (PPH, [134]).

---

<sup>358</sup> Vid. Bacon, *op. cit.*, 474 ss. [211]: los filósofos “hacen leyes imaginarias para repúblicas imaginarias”; es importante el “patrón” de la justicia, pero más importante aún su aplicación. A esto Bacon le llama, finalmente, una *vivificación de la ley*.

Es sospechoso que Strauss nivele aquí el precepto racional dado o no por la filosofía, pero racional al fin y al cabo, y el precepto teológico o, habría que decir, el mandamiento revelado. Quizás la pista consista en que la nivelación de ambos tipos de precepto ha sido ya obscurecida. El problema del siglo XVI, tal como lo plantea Strauss, es que “la moral de obediencia ha sido suprimida”, esto es, que no hay base alguna para compeler a los hombres a actuar correctamente –ni siquiera la religiosa, que no solo no modera el conflicto, sino que alimenta a los embaucadores y, por tanto, propicia la guerra civil–. Regresamos con ello a un punto ya mencionado, a saber, que esta no es en sí misma una empresa radical, pues supone tener claros los principios y poder por tanto enfocarse en la aplicación. Pero para Hobbes, dice Strauss, el asunto cambia radicalmente si la historia no debe tan solo conducir hacia la aplicación de las normas sino a su descubrimiento mismo.

Las nuevas normas descubiertas no son, a la manera filosófica ni teológica, materia sobre los fines más altos. En este “estrechamiento del horizonte”, como Strauss caracteriza (exotéricamente o no) la empresa maquiavélica, las normas que han de extraerse de la historia son solo posibles si de antemano se distingue chatamente entre los fines que se justifican por sí mismos (las empresas exitosas) y los que simplemente fracasan. La bondad moral puede así identificarse con el éxito y la virtud con la “prudencia” política. Es precisamente Hobbes quien asocia la “instrucción silenciosa” de la historia con los *ejemplos* que sus lectores observan; el última instancia, el observador parado sobre la Montaña del Diablo contempla quiénes tienen éxito y quiénes fracasan. Strauss concluye que el reemplazo de la filosofía por la historia en tanto estudio capaz de dar normas a la acción es adoptado paulatinamente en el humanismo del siglo XVI y XVII.

Llegamos en cualquier caso a un obstáculo infranqueable: Hobbes terminó rechazando la historia de nuevo, y, con ella, una buena parte del pensamiento moderno se mantuvo siendo “ahistórico” hasta la crisis de sus principios políticos. ¿Sería este entonces un breve tropiezo que, en lo sustancial, es insignificativo? Si este es el caso, el estudio de Cassirer sería mucho más adecuado.

Sin embargo, la tesis que Strauss explora y lleva hasta sus últimas consecuencias es la conservación de la historia en la filosofía política de Hobbes. El edificio que el de Malmesbury alza como ciencia sobre los asuntos humanos pretende resolver aquello que la historia, en el vuelco humanista, dice solventar. Hobbes, ya lo hemos visto, no dará crédito a la historia en sus obras emblemáticas por estar fundada en la

experiencia, por no atender con precisión al carácter “universal” de la naturaleza de las pasiones humanas. No obstante, en su alejamiento de la historia, argumenta Strauss, Hobbes adopta las características del nuevo estudio de la historia, entre ellas, ser la ciencia más sencilla y más oscura; ser independiente a cualquier otra ciencia (por ejemplo, no necesitar de universidades sino del *nosce te ipsum*) y superior en dignidad a cualquiera; tratar fundamentalmente con intenciones, propósitos ocultos, pensamientos interiores; descubrir normas, etc. (baste confrontar la descripción que hemos hecho de la *Ep. ded.* de *De Cive* y el inciso dedicado ahora a su introducción a Tucídides).

Strauss defiende de esta manera que el hundimiento hobbesiano de la historia en su ciencia política no se trata sino de una *Aufhebung* hegeliana, una superación que al mismo tiempo conserva. Los signos de esta asimilación son sorprendentes cuando se les atiende en masa, pues ciertamente Hobbes retorna a la preocupación sobre el “deber ser” (el derecho) en sus obras políticas frente al ser (los hechos), pero con la mirada siempre puesta a atender el ser mismo. Reemplazando la moral de la obediencia, en la cual aún parecía sustentar sus pretensiones el giro histórico, por una moral del miedo prudencial Hobbes logra satisfacer radicalmente la programática de la nueva historia; por ejemplo, apela a la mayoría de los hombres de manera aún más efectiva que la historia: el *Leviatán* no induce razonamientos finos ni ejemplifica con personajes históricos el éxito y el fracaso, más bien induce franco miedo. La ciencia política de Hobbes es radical, muestra Strauss, por ir más allá de la técnica de las pasiones para el cumplimiento de normas preestablecidas; él mismo construye las nuevas normas a partir de un sistema que está desde sus cimientos en armonía con las pasiones. El problema al que se enfrentaba el giro histórico respecto a la efectividad de la aplicación de preceptos es también superado y radicalizado a través de una “máxima universalmente válida”: el derecho a defender la vida con todos los medios necesarios. Al igual que en el giro histórico, el papel del hombre sabio que da preceptos morales es puesto en duda, pero en la ciencia política hobbesiana no es siquiera necesario acudir a una sabia escritura de ejemplos históricos: sus principios igualan y homogeneizan a todos los hombres; frente al miedo a la muerte violenta no hay hombre sabio ni jerarquías. La historia se relega al olvido porque la ciencia de Hobbes es capaz de apelar a aquello que es común a todos los hombres.

Todo ello hace que Hobbes, con justa razón, sea considerado como un pensador ahistórico. Su filosofía política característica no se vale de la historia más que en un

sitio, aunque, paradójicamente, ese sitio resulta sustancial: el estado de naturaleza. Aquella fase primitiva del hombre es el punto de partida aparentemente histórico del resto de la construcción de la ciencia hobbesiana. Se le reprocha, con todo, que esa historia fundamental que Hobbes cuenta es una historia falsa, pues los hombres jamás vivieron en un estado de naturaleza tal (una anarquía de individuos), sino en familias patriarcales. Strauss muestra un cúmulo de evidencias para defender a Hobbes de este cargo: el de Malmesbury no consideró en modo alguno que su descripción del estado de naturaleza se tratara de un estado histórico efectivo, pues él mismo admitió la familia patriarcal como núcleo social primitivo; su estado de naturaleza, por tanto, es un argumento de valor explicativo para el orden justo. La descripción histórica no puede, por sí misma, *ordenar*. El estado de naturaleza, yendo hacia la imperfección universal de toda sociedad, a saber, el peligro de la guerra civil, obliga a reconocer la necesidad de construir un orden humano que proviene de un “esencial desorden”.

El clímax de la interpretación de Strauss encuentra aquí su lugar: el que la ciencia política hobbesiana tenga, sin embargo, una apariencia o recubrimiento histórico no es casualidad, ya que indica que las cosas políticas se caracterizan por tener una génesis más que un orden estático y acabado (PPH, 104 [148]). Si en Aristóteles el “análisis genético” de comunidades primitivas responde al organismo perfecto o acabado, en Hobbes el “análisis compositivo” del estado de naturaleza está desbocado: en modo alguno hay un organismo perfecto o acabado, sino una inmersión en la grave experiencia del estado de naturaleza. No hay “estándar” con el cual comparar el nacimiento de comunidades políticas, pues el estándar se produce a sí mismo en el propio desarrollo del Estado. Hobbes, en este sentido, sería el primero en abrir camino hasta la concepción hegeliana sobre el proceso de un estadio irracional a un estadio racional (de un estado natural a un Estado; de una conciencia natural-sensible al saber absoluto).

Esta transición, moldeada por la pura inmanencia de su proceso, convierte la actividad del filósofo en algo muy distinto al recuerdo del modelo, prototipo o idea del Estado perfecto; su tarea es similar a la que movía el espíritu de la historia según Cassirer-Bayle: al tiempo que humilla, la historia alienta. Por una parte, le basta ahora contemplar el proceso mismo, pues lo “imperfecto se anula a sí mismo” y los filósofos “se hallan relevados de la tarea de probar”; por otra parte, en modo alguno la actividad filosófica deviene mera contemplación del proceso, pues por primera

vez puede delinear programáticas de la perfección futura del Estado, no en el plano de la imaginación, sino en el de la “prueba histórica”.

Esta es una de las tesis conclusivas más fuertes de Strauss de la cual se ramifican dos consideraciones más: para Hobbes la historia se vuelve eventualmente superflua, porque *la filosofía misma se vuelve una historia*; y, por último, el entero desarrollo de la filosofía y del Estado es *producido*: no tiene mayor parámetro, estándar o regla que la que surge con la misma volición humana. Cuando se habla de una ciencia política “*a priori*”, no significa, como hemos ya mostrado, que los filósofos políticos modernos sigan leyes naturales eternas. Todo lo contrario. Es una ciencia deductiva que no “recuerda” más, como en la filosofía clásica, el prototipo de la ciudad ideal, sino que da libertad de construcción y progreso proyectado al futuro. El hombre es infinitamente maleable.

En la cúspide y conclusión del argumento, Strauss es sospechosamente repetitivo en cuanto a la idea “clásica” del orden eterno e inmutable que sería traído como modelo, estándar y guía por los filósofos para dar cuenta del “Estado” o *polis*. No queda claro si con ello Strauss muestra su propia idea de la filosofía clásica o aquel modelo contra el que los filósofos modernos se alzan. Hay, con todo, algunas pistas para clarificar la oposición entre “antiguos y modernos” que Strauss aquí emprende. En primer lugar, la “premisa” para el “inmanentismo” que mueve la historia de Hobbes y Hegel es, dice Strauss, “el rechazo de la moral de la obediencia”. El problema mismo de la obediencia había impulsado a la filosofía a volverse hacia la historia: puesto que el hombre no obedece el precepto, ya sea racional o teológico, es necesario instruirlo con ejemplos. Eventualmente, como ya hemos mostrado, Hobbes erige una ciencia que cumple a cabalidad estos objetivos puestos anteriormente en la historia. La historia, por definición, recupera el pasado. Pero la nueva ciencia hobbesiana puede olvidarse de la historia porque su objetivo es ahora más bien reprimir el pasado, es decir, lo antiguo, eterno o autoritario. La ciencia política hobbesiana hunde el pasado mientras lo conserva para oponerse con vehemencia a toda “obediencia” y opresión bajo el yugo de una “autoridad natural”: “no hay seguridad filosófica ni teológica para ese orden [humano]” (PPH, [150]). En conclusión, la historia efectiva o real modifica radicalmente su objetivo al interior de la filosofía moderna: yendo ahora al pasado como *prisca barbaries*, delinea por

primera vez la idea del progreso que acompaña a la volición humana, a la emancipación de las cadenas naturales y teológicas.<sup>359</sup>

Para concluir este capítulo me parece apropiado redondear las tres líneas temáticas que hemos trazado en la interpretación straussiana de Hobbes: naturaleza, historia y sentido común. Con tales fines nos adentraremos ahora en las que, a mi juicio, son las tesis más profundas y conclusivas de Strauss a la vez que las más oscuras.

A lo largo de este análisis he procurado evitar el uso de un término que Strauss utiliza constantemente en PPH: la “actitud moral” de Hobbes. Strauss contrapone los posibles fundamentos de la doctrina política hobbesiana: ciencia natural o “actitud moral”. He omitido en lo posible tales usos porque son dados a la confusión. En primer lugar, cuando el lector mira esta contraposición está casi forzado a plantear el problema en términos de juicios de hecho y juicios de valor o en términos de “ciencia” y mera “actitud”. Pero una vez que observamos el todo, tal distinción es superflua, pues precisamente la diferenciación entre lo científico y lo moral presupone el éxito de Hobbes y sus continuadores.

Hay ya antecedentes en escritos alemanes de la “actitud moral”; por ejemplo, la idea straussiana de que el lector de Hobbes se enfrenta, antes que a la ciencia natural, a una *Grundgesinnung* y *Grundwille*.<sup>360</sup> Es esa actitud o voluntad fundamental la que articula la obra hobbesiana y se levanta ante todas sus contradicciones. En este sentido, la interpretación de Strauss dirige constantemente a un suelo original, si se quiere, moral, en la obra de Hobbes que da vida a su doctrina. No es en modo alguno una crítica anticipada donde se juzgue al inglés en términos de “insuficiencia científica”.

Con todo, no podemos rechazar sin más aquella referencia a fundamentos científicos y fundamentos morales. Pues en última instancia tal diferenciación y cuestionamiento se mantiene: ¿la ruptura moderna se sustenta en un “descubrimiento científico” o en un profundo impulso *humano*? ¿No precede acaso el impulso humano a búsqueda de razones científicas? Si esto es así, ¿se trata de un “condicionamiento histórico” o más bien de un desvelamiento tan profundo como el de los clásicos sobre las cosas humanas?

---

<sup>359</sup> No es coincidencia, por cierto, que Cassirer llame a su examen sobre la historia moderna una *conquista* (*Eroberung*).

<sup>360</sup> “Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes”, GS3, 246.



Los pasajes de PPH dedicados a la historia en los que recién ahondamos se conectan directamente con la conclusión del libro mismo. Strauss habla de nuevo de la pérdida del estándar o de la “ciudad ideal” clásica. No es, dice, un “olvido”, como si Hobbes simplemente pasara por alto la cuestión, sino un “*afterthought*”, una especie de idea añadida, posterior o simplemente consideración marginal.<sup>361</sup> Hobbes integra, siguiendo la tradición, la *necesidad* de encontrar un orden político correcto. En este sentido, mantiene la pregunta socrática por cómo debe uno vivir. Pero es una conservación decapitada de la tradición: Hobbes daría por sentado los objetivos y pretensiones de la filosofía política. El destino está ahí, lo que ha fallado es su práctica. El destino es la transformación de la comunidad política por medio de la filosofía en una “buena” comunidad. Efectivamente lo que le parece bueno a Hobbes para el Estado difiere de lo que a los clásicos les pareció adecuado para las *poleis*; pero la presuposición de Hobbes sobre la transformación práctica de la comunidad política a través del arma de la filosofía es una presuposición incuestionada. Solo en este contexto puede la tradición clásica ser juzgada de idealista o anarquista, pues sus pretensiones políticas serían exageradamente poco “reales”. Hobbes no cuestiona, en primera instancia, que el sentido de la filosofía política clásica fuera el de la transformación política. Por lo tanto, tampoco toma con seriedad la pregunta platónico-socrática sobre cuál es el mejor modo de vida.

Así debemos entender que Strauss distinga entre la relación bueno-necesario en términos platónicos y en términos hobbesianos. Mientras Platón distinguió lo bueno como aquello deseable por sí mismo y lo necesario como aquello que, al no tener alternativa, solo puede ser bueno mediadamente, Hobbes absolutizó la esfera de la necesidad. En ella, sin embargo, se vería obligado –si acaso tuviera sentido una ciencia de *asuntos humanos*– a distinguir en su interior entre bueno y necesario. Lo único “bueno” hallable en la esfera de la pura necesidad resultaría para Hobbes el miedo a la muerte violenta, es decir, la pasión conducente a la paz y al buen orden político. Con ello el inglés no solo reduce o empequeñece las metas de la vida humana, sino que pone en claro los principios “metafísicos” que sustentan la doctrina: siendo el todo pura necesidad, la doctrina política debe *responder* a su encadenamiento en la necesidad por medios artificiales o *creados*. En este punto debemos preguntar si esa base es la consecuencia de una despedida a la metafísica clásica gracias a la ciencia natural o si está más allá de esta. En otras palabras, ¿por

---

<sup>361</sup> PPH, 165 [222]. La trad. al español dice que Hobbes “plantea la pregunta *tardíamente*”.

qué Hobbes se decidió a favor del materialismo? La respuesta de Strauss es, como ya se anticipa, que la comprensión de la naturaleza hobbesiana es principalmente *moral*. El que Hobbes haya podido transitar de una comprensión moral de la naturaleza a una comprensión material-científica se debe a que ambas comparten premisas; por ejemplo, del lado moral: el mayor mal es la muerte (violenta); del lado científico: no existe el alma inmortal.

La ciencia política de Hobbes coincide con la ciencia natural y logra impulsarse a través de ella, pero sus *presuposiciones* yacen en un suelo distinto. Una de estas presuposiciones iniciales es la de una naturaleza dualista donde el hombre está *contrapuesto* a la naturaleza: la civilización es precisamente *salir* del caos natural. Strauss termina PPH diciendo que “El fundamento tiene que ser otra concepción de la naturaleza. La elaboración de su concepción de la naturaleza, que se relaciona con su naturalismo pero de ningún modo es idéntica a él, es la tarea más urgente para un análisis exacto de la filosofía política de Hobbes” (170 [228]). La tesis es sorprendente para quien ha llegado a este punto de la lectura de Strauss, pues esa “otra naturaleza” parece ya haber sido descrita a lo largo del libro. O Strauss hace una especie de autorreferencia –es decir, pide a su lector volver a leer su libro en busca de ella– o anuncia más bien que solo ahora estaríamos preparados para atenderla (aunque quizás no en PPH).

En cualquier caso, el problema es planteado de nuevo en obras posteriores. En NRH (166-75 [208-16]), quizás aún con menos precisión que en PPH, la premisa central que Strauss trae a luz es que “sólo entendemos lo que hacemos”. Esta tesis de adscripción baconiana-hobbesiana y también cartesiana responde a la necesidad del método. En Hobbes responde particularmente al esquema ya planteado que va desde la sensación al nombre: solo mediante el lenguaje, constructo humano, es posible entender a cabalidad el mundo (definiciones claras y distintas). La ciencia natural, como indica Strauss, es perfectamente compatible con esta tesis, si bien se mantiene constantemente como hipótesis (no, por cierto, la hipótesis socrática). Los alcances de esta “hipótesis” son radicales al permitir el dominio y la conquista de la naturaleza; no pueden afirmar, con todo, que *comprenden* la naturaleza. La consecuencia es el siempre latente escepticismo de un mundo que en el fondo es enigmático. Pero el enigma se sustenta en este caso en la *infundada creencia* en la *completa* ininteligibilidad del todo. La naturaleza mantiene su carácter enigmático

ante la “evidencia” que iluminan no tanto ya las cosas humanas, sino las cosas *producidas* por el hombre.<sup>362</sup>

De estas tesis “infundadas” Strauss rastrea motivaciones característicamente modernas: la consecución final de la sabiduría como “libre construcción”; la soberanía del hombre fundada en su carencia de “cosmic support”; la incluso *forzada* soberanía humana, pues no hay otro remedio frente al carácter ininteligible y hostil del todo que hacerse amo y señor: “no tiene nada que perder salvo sus cadenas, y, hasta donde sabe, puede que tenga todo por ganar”. De ahí que la conexión entre miseria y esperanza sea tan estrecha: solo la situación miserable del hombre puede dar soporte a tan magnas esperanzas. La esperanza fundada por Hobbes y alimentada por el resto de modernos fue eventualmente llevada de nuevo a su estado de miseria; al “conciente constructo” del hombre moderno-ilustrado se le reemplazó por las enigmáticas “obras de la Historia”:

La “Historia” limita nuestra visión exactamente de la misma manera en que los constructos conscientes limitaban la visión de Hobbes: la “Historia” también cumple la función de mejorar el estatus del hombre y su “mundo” haciéndole olvidar el todo o la eternidad. En su estadio final, la limitación típicamente moderna se expresa en la sugerencia de que el principio más elevado (que, en tanto tal, no tiene relación con ninguna causa o causas posibles del todo) es el misterioso terreno de la “Historia” y, al estar unido al hombre y solo a él, está tan lejos de ser eterno que es coétaneo con la historia humana.<sup>363</sup>

Si acaso queremos comprender la veracidad o falsedad de estas constantes líneas de fuga que corren desde la ruptura hobbesiana hasta nuestros días, debemos aún resolver en qué sentido la tesis de Hobbes sobre “el todo” es infundada y no, como parece guiarnos el espíritu moderno, una tesis de sentido común victoriosamente recuperada por los filósofos modernos. La idea straussiana de que el hobbesianismo es inauguración de dogmatismo, principalmente porque Hobbes da por sentado “que la filosofía política es posible y necesaria”, va de la mano con la posible resolución de este punto. Como hemos visto, Strauss no nos presta mayor ayuda en

---

<sup>362</sup> Hay que evitar un malentendido: no significa lo anterior que para Platón el todo fuera entonces absolutamente inteligible. El enigma se mantiene, pero este enigma tiene ventanas y pasadizos, aberturas de orden expresadas en el discurso humano. La ininteligibilidad moderna cierra tales posibilidades precisamente porque son extenuantemente enigmáticas, mientras el discurso humano construido o producido es claro y distinto siempre que sea nuestro o creado por nosotros.

<sup>363</sup> NRH, 175-6 [216-7]. Cfr. el cierre del capítulo “Historia” de PPH: [152].

entender la conexión entre el hecho de que Hobbes sustente su doctrina en una “actitud moral” y el que su concepción pesimista del todo sea infundada. No puede ser infundada simplemente por ser “moral”, pues ello significaría que solo un “sistema” metafísico podría sustentar tal posición.<sup>364</sup>

El tratamiento que a mi juicio es más acertado a este respecto es el que Strauss ensaya en su artículo de WIPP.<sup>365</sup> Ahí muestra un asunto que debe estar claro para

---

<sup>364</sup> De la misma manera, el que su posicionamiento de base y fundamental sea “moral” implica una investigación profunda sobre el significado del hombre y su lugar; no es en modo alguno una descalificación que atienda a la “psicología” de Hobbes, como parece ya guiar aquel prólogo de Ernest Barker con el cual PPH fue publicado originalmente: *vid.* la edición de 1961 que aún conserva este prólogo.

<sup>365</sup> El título de este artículo es “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy” y vale la pena mencionar algunas de las sugerencias de Meier en este respecto. Bajo la apariencia de una mera crítica a otro autor (el libro de Raymond Polin sobre Hobbes, *vid. supra*, n239), Strauss vuelve al tema fundamental que parece haber quedado suelto en la conclusión de PPH. Hay que recordar que el título original de *The Political Philosophy of Hobbes* fue *Hobbes’ politische Wissenschaft in ihrer Genesis*. Para su traducción al inglés (este fue un libro que, no lográndose publicar en alemán en 1935, apareció por primera vez traducido “del manuscrito alemán”), Strauss parece haber pretendido titularlo *Hobbes’s political science in its development*, como atestigua una carta a Scholem del 2 de octubre de 1935 (GS3, 716). Al final, Strauss optó por titular su trabajo *Hobbes’s Political Philosophy: Its Basis and its Genesis*, título con el que también aparecería en la publicación alemana de 1965. Este título final hace referencia a una base (o “fundamento” en la traducción al español) que constituye el problema central del pensamiento hobbesiano: su presuposición fundamental o su comprensión fundamental sobre la cual el resto del sistema político puede erigirse. En el Prefacio, Strauss alude al hecho de que esta “base”, si se quiere tomar con seriedad a Hobbes, no es la ciencia natural. “Mostrar esto es el objetivo específico del presente estudio”, PPH, [12]. Pero como recién señalamos, Strauss concluye el mismo libro afirmando que “El fundamento tiene que ser otra concepción de la naturaleza. La elaboración de su concepción de la naturaleza, que se relaciona con su naturalismo pero de ningún modo es idéntica a él, es la tarea más urgente para un análisis exacto de la filosofía política de Hobbes”, 170 [228]. Inmediatamente Strauss asocia de nuevo la base o fundamento con la actitud moral hobbesiana que da existencia y unidad a toda su filosofía. El nudo entre base, comprensión de la naturaleza y actitud moral es dejado por Strauss precisamente como un nudo difícilísimo de soltar.

Como señala Meier (*vid.* GS3, xix-xxi), el problema sobre la base es explícitamente retomado en el artículo de WIPP: “On the Basis of...”, asunto que, por cierto, Strauss mantiene en silencio en NRH. La interpretación de Meier alude a un marco complejo donde Strauss, en última instancia, asocia la “base” y la “comprensión de la naturaleza” no tanto con una comprensión moral sino con el esfuerzo filosófico en deponer la religión revelada. La base es pues el afán por crear una política absolutamente independiente de la teología y, aún más, suficientemente bien cimentada como para que la teología no pudiera volver a erigirse en autoridad política. La oposición de Hobbes ante la tradición clásica, por tanto, sería una oposición *política* más que de pensamiento; la polémica contra la religión revelada, la crítica a la religión, aparece como la verdadera pre-condición del pensamiento hobbesiano. Todo este marco posibilita las sugerencias de Meier sobre considerar a Hobbes, desde la perspectiva de Strauss, como un genuino filósofo (en torno a este problema, *vid.* Meier, “Philosophie

nosotros en este punto: la doctrina política hobbesiana no es puro *esprit de géométrie*, pues parte de la experiencia humana que no admite *demonstración* “geométrica” (*De cive*, Ep. ded.). En este sentido Hobbes es un rehabilitador del “sentido común”, de la experiencia real de los hombres frente a las petulantes abstracciones metafísicas. Al mismo tiempo, sin embargo, Hobbes absolutiza su *esprit de finesse* en *esprit de géométrie*, pues la experiencia humana es penetrada hasta sus principios o axiomas más fundamentales. El Estado artificial, el Dios mortal que es el Leviatán, solo es posible a partir de principios fundamentales que, si bien no provienen del espíritu geométrico, funcionan ya como si lo fueran.

Pero si es cierto que principios como la vanidad y el miedo a la muerte violenta se enraízan en la experiencia humana, ¿por qué la misma experiencia humana halla opiniones contrarias? En primer lugar, lo hemos ya dicho, porque los hombres *no hablan como actúan*. Sin embargo, para que Hobbes pueda someter estas “vanas opiniones sobre el todo”, debe él mismo rebatirlas con una visión sobre el todo que sea adecuada a tales principios. Como se puede anticipar, “la verdadera visión del todo” no se demuestra por tal coincidencia con la doctrina política; por el contrario, es ella misma la que debe fundamentar a la otra. “Podríamos incluso aceptar que su visión del todo precede a su visión del hombre y de las cosas humanas de acuerdo al orden necesario de la filosofía” (WIPP, 181 [245]). Con esta sugerencia vemos los pasadizos entre un nivel y otro con mayor nitidez de la que el propio Strauss logró en PPH. La ciencia natural hobbesiana descansaría en una “actitud moral”. Esta actitud está fundamentada en la experiencia misma de las cosas humanas, en el trato y las acciones comunes de los hombres. Sin embargo, este “sentido común” se enraíza a su vez en una “visión del todo”.

La visión del todo no es, como tampoco lo era en la filosofía socrática-platónica según vimos en el primer capítulo, un “sistema acabado” de metafísica. La visión del todo en Hobbes se nutre de poetas e historiadores: “el ánimo (*mood*) generado por la verdad, el verdadero ánimo, es el miedo, el miedo experimentado por un ser expuesto a un universo que no se preocupa por él [...] El verdadero ánimo o la

---

und Geschichte”, 422-3). Aunque obedecemos aquí las indicaciones de acudir al artículo de *What is Political Philosophy?* en búsqueda del tratamiento más explícito que Strauss diera al problema de la comprensión de la moral y de la naturaleza en Hobbes, vamos a contracorriente en las expectativas de Meier. El apartado “Hobbes desde la perspectiva teológico-política” del último capítulo de esta investigación ofrece una reconsideración de la interpretación de Hobbes y de la lectura entera de la Modernidad a la luz de la propuesta de Meier.

verdadera visión puede surgir sólo después de que el hombre ha hecho un considerable esfuerzo". El que el hombre no conozca su desesperada y miserable situación se debe a la vanidad, pues no puede ser sino vanidad humana lo que nos haga creer que somos sostenidos por la mano de un soporte cósmico. La vanidad debe ser espavilada por el miedo de nuestra *verdadera* situación.<sup>366</sup> El miedo no es, sin embargo, liso o uniforme, es más bien impulso: el ser humano "se llena efectivamente de miedo, pero de un tipo de miedo que muestra la dirección a su superación: el tremendo todo que lo oprime carece de inteligencia". La radical importancia de Hobbes y su "nueva visión del hombre ante el todo" y del "sentido común" consiste en sembrar las semillas de los desarrollos más característicos de la Modernidad, desarrollos que se conciben a sí mismos como contrapuestos: rígido positivismo y laxa "value free society"; positivismo monista y filosofías idealistas de la libertad, etc.

¿Pero en qué sentido es esta visión del todo "infundada"? Strauss no es suficientemente explícito, pero podemos colegir que el carácter infundado se explica por el "olvido" o, quizás, el consciente apartarse del carácter problemático de la visión sobre el todo. Las ramificaciones modernas a partir de la doctrina hobbesiana sedimentan y obscurecen progresivamente este *problema*. La visión "pesimista" del todo, la naturaleza caótica, des-jerarquizada, "irracional", son tomadas por fundamentos claros y distintos, olvidando o intentando olvidar que no tienen más fundamento que el que atribuye el misántropo a los hombres y el misólogo a la razón. En conexión con el primer capítulo, los modernos han quedado "cegados".

Es también en este sentido como debemos recuperar y comprender la tesis straussiana sobre el "dogmatismo" hobbesiano y su presuposición de que la ciencia política es posible y necesaria. Para resolver esta cuestión sumamente oscura al interior de la obra de Strauss, Claudia Hilb recurre a un camino larguísimo que nos obliga a ir hasta el origen mismo de la filosofía "política" clásica, es decir, al Sócrates pre-aristofánico y al Sócrates pos-aristofánico.<sup>367</sup> Este acercamiento compele, a su vez, a indagar en el significado de la "filosofía política" que Strauss quiso rehabilitar y, por tanto, un examen sobre el discurso esotérico-exotérico. Tal empresa es de magnitudes inabarcables y su examinación en unas cuantas páginas daría lugar a

---

<sup>366</sup> Traiganse a cuenta, una vez más, los versos de Bacon que antes citamos (*supra*, 180n270): "El mundo es una Burbuja, y la vida del hombre / Menos que un palmo; / En su concepción miserable, desde el vientre / Así hasta la tumba...".

<sup>367</sup> Leo Strauss: *el arte de leer*, 124-40. Vid. de nuevo Meier, "Warum politische Philosophie?".

equivocos. Coincido, sin embargo, en que ese es en última instancia el sendero que los lectores de Strauss hemos de continuar, y, en ese sentido, Hilb hace bien en al menos voltear nuestras miradas hacia tales asuntos. Efectivamente Hobbes no pone en duda que la filosofía política sea posible (cree que sus intenciones no difieren de las de los “idealistas” antiguos; pero, a diferencia de ellos, él las logrará “aplicar”)<sup>368</sup> y tampoco se percata del porqué de su necesidad: asume la dogmática necesidad de “paz”, pero más allá de ella no puede contestar cuál es el fin del Estado; tampoco tiene en mente que la filosofía, siendo un *modo de vida* en tensión con la comunidad política, necesite de la “filosofía política” con fines de defensa y no de transformación –o fines pedagógicos, o, incluso, que sea parte de la obscuridad misma del todo, que no es lo mismo que llana ininteligibilidad del todo–.<sup>369</sup> Analizar cada uno de estos puntos requiere desviarse del propio Hobbes y adentrarse en prácticamente toda la obra de Strauss.

No obstante, hay a mi juicio otro salvoconducto quizás aún más propicio para comprender la ruptura moderna en el plano hobbesiano, el cual muestra también el “dogmatismo” y la “omisión” de la pregunta por la posibilidad y necesidad de la filosofía política. Pues la “filosofía política” de Strauss no remite únicamente, como a veces da a pensar Hilb, a la necesidad de “contar mentiras nobles”, sino a la íntima

---

<sup>368</sup> “considerando cuán diferente es esta doctrina de la que se practica en la mayor parte del mundo [...] y considerando cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quienes suministran el poder soberano, estoy a punto de creer que esta labor mía es tan inútil como la República de Platón. Pues también él es de la opinión que es imposible que desaparezcan los desórdenes del Estado y los cambios violentos de gobierno, hasta que los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, cuando vuelvo a considerar que la ciencia de la justicia natural es la única necesaria para los soberanos y sus ministros principales [...] y considerando que ni Platón, ni ningún otro filósofo hasta ahora ha puesto en orden y ha probado suficientemente, o de manera probable, todos los teoremas de doctrina moral por los que los hombres pueden aprender a gobernar y a obedecer, recobro cierta esperanza de que algún día este escrito mío pueda caer en manos de un soberano que lo pondere por sí mismo [...] y que [...] convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica”, *Lev.*, cap. 31. Con estas palabras Hobbes termina el *Leviatán* antes de entrar en las consideraciones teológicas de la tercera parte.

<sup>369</sup> Refiero al excelente trabajo de Leo Trotz-Liboff, «Esoteric Philosophy in Rome» (tesis doctoral, Durham, Duke University, 2024), que categoriza con suma claridad los tipos de esoterismo filosófico según su causa, motivo, contenido y método. Entre los subtipos que responden a la causa, Trotz-Liboff retoma con particular interés el esoterismo metafísico refiriéndolo a la *permanent hiddenness* de “lo fundamental”. Aunque la categorización de los tipos de esoterismo responde en buena medida a la tipología hecha por Melzer, *op. cit.*, el problema de la obscuridad u ocultamiento mismo de las cosas proviene de Seth Benardete, “Strauss on Plato”, en *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).

conexión entre los asuntos humanos y el todo. Así, en concordancia con lo expuesto en el primer capítulo, ciertos pasajes del final de PPH son de absoluta importancia.

La oposición entre la filosofía política clásica y la moderna, más precisamente entre la filosofía política platónica y la de Hobbes, reducida a principio, es que la primera se orienta por el discurso y la última rehúsa hacerlo desde el comienzo. Este rechazo surge originalmente de la captación de *la naturaleza problemática del discurso ordinario*, esto es, de las *valoraciones populares*, que pueden llamarse, con cierta justificación, valoraciones *naturales*. Esta captación lleva a Hobbes, como sucedía con Platón, en primer lugar hacia *el ideal de una ciencia política exacta*. Pero mientras Platón se retrotrae hasta la verdad oculta en las valoraciones naturales y, por tanto, no procura *enseñar algo nuevo e inédito, sino recordar (recall)* lo que es por todos conocido pero no comprendido, Hobbes, al rechazar en principio las valoraciones naturales, va más allá de ellas, avanza hacia una filosofía política *a priori*, que pertenece al futuro y es proyectada libremente. (PPH, 163 [220], las cursivas son mías)

Hobbes reprocha a Aristóteles con cierta constancia el haber partido de las opiniones vulgares de los hombres en torno a la virtud y el vicio. Para el de Malmesbury tal procedimiento no es partir de la experiencia ordinaria, sino de la mera popularidad. Platón en cambio –a juicio de Hobbes–, al darle preeminencia al conocimiento (matemático) en contraposición a la opinión, se acerca más a los propósitos genuinos de la ciencia política hobbesiana. Tanto Platón como Hobbes compartirían a esta luz un impulso que difiere del aristotélico: un ideal exacto de la ciencia política que no se restringe a sí mismo a asuntos contingentes.<sup>370</sup> Pero esto es mera apariencia: como hemos visto, es en el *logos* mismo donde Sócrates busca guía para asuntos humanos y naturales. La paradoja de la filosofía platónica es irresoluble (tanto, dice Strauss, como la situación de los cavernícolas en la imagen

---

<sup>370</sup> Cfr. las consideraciones de Strauss sobre el origen de la *ciencia* política en Aristóteles: CM, 18 [34] y la conclusión del argumento en 25 [44]: “Como Aristóteles sostenía que el arte es inferior a la ley o a la prudencia, que la prudencia es inferior a la sabiduría teórica, y que la sabiduría teórica (el conocimiento del todo, es decir, de aquello por virtud de lo cual “todas las cosas” son un todo) está disponible, pudo fundar la ciencia política como disciplina independiente entre una serie de disciplinas de modo tal de preservar para la ciencia política la perspectiva del ciudadano o del hombre de Estado, o como la forma plenamente consciente de la comprensión del “sentido común” de los asuntos políticos”. A diferencia de Aristóteles, sugiere Strauss, Platón no concedería que el conocimiento del todo “está disponible” ni que es posible “independizar” la ciencia política; la “virtud moral” se mantiene generalmente como “virtud popular” frente a la “verdadera” virtud. Como se puede anticipar, este es un problema de grandes magnitudes.



de *Rep.*), mientras la paradoja de Hobbes está destinada a perder su carácter problemático y convertirse en parte aceptada y dogmática de la opinión común. Si desde la perspectiva platónica la articulación entre las opiniones populares sobre el bien y el mal tiende un puente hacia el todo, en Hobbes su rechazo provoca el olvido del todo –pues qué es el todo sino una cuestión resuelta: naturaleza irracional y hostil ante la cual el hombre y sus derechos han de imponerse.

La idea de una “ciencia política” platónica, una ciencia que asciende de la opinión común al conocimiento de la Idea del bien, es reemplazada paulatinamente por sociología o técnica humana, y es que el bien en sí, de haberlo, constriñe, mientras el bien artificial, emancipado ya de sus ataduras, no puede ser sino progreso. El ejemplo que utiliza Strauss, aunque es en primera instancia injustificado –su libro no brinda suficientes elementos para sostenerlo–, es sin embargo clarificador. Hobbes niega sistemáticamente la virtud del coraje (hija de la vanidad, es irracional). Platón ciertamente tampoco la venera (es virtud de timócratas), pero eso no lo hace negarla, pues la opinión popular (o “sentido común” entendido laxamente) revela que el coraje es efectivamente una virtud venerable.<sup>371</sup> El desdén de Hobbes por el discurso (*speech, logos*) le permite desdeñar a su vez las valoraciones “naturales” que contradigan las virtudes necesarias para la formación del Estado. Su extremo escepticismo ante el lenguaje natural conduce eventualmente a su contrario: la absolutización de aquello que parece más natural. “la negación de la valentía conduce a la controvertida posición sobre la valentía que se hace cada vez más aguda en el trayecto que va de Rousseau hacia Nietzsche pasando por Hegel, y es completada con la reabsorción de la sabiduría por la valentía, en la perspectiva de que no es el ideal el objeto de sabiduría, sino la peligrosa empresa de la voluntad” (165 [222]).<sup>372</sup>

En términos generales, la crítica de Strauss puede concretarse diciendo que la Modernidad, en su afán polémico contra el “idealismo” antiguo, termina por ser un idealismo carente de “ideas” (de problemas).<sup>373</sup> Su absolutización de un lado u otro,

---

<sup>371</sup> Cfr. Davis, *op. cit.*, quien, comentando a Benardete, ahonda en la diferencia de la *República* de Platón entre *thymos* y *thymoeides*.

<sup>372</sup> Cfr. la denuncia de la “probidad” o *Redlichkeit* en el prólogo de Strauss a SCR: “Not only was Biblical morality as veracity or intellectual probity at work in the destruction of Biblical theology and Biblical morality; not only is it at work in the questioning of that very probity, of ‘our virtue, which alone has remained to us’; Biblical morality will remain at work in the morality of the Overman.”

<sup>373</sup> Hay que recordar que, según la interpretación de Strauss, las “ideas” platónicas no son sino “los problemas fundamentales y permanentes”, WIPP, 39 [51].

su deseo de transformación política, su pesimismo y progresismo ante el todo son consecuencias del rechazo socrático a atender el *logos* del discurso, que es mera convención naturalizada cuando se olvida del debido ascenso, y convención absoluta si se le cercena del todo. Cuando Claudia Hilb traduce la “actitud moral” hobbesiana en sus propios términos, habla sobre una “visión de la vida humana de carácter intuitivo e incuestionado”.<sup>374</sup> Me parece que con ello da en el blanco: la intuición de la ininteligibilidad del todo es parte de la experiencia socrática tanto como la intuición o experiencia de la inteligibilidad articulada desde el discurso. En el caso moderno inaugurado por Hobbes, la intuición es cerrada ante todo cuestionamiento; se ha decidido, a partir de una intuición, el destino político y filosófico del hombre.

---

<sup>374</sup> Leo Strauss: *el arte de leer*, 172.

---

CAPÍTULO TERCERO.  
EL “PROBLEMA” DE MAQUIAVELO

“¿En qué, en qué –pensaba– era mi idea más estúpida que otras ideas y teorías que ruedan y chocan unas con otras por el mundo, y así lo harán mientras el mundo exista? No hay más que mirar la cosa con ojos enteramente independientes, amplios y libres de la influencia cotidiana, para que mi idea no parezca ya tan...absurda. ¡Oh, espíritus sedicentes libres de prejuicios! ¿Por qué os detenéis a mitad del camino?”

“¿Por qué les parece tan monstruoso mi acto? –decía él para sus adentros–. ¿Porque fue...criminal? ¿Qué significa vuestra criminalidad? Mi conciencia está tranquila. Ciertamente que se consumó un crimen de pena capital; cierto que se infringió la letra de la ley y se derramó sangre; bueno, pues tomad mi cabeza por la letra de la ley..., ¡y basta! Ciertamente que, en tal caso, incluso muchos bienhechores de la Humanidad que no recibieron en herencia el poder, sino que lo conquistaron, habrían merecido ser enviados al suplicio desde sus primeros pasos. Pero esos individuos siguieron adelante y luego *tuvieron razón*, mientras que yo no resistí y, por tanto, no tenía derecho a dar ese paso.”

DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo*

El vínculo entre el pensamiento de Hobbes y el de Maquiavelo no es asunto evidente. Strauss los hace, sin embargo, pertenecer a “la primera ola” de la Modernidad y pretende que sobre la ruptura de uno se hace posible la del otro. Una división de carácter teórico-práctico no resulta tampoco de mayor ayuda, pues si se dijera que la empresa llevada a cabo por Hobbes es una sistematización legal-política de los fundamentos de la ciencia política moderna –o bien, una aplicación o conversión de la efervescente ciencia natural moderna en los asuntos humanos–, mientras que el proyecto maquiavélico se limita a una apreciación, una especie de actitud de menor articulación teórica sobre la acción política y las necesidades que tiene un *stato* para conservarse, destruiríamos todo lo valioso que Strauss deja relucir en su interpretación de ambos autores. Detrás del fuerte sistema teórico-científico de Hobbes hallábamos una actitud moral y una apreciación no teórica sobre los asuntos humanos –idea que atribuimos a Maquiavelo–; y detrás del estrecho horizonte político de la obra del florentino encontraremos, poco a poco, profundas reflexiones sobre la naturaleza de las cosas humanas y no humanas.

Las premisas “teóricas” de Hobbes, como ya ha sido mostrado en extensión, más que andar en los aires del conocimiento puro se enraízan en convicciones y argumentos morales y prácticos. Encontraremos de la misma manera que Maquiavelo no es un pensador “estrechamente político” (*vid.* TOM, 19 [21-2]) o, como diría Guthrie de Jenofonte, un militar pedestre de escasas capacidades para las profundidades de la filosofía.<sup>375</sup> Maquiavelo es de hecho, como citábamos ya, el “gran Colón” que descubrió aquel continente de cuyas tierras Hobbes nutrió y erigió la *primera* ciencia política (NRH, 177 [218]). Las tierras maquiavélicas comprenden por tanto problemas fundamentales sobre el ser humano y el todo en que se inscribe; son en efecto las tierras fértiles y llenas de modernas esperanzas.

La dificultad radicó para Strauss, también lo señalamos, en haberse rendido ante las explícitas y victoriosas proclamaciones hobbesianas al tiempo que ignoraba la cautelosa reticencia de Maquiavelo.<sup>376</sup> Como abordaremos en lo siguiente, el florentino recibirá en la lectura de Strauss la primacía en la ruptura moderna: no solo en términos secamente históricos, a saber, haber ya pensado y declarado las premisas nucleares que Hobbes distribuiría a su nombre, sino en haber dado cuenta *profunda* y no *dogmáticamente* de la necesidad de “nuevos modos y órdenes” que impulsaran a un *rompimiento radical* con la tradición clásica y cristiana.<sup>377</sup> El dogmatismo atribuido a Hobbes –sobre todo en términos de obscurecimiento político por medio de la ciencia natural– no será esgrimido contra Machiavelli sino después de una prolija examinación de sus intenciones y enseñanzas, y no, por cierto, sin incurrir en ambigüedades y contradicciones sobre el carácter “filosófico” de Maquiavelo.

Antes de adentrarme en la “selva oscura” de Strauss-Maquiavelo es conveniente detenernos en el engarce de los dos pensadores representativos de la primera ola.

---

<sup>375</sup> *Op. cit.*, 322. Cfr. la idea de Maquiavelo como un hombre “confundido” y su pensamiento como el de la precariedad de una “época de tránsito”: José Villacañas, “Excepcionalidad y modernidad: *principe nuovo* y *vivere político*”, en Roberto Aramayo y José Villacañas, eds., *La herencia de Maquiavelo* (Madrid: FCE, 1999).

<sup>376</sup> Prólogo americano a PPH. Cfr. Leo Strauss, “Lecture on Machiavelli’s *The Prince* and the *Discourses*, St. John’s College, September 1972”, en Rasoul Namazi, “Leo Strauss on Machiavelli’s the *Prince* and the *Discourses*: A Recently Discovered Lecture”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 43, n.º 3 (2017), 445.

<sup>377</sup> Cfr. Harvey Mansfield, “Machiavelli and the Discovery of Fact”, en Minkov y Trout, eds. *Mastery of Nature*, 27. O como lo mienta Strauss en TMP: “Pero Maquiavelo no fue ni un mero practicante del arte político ni estaba en modo alguno interesado en la depreciación del poder temporal. El suyo es el primer ataque filosófico a la filosofía política clásica”, 94.

Los libros que Strauss dedicó a cada uno son sustancial y formalmente distintos: a diferencia del estilo resuelto de PPH, *Thoughts on Machiavelli* es intencionalmente enredado. Esto se debe, en parte, al autor mismo a quien en cada caso se semblantea y, en parte, a la obscuridad quizás deliberada con la que Strauss entretejería sus propias observaciones y las de Maquiavelo.<sup>378</sup> El puente entre ambos pensadores no es planteado exhaustivamente por Strauss, si bien ello no obsta para que algunas de sus pistas puedan ofrecércenos ahora como introducción.

Entre las primeras indicaciones para atender esta relación encontraremos los títulos y temáticas que cada uno desarrolló: mientras Hobbes dedicaría un tratado al ciudadano (*De cive*), Maquiavelo escribió un “opúsculo” sobre *El príncipe*.<sup>379</sup> El tema principal de Hobbes es el ciudadano, sus derechos y su origen en la sociedad civil. Bien podría decirse que el *Leviatán* trata en realidad al monarca o príncipe, pero estrictamente Hobbes lo articula desde la perspectiva de su *derecho* en tanto monarca

---

<sup>378</sup> “si uno se sienta y lo lee [TOM] como quien lee un tratado, su contenido permanece guardado bajo siete sellos; nos provee de algunas generalizaciones áridas que tienen aspecto de oasis en un desierto de arena. Pero el libro es en realidad un modo de vida, una especie de caja de herramientas de filosofía”. Allan Bloom, “Leo Strauss: september 20, 1899 – october 18, 1973”. *Political Theory* 2, n.º 4, 390. Citado en Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer*, 315n2.

<sup>379</sup> De forma similar a nuestro modo de citar a Hobbes (*supra*, n206), para Maquiavelo utilizaré: *Tutte le opere*, ed. Mario Martelli (Florence: Sansoni, 1971) y las traducciones al español serán señaladas entre corchetes en cada caso. En la mayor parte de sus obras bastará con referenciar Libro y Capítulo; en aquellas otras cuyo orden no permita tal precisión, se indicará paginación original y entre corchetes paginación de la traducción. No sigo en este caso la edición que Strauss utiliza para TOM.

A partir de este punto, siguiendo la minuciosidad con la que Meier (*Politische Philosophie*) analiza la estructura de TOM, citaré *Thoughts on Machiavelli* por capítulo (I, II, III, IV) y número de párrafo (§) en lugar de indicar el número de página. La lectura de Meier tiene como base textual el manuscrito de TOM en el cual Strauss numeró párrafo por párrafo al interior de cada capítulo y escribió encabezados para cada uno de ellos. Esto prueba, por decir lo mínimo, que Strauss articuló su libro sesudamente y que el orden de sus *pensamientos* deja poco lugar al azar. Estas notas al manuscrito fueron publicados por Meier en la traducción al inglés de *Politische Philosophie*: “Appendix: Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*: The Headings”, en *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, trad. Robert Berman (Chicago: The University of Chicago Press, 2017). El libro mismo que TOM llegó a ser proviene de una segunda serie de conferencias (Walgreen Lectures) que Strauss impartió en la Universidad de Chicago en 1953 (no deben confundirse con la primera serie de conferencias –también Walgreen Lectures– que tuvieron lugar en 1949 y de las que surgió NRH), cuyo texto mecanografiado fue editado y publicado como TMP. Un estudio comparado del orden de TMP y de TOM (junto con los encabezados publicados por Meier) resta algo de credibilidad a una división tajante entre el problema de la intención y de la enseñanza, y apunta más bien a una frontera o línea que se traza y vuelve a difuminar cada tanto.

Sobre el “opúsculo”, *vid.* Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori, 10 de diciembre de 1513, *Lettere [Epistolario 1512-1527]*, trad. Stella Mastrangelo (Ciudad de México: FCE, 2016)].

erigido por la cesión de derechos, es decir, desde un plano perfectamente teórico.<sup>380</sup> En otras palabras, Hobbes no da consejos sobre el gobierno al monarca, sino una estructura sobre su legitimación teórica. Maquiavelo en cambio dedica su opúsculo al príncipe, específicamente a un príncipe que pudiera liberar Italia, Lorenzo II de Médici. Maquiavelo se atreve incluso a “reglamentar” el modo de *acción* del príncipe mostrando la necesidad de comportarse de uno u otro modo según se requiera.<sup>381</sup> La inmoralidad de las sugerencias maquiavélicas se contrasta con la aparente neutralidad científica de Hobbes. Pero no es del todo apariencia: “ciertamente Hobbes tomó la justicia con mucha mayor seriedad que Maquiavelo”.<sup>382</sup>

La mayor seriedad de Hobbes frente a Maquiavelo no significa que este no pensara con profundidad la justicia; por el contrario, seriedad significa aquí cierta honestidad y *plain-spokenness*, es decir, para Strauss, el dar por sentado los requerimientos de la justicia.<sup>383</sup> Hobbes es un caballero inglés. Maquiavelo un tipo que pasa las tardes apostando y gritando obscenidades con hosteros, carniceros y panaderos. Mientras Hobbes aborda al ciudadano y al monarca desde la perspectiva de la ley y lo legal o legítimo, Maquiavelo parece plantearse el problema en términos

---

<sup>380</sup> Se trata así del primer planteamiento sobre la *legitimación*, en términos más legales que morales, del príncipe. La legitimación tiene ya un sesgo popular (es legítimo porque *todos* cedieron sus derechos). Aunque no hay “legitimación” como tal en Maquiavelo, sí hay la creación de la base misma del sesgo popular, según argumenta Strauss y según iremos interpretando a lo largo de este capítulo.

<sup>381</sup> “Ni es mi deseo que se considere presunción el que un hombre de baja e ínfima condición se atreva a discurrir y reglar el gobierno de los príncipes”, *Il Principe*, Ep. ded. [*El príncipe*, trad. Antonio Hermosa, en *Maquiavelo, op. cit.*]. Sigo generalmente las traducciones citadas, si bien con pequeñas modificaciones.

<sup>382</sup> Strauss, WIPP, 48 [63].

<sup>383</sup> Se puede decir también: la mayor “seriedad” de Hobbes es seriedad moral y no de pensamiento. “Cuando Strauss habla de la franqueza casi infantil de Hobbes, nos prepara, junto con la conexión con la falta de prudencia y la iconoclastia que le atribuye, para el proyecto de ilustración o propaganda de Hobbes, del cual el discurso trata más adelante”, Meier, “Philosophie und Geschichte”, 421 (Meier comenta la apertura del tratamiento de Hobbes en NRH, pero refiere esta descripción a la mirada histórica, en oposición a la mirada filosófica presentada en “On the Basis...”, WIPP). Por otra parte, Machiavelli parece no otorgarle tal seriedad a la justicia debido a su profunda, aunque velada, crítica a la moralidad (véase también: “análisis destructivo de la conciencia”), religión y, en consecuencia, orden del mundo: “Se nos conduce a preguntar qué pensó Maquiavelo sobre el estatus de la conciencia: ¿pertenece a la constitución natural del hombre o a la constitución natural de hombres de cierto tipo o es obra de sociedad, si no es que de sociedades de cierto tipo? ¿En vista a qué decide la conciencia qué debe hacer un hombre?”, Strauss, TOM, IV, §15. *Vid.* también, en torno a la necesidad natural de pecar, IV, §13. Cfr. Meier, *Politische Philosophie*, 84, 88-9.

de poder, gloria y astucia.<sup>384</sup> Es cierto que para Hobbes la rapacidad del hombre obliga a que el “bueno” sea rapaz a su vez si no quiere ser buen muerto, pero esta condición no es siquiera un “vicio” sino un “derecho” (*vid. supra*, 181). Maquiavelo no se esfuerza por atenuar su posición: mantiene al vicio como vicio y sin embargo lo inculca: frente a la Ep. ded. de *De Cive*, encontramos la famosa sentencia del cap. 15 de *El príncipe*: “y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son”. No se trata aquí de la deducción de un derecho natural (a la que se ve casi obligado el caballero Hobbes), sino del uso prudente y serpentino del vicio y la virtud según el caso.

Tanto Maquiavelo como Hobbes se oponen con radicalidad a la vida contemplativa. Popularmente, esta significaba en aquellos tiempos –y también en los nuestros– la vida ascética del monje enclaustrado. Hobbes rechaza el *summum bonum* (la felicidad, la beatitud, la contemplación) en pos de un *summum malum*, la muerte violenta. Es el trabajo de la ciencia política el que habrá de salvarnos y apaciguarnos ante el más terrible de los males, pero para ello habremos de renunciar primero a las grandes nociones sobre lo bueno, lo justo, la verdad e incluso lo bello. En el caso de Maquiavelo, el rechazo de la vida contemplativa es igual de vehemente, si bien su censura es más parecida a la clásica: no los débiles monjes, filósofos antiguos ni humanistas,<sup>385</sup> sino hombres del talante de Ciro, Aníbal, Valerio, Borgia o Alejandro VI representan la vida más digna. Ambos atacan la

---

<sup>384</sup> “La ley natural pública representa una de las dos formas típicamente modernas de filosofía política –la otra es la ‘política’ en el sentido maquiavélico de ‘razón de estado’. Ambas se distinguen de la filosofía política clásica de manera fundamental. A pesar de su mutua oposición, ambas están motivadas por el mismo espíritu. Su origen es la preocupación por un orden de la sociedad correcto o saludable cuya realización sea probable, si no cierta, o [que] no dependa del azar. [...] La escuela de la ‘razón de estado’ reemplazó al ‘mejor régimen’ por el ‘gobierno eficiente’. La escuela de la ‘ley natural pública’ reemplazó al ‘mejor régimen’ por el ‘gobierno legítimo’”. Strauss, NRH, 190-1 [229-30]. En español se ha gestado la diferenciación entre “maquiavélico” y “maquiaveliano” –algo así como la diferencia entre “marxista” y “marxiano”–, mientras en inglés no hay alternativa al más neutro “Machiavellian”. Las reflexiones de Strauss en su introducción a TOM nos revelan ya que el modo apropiado de acercarnos a Maquiavelo es el modo popular o incluso “superficial”, es decir, el modo “maquiavélico” y no el más científico “maquiaveliano”. Mientras Gutiérrez entiende y respeta este matiz en su trad. de TOM, Nasetto la diluye en NRH y Rodríguez en OT. Cuando se trate de la obra de Strauss –o de autores que siguen su línea– me valdré (o modificaré la trad. citada) del término “maquiavélico”. Sobre Maquiavelo como “maestro del mal”, un “malvado” o “diablo”, la frase que me parece más sugerente (y contemporánea al florentino) es la que Vecchio y Colen refieren en su intro. a Strauss, TMP, 46n12, a saber, que Machiavelli escribió *El príncipe* “con los propios dedos del diablo”, acusación del Cardenal Reginald Pole en 1539.

<sup>385</sup> “*Tertium*, i.e., humanism, *non datur*”. Strauss, TOM, II, §21.



comprensión premoderna de la jerarquía de los modos de vida, y sin embargo es obscuro que lo hagan desde la misma base o con las mismas intenciones. No es nada claro cuál es el mejor modo de vida hobbesiano: ¿el del pequeño burgués? ¿quizás el del científico sustentado en la sociedad burguesa que bien puede pasar sus horas traduciendo a Homero o estudiando el flujo sanguíneo?

En cualquier caso, sí es claro cuál no es para Hobbes un modo de vida digno: el de la gloria y el del guerrero. Los grandes ejemplos humanos de Maquiavelo son precisamente los que Hobbes detesta.<sup>386</sup> La “grandeza” tan admirada de los antiguos no es más que anárquica vanagloria: los lobos dicen luchar por la libertad contra los lobos. Mientras Maquiavelo propulsa los más altos honores y la más ardiente gloria a la que pueden aspirar los seres humanos, Hobbes neutraliza la vanidad a través del miedo. Pero en lugar de tratarse esta de una diferencia sustancial, *parece* tratarse de una diferencia de grado. Ambos rechazan la vida contemplativa porque han abandonado el orden, fuera nítido o no, en el cual se comprendió la vida humana, sus más altas posibilidades y sus más férreas limitaciones. No obstante, en el cambio de grado hay también cambio de sustancia: Hobbes pierde u omite la pregunta por el mejor modo de vida o simplemente la da por descontado;<sup>387</sup> Maquiavelo la enfrenta con vigor.<sup>388</sup>

De forma parecida hemos de entender que Hobbes se presente a sí mismo como innovador mientras Maquiavelo lo haga como restaurador. La lectura de Strauss es magistral en este aspecto: *El príncipe* tiene la forma de un tratado tradicional o conservador: no lo introduce afirmando innovar cosa alguna, los títulos de sus capítulos son escritos en latín y aparenta ser un “espejo de príncipes”, género que carecería de revolucionarias enseñanzas. Comienza pues desde lo ortodoxo y nos conduce hasta el heterodoxo clímax de los capítulos 15 y 17, retomando a continuación su carácter tradicional y obscurecimiento con el que cierra el capítulo 26 en su llamada a la liberación de Italia cobijada por los patrióticos versos de

---

<sup>386</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez (Madrid: Alianza, 2012), §28.

<sup>387</sup> Sobre el *Versäumnis* hobbesiano, *vid. supra*, n158; n293.

<sup>388</sup> De ahí que Strauss sugiera que el ataque a la vida contemplativa –entendida como la vida del monje– “no signifique que [Maquiavelo] no era a su propia manera un hombre contemplativo”. Recomienda Strauss también acercarnos al retrato hecho por Cristofano Dell’Altissimo di Papi, donde Maquiavelo aparece más como un monje que como el hombre de la mustia sonrisa. “Lecture on Machiavelli’s...”, 443.

Petrarca. *El príncipe* expresa una nueva e inédita enseñanza bajo los ropajes de un “tratado” tradicional (TOM, II, §1-§4, §8)

En cuanto a los *Discursos*, ya desde el inicio Maquiavelo muestra su doble enseñanza y doble presentación.<sup>389</sup> En el prólogo al Libro I afirma estar dominado por el deseo de ejecutar aquello que juzga de “común beneficio”. Para ello entrará por una vía que no ha sido pisada (*trita*) por ninguno. La empresa del florentino es absolutamente novedosa. Pero inmediatamente refiere su novedad a una restauración. Maquiavelo plantea someramente la querella entre antiguos y modernos: se maravilla y se duele de que los modernos admiren a los antiguos sin imitarlos, pues “apenas queda rastro de la antigua virtud”. Es decir, admiran a los antiguos y se valen de sus “preceptos” sin poseer o imitar la virtud de donde proceden los preceptos. En cuanto a los asuntos de mayor importancia, el orden de los Estados, el gobierno y la guerra, los modernos no entienden nada de la Antigüedad. Esto se debe, dice Maquiavelo, “no tanto [a] la *delibilidad* producida por los vicios de nuestra *actual religión*, ni de los males que el *ocio orgulloso* ha ocasionado a muchas naciones y ciudades *cristianas*, como de *no tener perfecto conocimiento de la historia* o de no comprender, al leerla, su verdadero sentido ni el espíritu de sus enseñanzas” (las cursivas son mías).

El camino no hollado por nadie es entonces el camino de los antiguos. No es sorpresa que Machiavelli no se nos ofrezca a primera vista como fundador de algo nuevo. Sin embargo, para tomar un peligroso atajo, podemos mirar ahora el proemio al Libro II. Ahí Maquiavelo rompe definitivamente con el respeto a la autoridad antigua o a toda autoridad *simpliciter* (incluyendo, por cierto, su autoridad cuasi-bíblica, Tito Livio). Los hombres siempre alaban los tiempos antiguos y no siempre lo hacen con razón. Las opiniones erróneas que de tal alabanza surgen se deben a dos causas: que no se conoce verdaderamente los sucesos antiguos (los historiadores ensalzan en demasía a los victoriosos) y que los sucesos antiguos no provocan odio, producto del temor o la envidia. Los tiempos presentes, en especial los tiempos decadentes, espueñan en nosotros el odio a lo moderno e impulsan el amor a lo pasado. De ahí pues que se juzgue a los “tiempos actuales muy inferiores a los antiguos, aunque en verdad merezcan los presentes mayor elogio y fama que los pasados”.

---

<sup>389</sup> *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* [*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. Luis Navarro, en *Maquiavelo*].

El contraste entre ambos proemios es evidente. No pretendo ahora examinar la minuciosa lectura de Strauss en la que interpreta las razones de este movimiento ascendente: comenzar con lo que es más cercano para nosotros para conducirnos paulatinamente al rompimiento con lo moral y sagrado. Baste simplemente notar que los *Discursos*, a pesar de arrancar con novedades, se envuelven al mismo tiempo de los mantos de la tradicionalidad para despojarse de ellos de nuevo una vez que sus lectores están preparados. El Maquiavelo restaurador que emula la virtud antigua, es apenas la contracara del Maquiavelo que funda “nuevos modos y órdenes”.<sup>390</sup> El proemio al Libro I que recién citamos comienza afirmando: “Aunque por la natural envidia de los hombres haya sido siempre tan peligroso descubrir nuevos modos y órdenes como mares y tierras desconocidos...”.<sup>391</sup> Con ello recordaremos los “nuevos príncipes” que Machiavelli trata en el cap. 6 de *El príncipe*: “nada hay más difícil de tratar, ni más incierto de conseguir, ni más peligroso de afrontar, que aprestarse a introducir nuevos órdenes”, así como el capítulo conclusivo de su opúsculo, donde, velado por el elogio no tanto a Lorenzo como a su casa y el contexto militar, dice: “la virtud militar parece haberse extinguido en ella [Italia], esto se debe a que los antiguos órdenes ya no servían, y nadie ha habido que supiera dar con otros nuevos. Y eso que nada hay que dé tanto honor a un hombre nuevo que irrumpe cuanto las nuevas leyes y los nuevos órdenes descubiertos por él”. Sin embargo, en los *Discursos*, presuntamente más abiertos o más explícitos desde el inicio sobre su vía no pisada por nadie, Maquiavelo dice excluir únicamente un tema de su obra: “Cuán peligroso sería hacerse jefe de una cosa nueva que interesa a muchos, y cuán difícil sería tratarla, conducirla y, conducida, mantenerla, sería materia larga y ardua de discurrir; pero, reservándola para sitio más conveniente, hablaré únicamente del riesgo a que se exponen los

---

<sup>390</sup> “Maquiavelo usa conscientemente a Livio para sus fines no-líricos. Deliberadamente transforma la clase gobernante romana tal como fue en una clase gobernante tal como, según él, debía haber sido; hace a la clase gobernante romana ‘mejor’ de lo que fue; transforma a un grupo cuyos mejores miembros eran hombres de sobresaliente virtud y piedad en un grupo cuyos mejores miembros, perfectamente libres de todos los prejuicios vulgares, se guiaban exclusivamente por la prudencia maquiavélica que servía al insaciable deseo de eterna gloria en este mundo”. Strauss, TOM, III, §33. Como también descubre Strauss, la palabra con la que Maquiavelo abre su Ep. ded. de *El príncipe* es “*Sogliono*”: “suelen”, “acostumbran” o “es costumbre”, mientras la de los *Discursos* es un arrojado “*Io*”.

<sup>391</sup> Cfr. la “calumnia y envidia de muchos” a la que alude Sócrates en su defensa. Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, trad. J. Calonge, E. Lledó, y C. García, vol. 1 (Madrid: Gredos, 2008), 28a.

ciudadanos que aconsejan a un príncipe...”.<sup>392</sup> Hacerse a la cabeza de nuevos órdenes es efectivamente tratado por Maquiavelo en el cap. 6 de *El príncipe* recién citado, si bien tampoco hasta sus últimas consecuencias. La conclusión de este opúsculo guarda completo silencio sobre qué acciones tendría que emprender Lorenzo o el príncipe en cuestión para liberar Italia, sus dificultades, sus peligros y, sobre todo, las inmoralidades o atrocidades en las que habría de incurrir (cfr. Strauss, TMP, 74-5). Debemos pensar, pues, que es el propio Maquiavelo el originador, innovador o introductor de nuevos modos y órdenes, y que estos han sido tratados internamente en sus dos más grandes obras.

Todo ello parece una vez más contrariar la autopresentación hobbesiana de la primera ciencia política genuina. La tesis de Strauss, como ya hemos sugerido, es que Hobbes se mueve en un plano abierto por Maquiavelo.<sup>393</sup> En cierto modo esto resuelve una difícil cuestión: sobre si ante diferencias tan grandes resulta siquiera valiosa su comparación, es decir, si no pertenecen acaso a situaciones y compromisos distintos. A diferencia del maestro Bacon, la obra de Hobbes que hemos revisado no contiene una sola mención de Maquiavelo. El propio Strauss, advirtiendo no haber transitado por *toda* la obra hobbesiana en busca de referencias a Machiavelli, llega a la conclusión de su irrelevancia: “era una regla general de la política no mencionar el nombre de Maquiavelo”.<sup>394</sup> En cualquier caso, la “moderación” maquiavélica<sup>395</sup> es

---

<sup>392</sup> III, 35. En este caso me alejo bastante de la traducción de Navarro.

<sup>393</sup> “Fue la dificultad implicada en la sustitución de la virtud moral por la virtud meramente política, o la dificultad implicada en la admiración de Maquiavelo hacia las políticas lupinas de la Roma republicana, lo que indujo a Hobbes a intentar la restauración de los principios morales de la política, esto es, de la ley natural, sobre el plano del ‘realismo’ de Maquiavelo”. Strauss, NRH, 179 [219].

<sup>394</sup> “Lecture on Machiavelli’s...”, 455. *Vid.* 440.

<sup>395</sup> Tal moderación habrá de ser matizada y examinada en su momento. Pues es el mismo Strauss quien afirma que “El abandono del ideal contemplativo lleva a un cambio radical en el carácter de la sabiduría: la sabiduría maquiavélica no va forzosamente ligada con la moderación. [La distinción entre las doctrinas que son peligrosas y las doctrinas que no lo son pierde su significado]. *Maquiavelo separa sabiduría y moderación*. La razón última por la que el *Hierón* se aproxima tanto a *El príncipe* es que en el *Hierón* Jenofonte experimenta con un tipo de sabiduría que está relativamente cercana a una sabiduría divorciada de la moderación”. Strauss, OT, 184-5 [228]. Las cursivas, excepto en los títulos, son mías. La frase entre corchetes no aparece en la edición de OT ni en la reimpresión de la “Restatement” en WIPP; probablemente pertenezca a la primera edición francesa, y es, por cierto, altamente significativa su omisión. *Vid.* mi nota al pie 447 en *El problema de la teoría y la praxis*.

La separación o no-separación de la sabiduría de la moderación alude inmediatamente a Sócrates: “Sócrates sí se preocupó por la naturaleza de todas las cosas y en esa medida él también estaba loco; pero su locura era al mismo tiempo sobriedad: no separó la sabiduría de la moderación (III.9.4)”.

perdida por Hobbes, y no, como iremos hilvanando en esta sección, por haber demostrado que la reticencia fuera innecesaria, sino precisamente por sustentar la “honestidad” en una ciencia dogmáticamente demostrativa.

Refiero ahora a algunos puntos que quizás resulten obvios para el lector en torno a los aspectos por los cuales Maquiavelo gana su lugar como disruptor original frente al pensamiento antiguo. Si comparáramos los extremos, encontraríamos que las sugerencias socráticas del *Gorgias* sobre la vida justa e injusta son absolutamente contrarias a la comprensión política maquiavélica. No solo no es mejor sufrir injusticia que cometerla,<sup>396</sup> sino que cometer injusticia es una *necesidad* de la vida política. El hombre virtuoso es, en efecto, no quien no comete injusticia, quien es bueno, arrojado, prudente y honesto, sino quien sabe valerse del vicio y la virtud según sea requerido.<sup>397</sup> El respeto y la alabanza clásica a la bondad y virtud son desmantelados abiertamente y con gozo por el florentino. Ello no lo hace un personaje similar a Calicles o a Trasímaco, quienes parecen exhortar a los individuos fuertes a sacar provecho de sus tendencias tiránicas (si bien es cierto que Maquiavelo, sobre todo el Maquiavelo de *El príncipe*, puede ser así leído); en realidad la cruda exposición maquiavélica sobre la naturaleza humana es solo el primer paso, un paso de reconocimiento, que impulsa a crear modos y órdenes nuevos que

---

Strauss, XS, 7. La referencia “III.9.4” es a la *Memorabilia* de Jenofonte. Sobre el anchísimo problema de la moderación maquiavélica tendremos tiempo de detenernos, pero quisiera referir ya a la interpretación “ortodoxa” de Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer*, 43 ss.: el despojo de la moderación es equivalente al olvido de Sócrates de los últimos párrafos de TOM, y este, en buena medida, al olvido de la necesidad de la doctrina exotérica (como parece apuntar la frase omitida de Strauss que recién señalábamos: la diferenciación entre doctrina peligrosa y no peligrosa), lo cual lleva finalmente al olvido de la tensión entre filósofo y ciudad y, aún más lejos, al olvido de la tensión entre Jerusalén y Atenas. Por otra parte, la interpretación “heterodoxa” de Minkov (y de Meier, como se verá): la “inmunidad” de Maquiavelo ante la felicidad socrática funciona en el mismo sentido que su inmunidad ante El Llamado (de la conciencia, de la moral, de Dios); su profundo conocimiento de las limitaciones humanas, de su necesaria imperfección, su combinación de la gravedad y ligereza, todo ello apunta a que “Maquiavelo no separó la sabiduría de la moderación”. Minkov, *Leo Strauss on Science*, 150.

<sup>396</sup> Platón, *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. 2, 469b, 474c-d.

<sup>397</sup> “es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla y que se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en privado y en público”, Platón, *Gorg.* 527b. Cfr. con la totalidad del cap. 17 de *El príncipe*. Por mostrar apenas un extracto: “un príncipe no tiene por qué poseer todas las propiedades [virtudes] antedichas, pero sí es del todo necesario que parezca poseerlas. Más aún, hasta me atrevo a decir que, si las tuviera y observara siempre, le serán perjudiciales, mientras que si aparenta tenerlas le son útiles; por ejemplo, parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo; pero con el ánimo predispuesto a que, en caso de necesidad, puedas y sepas convertirte en lo contrario”.

brinden una estructura estable al Estado. En pocas palabras, Maquiavelo se deshace de los órdenes pre-modernos con la idea de fundar un Estado resistente, dinámico y funcional en el marco de las feroces pasiones humanas.

Si lo juzgamos, por otra parte, en referencia a la *finalidad* del Estado o la comunidad política, encontramos también un radical rompimiento. En primer lugar, Maquiavelo no hace uso siquiera del término “bien común” a lo largo de *El príncipe* y la idea de justicia aparece con dificultades y en circunstancias sumamente ambiguas. En una frase, el príncipe, ya sea el continuador de un principado heredado, ya sea (y especialmente) el instaurador de nuevos órdenes o el *principato nuovo*,<sup>398</sup> no ha de regirse por alguna idea “abstracta” o “imaginaria” del bien común: siempre habrá inconformes y siempre habrá dañados: el pueblo, los militares, los nobles, los amigos que participaron en la llegada al poder (*Princ.* 3). Ciertamente, si el fin es conservar el Estado, será imposible hacerlo si se tiraniza a la multitud.<sup>399</sup> Sin embargo, en ocasiones será necesario hacerlo, especialmente cuando el pueblo se ha tornado “corrupto” (*Disc.* I.17-18). Es cierto que en los *Discursos* el bien común lleva un lugar central, pero esto no es reducible a la afirmación de que *El príncipe* funciona como una sátira mientras los *Discursos* como un trabajo serio que revela el republicanismo de Maquiavelo.<sup>400</sup> El bien común de los *Discursos* muestra un rompimiento en su seno: no se trata de aquel bien clásico al que tiende la comunidad por naturaleza y según jerarquías (donde cada quien hace y recibe “lo que es suyo” o aquello que le corresponde, por ambiguo que esto sea); en realidad, Maquiavelo parte de la sociabilidad humana por *necesidad*, es decir, por defensa y no por naturaleza. La defensa rápidamente se convierte, una vez estabilizada la

---

<sup>398</sup> Cfr. el razonamiento de Mansfield sobre el cap. 23 de *Il principe* y el “*avere dato principio a uno principato nuovo*”, habiendo dado *principio* a un *principado nuovo*, del 26, frase que, dice el autor, excede evidentemente el simple “adquirir un nuevo principado”. Harvey Mansfield, *Machiavelli's Virtue* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 271.

<sup>399</sup> “Y que nadie contradiga mi opinion echando mano del consabido proverbio de que *quien se apoya en el pueblo se apoya en el barro*, pues eso es verdad solo si quien se apoya en el pueblo es un ciudadano particular, y pretenda que el pueblo lo libere cuando se halle en poder de los enemigos o de los magistrados. [...] Pero si se trata de un príncipe quien se apoya de aquel [...] y que con su ánimo y con sus instituciones *mantenga en vilo al pueblo*, jamás este le abandonará, y *podrá constatar la solidez de sus cimientos*”. Machiavelli, *Il principe*, cap. 9, excepto por las primeras, las cursivas son mías. Cfr. Catherine Zuckert, *Machiavelli's Politics* (Chicago: The University of Chicago Press, 2017), 67-8.

<sup>400</sup> La narración de la vida de Maquiavelo escrita por Benner iza una bandera parecida: Erica Benner, *Be like the fox: Machiavelli in his world* (Nueva York: W.W. Norton & Company, 2017), prólogo. Cfr. Claudia Tame, “Spinoza y Maquiavelo, el poder de la multitud”, en Tame y Huesca, *op. cit.* Cfr. Strauss, TMP, 62-3.

comunidad, en ambición o deseo de adquisición, hecho fundamental que divide toda comunidad política en “humores”: el humor de los nobles que desean oprimir y el humor de la multitud que desea no ser oprimida (*Princ.* 3, 9). No hay, por cierto, una guía que trascienda dicha pugna (sea el bien común o la justicia), para Maquiavelo el bien común deviene dinamismo institucional o, como dice Strauss, “instituciones con dientes” (WIPP, 43 [57]). Puesto que el deseo fundamental es el de adquisición (“es natural y ordinario”), parece como si Maquiavelo redujera en última instancia el problema político de los *humori* a un problema económico: la pugna consiste en hacerse de más bienes y las instituciones han de regular las ambiciones de cada humor (v.g. nobles, senado, tribunos, plebe) (cfr. *Disc.* I.37). Este, sin embargo, es solo un primer paso (y en ello Maquiavelo se distingue tanto de sus predecesores pre-modernos como de sus sucesores liberales-burgueses). Siempre habrá cierto tipo de individuos con cierto tipo de naturaleza y de ambición política que estén dispuestos a arriesgar, si no es que renunciar a, sus bienes o adquisiciones materiales en pos del “bien común”.<sup>401</sup> Maquiavelo no se engaña en este respecto: aquellos que padecen todo tipo de penas por el bien común son movidos por la gloria que acompaña la “lucha por el bien común”.<sup>402</sup> Mientras Hobbes pretendiera

---

<sup>401</sup> Así, las palabras del honorable Lincoln en su *Lyceum Address* son de una sabiduría *extremadamente* maquiavélica: “El experimento [de la “capacidad de un pueblo de gobernarse a sí mismo”] es exitoso; y miles se han ganado la inmortalidad de su nombre al conseguirlo. Pero la presa se atrapó (*the game is caught*), y creo que es cierto que con la captura terminan los placeres de la caza. Este campo de gloria se cultiva, y la cosecha ya está recogida. Pero surgirán nuevos segadores, y ellos, también, buscarán un campo. Suponer que no seguirán surgiendo entre nosotros hombres de ambición y talentos es negar lo que la historia del mundo nos ha dicho que es cierto. [...] La pregunta es entonces: ¿puede [su] satisfacción [de los ambiciosos] encontrarse apoyando y manteniendo un edificio que ha sido erigido por otros? En modo alguno. Pueden hallarse muchos grandes y buenos hombres suficientemente calificados para cualquier tarea que quieran emprender, cuya ambición no aspire a nada más allá de un asiento en el Congreso, la posición de gobernador o de presidente; *pero tales no pertenecen a la familia del león o a la tribu del águila*. ¡Qué! ¿Piensan que estas posiciones satisfarían a un Alejandro, un César o un Napoleón? ¡Nunca! El genio más elevado desprecia los caminos trillados. Busca regiones hasta ahora inexploradas. [...] niega que sea gloria suficiente servir a cualquier jefe. *Desdeña* seguir los pasos de cualquier predecesor, por ilustre que sea. Tiene sed y ardor de distinción, y, si es posible, la conseguirá, ya sea a costa de la emancipación de los esclavos, ya sea a costa de la esclavizar a los hombres libres”. Abraham Lincoln, *Lyceum Address*, 1838. Disponible en: <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/lyceum.htm>

<sup>402</sup> Este punto ha de ser tomado en cuenta para las pretensiones y móviles del propio Maquiavelo. Los *Discursos* son el producto de un “deseo” que lo domina: ejecutar lo que juzga de “común beneficio” (Prólogo al Libro I). ¿Se reduce el motivo de la obra maquiavélica a su afán por ganar gloria? ¿Y no es, en todo caso, el grado más alto de gloria fundar “nuevos modos y órdenes” sin estar

abolir u oprimir la gloria, raíz del conflicto humano (casi, entonces, como los utopianos de Moro),<sup>403</sup> Maquiavelo ve su carácter inexorable (cfr. *Disc.*, II, 2). En otras palabras, Maquiavelo mantiene la gloria como algo inherente a lo humano y reconoce, a la manera clásica, su importante rol político.<sup>404</sup> No obstante, al mismo tiempo la cercena de un “bien” al que pudiera tender: la gloria es *utilizada* como una pieza más dentro del tablero político, es decir, resulta beneficiosa si es acompañada de mecanismos institucionales que estén dirigidos, en última instancia, a salvaguardar la estabilidad y longevidad del Estado. El *fin* del Estado se vuelve por ende tautológico: sin “naturaleza”, sin “felicidad” o “amistad”, la conservación de la comunidad política deja de representar un medio hacia algo más o una realización de ciertas capacidades humanas, se vuelve un fin en sí mismo a pesar de que el ser humano no tienda naturalmente a ello. Ciertamente, la conservación y estabilidad del régimen significa, muy aproximado a la manera liberal, *seguridad* de vida, bienes, comercio, y *libertad* como no-opresión por el extranjero.

Mientras que Aristóteles sugirió que el excesivo amor propio [gloria] podía ser balanceado o por la educación que hiciera a algunos hombres moderados de manera que pudieran controlar al resto mediante leyes o satisfacerse en raros casos por el placer de la filosofía [por ejemplo, Glaucón], Maquiavelo concluyó que la propia seguridad era una preocupación más fundamental tanto para los pocos como para los muchos. *Para vivir bien, se debe primero poder vivir.*<sup>405</sup>

La última frase de Zuckert plasma con intuición la ruptura maquiavélica. Es quizás Maquiavelo el primero en poner las bases de un pensamiento que no está en

---

anclado a un régimen en particular, sino en la posición, casi podríamos decir, de “maestro de la humanidad”? ¿Acaso la obra de Machiavelli encarna el ideal de que la adquisición de la mayor gloria es paralela a la ejecución del más gran “común beneficio” o bien común?

<sup>403</sup> Vid. el final del discurso de Hythlodæus en el Libro II sobre el orgullo: Thomas More, *Utopia*, ed. George Logan, Robert Adams, y Clarence Miller (Nueva York: Cambridge University Press, 2006). Cfr. James Nendza, “Communism in Plato’s Republic and More’s Utopia” (tesis doctoral, Newton, Boston College, 1980), 326-47; Political Idealism in More’s Utopia, *Review of Politics* 46, n.º 3 (1984): 428-51; Philippe Bénéton, ed., *The Kingdom Suffereth Violence: The Machiavelli / Erasmus / More Correspondence*, trad. Paul Archambault (South Bend: St. Augustine’s Press, 2012).

<sup>404</sup> Zuckert, *Machiavelli’s Politics*, 469 ss. Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I.43.

<sup>405</sup> Zuckert, *Machiavelli’s Politics*, 275, las cursivas son mías; cfr. 258-9. El muy similar argumento de Mansfield, *Machiavelli’s Virtue*, 14, pone aún más énfasis en el hecho de que no hay distinción temporal, como si una vez resuelto el mero vivir pudiéramos ocuparnos, civilizadamente, del vivir bien. La vía clásica es inservible porque no tiene en cuenta que las duras necesidades del mero vivir siguen apareciendo continuamente en el vivir bien.



modo alguno preocupado por el “vivir bien”, sino que hace del puro vivir su centro. La crítica a “todos los escritores” (como la famosa de *Princ.* 15) corre también en la misma línea, pues es ingenuo, erróneo y dañino el andar dilucidando sobre la Idea del bien cuando los estados caen a pedazos presas de las conquistas extranjeras, del poder ocioso, débil y tibio de los Papas o la Iglesia. En *este* respecto, la experiencia de Maquiavelo y de Hobbes ante el colapso del cristianismo y la necesidad de la “nación” es similar.

Uno de los argumentos más enigmáticos de Strauss en *Thoughts on Machiavelli* es que las ideas del florentino “no dicen nada nuevo”, esto es, que la “filosofía política clásica” concibió, al igual que Maquiavelo, la imposibilidad de una comunidad política genuina o absolutamente justa, la necesidad de la mentira y el engaño, los astutos usos de la religión, las limitaciones del “régimen de la ley” y, por ende, la justificación de los “casos extraordinarios” que, idealmente, han de ser guiados y/o ejecutados por hombres de preeminente sabiduría (TOM, IV, §45, §85; WIPP, 43 [57]). Todo esto, sugiere Strauss, parecen ya haberlo reconocido los clásicos. La tensión de esta premisa es evidente con la otra característica de Strauss, a saber, que Maquiavelo es originador de la Modernidad en tanto creador y preparador de *modi ed ordini nuovi*. Por el momento solo es menester desatar este nudo adelantando lo siguiente. Según Strauss, si bien Maquiavelo no dice nada que los clásicos no supieran, *transforma* radicalmente estos conocimientos al gritarlos a los cuatro vientos.<sup>406</sup> Como si fuera una caja de Pandora que los pre-modernos mantuvieran, con esfuerzos, más o menos cerrada, Machiavelli la abriría irresponsablemente a patadas. Esta es, por cierto, la lectura que hace Hilb del problema: el cambio radical que ejecuta Maquiavelo es el de olvidar la supuesta necesidad del exoterismo-esoterismo.<sup>407</sup> Pero tal reducción es inexacta.<sup>408</sup> Strauss afirma que el cambio de *forma*

---

<sup>406</sup> “Strauss no dice que el descubrimiento de Maquiavelo de aquel principio o hecho sea una novedad. Y hay razón para pensar que el mismo hecho o principio fue completamente entendido no solo por Tucídides sino también, por ejemplo, por Jenofonte, Platón y Lucrecio. Así continúa Strauss diciéndonos lo que *no* es una novedad de Maquiavelo: Maquiavelo *no* es el primero en darse cuenta de la irrazonable inflexibilidad del tradicional repudio a la tiranía. Y Strauss no está pensando como precedente la recomendación de Aristóteles de preservar la tiranía, sino el acuerdo de Platón y Maquiavelo sobre que la tiranía es esencial para la fundación de la sociedad misma”. Minkov, *Leo Strauss on Science*, 135.

<sup>407</sup> *Leo Strauss: el arte de leer*, 30, 46-7.

<sup>408</sup> De manera preliminar, cfr. la presentación del filósofo que hace Maquiavelo en sus *Istorie Fiorentine*, V.1 [*Historia de Florencia*, trad. Félix Fernández (Madrid: Tecnos, 2016)]: muestra ahí el

introducido por Maquiavelo es incapaz, no obstante, de conservar el *contenido*. Por lo tanto, el decir las “duras verdades” en voz alta conlleva también un cambio de horizonte y percepción de las cosas humanas. No es que Maquiavelo no vea la necesidad de la escritura exotérica –él es, por excelencia, uno de los autores que escribe entre líneas–, ni que proyecte un futuro donde la sociedad alcance su “mayoría de edad” y la escritura esotérica devenga juego infantil de diablos. Más bien se trata de reformar la actitud del filósofo hacia su comunidad política, su rol en ella; que adquiriera el rol de transformador, si no directo, sí mediado en la posición de consejero. Pero, aún más (y en este punto específicamente distinto de los filósofos anteriores), la forma y el contenido del discurso maquiavélico desplazan su enfoque de los nobles o excelentes a la multitud. “Maquiavelo es un hombre del pueblo”, dice Strauss (TOM, III, §31; cfr. IV, nota 181; Machiavelli, *Princ.*, Ep. ded.). Llegaremos a ello, pero baste decir que la “alianza” que el florentino pretende trabar con la multitud es consecuencia de una magna crítica al modo en que la filosofía premoderna concibió su relación con los poderosos y la manera en que ensalzaron las “jerarquías naturales” y el mito de la aristocracia (*Disc.* I.55, 58). Maquiavelo no es, sin embargo, un creyente de la “sabiduría del pueblo” ni de su “soberanía”: la masa es caótica sin una cabeza que la ordene, pero es de absoluta importancia saber *ordenarla* y *aliarse* con ella (*Disc.* I.44; cfr. I.40).<sup>409</sup> Su enseñanza filosófico-política tiene por ende múltiples direcciones y receptores, pero, en definitiva, lanza al abismo la clásica concepción sobre la distancia (e ineludible tensión) entre la filosofía y la vida política. Las “duras verdades” han de ser pronunciadas en voz alta, no porque el pueblo *merezca* saberlas, sino porque es útil y deseable que el pensamiento político se alinee más a los “verdaderos” intereses y acciones de la multitud y sus dirigentes que a las altas disquisiciones sobre la vida feliz, la idea del bien, la salvación o las virtudes cristianas que niegan este mundo.

---

movimiento natural de toda comunidad política: su paso del desorden al orden, su clímax de virtud, el consecutivo descenso de su corrupción y el tocar fondo para hallar de nuevo la luminosa *virtù*. La filosofía, aquel *honrado y honesto ocio*, sigue a las armas. Las armas no son compatibles con el ocio del filósofo; paradójicamente, son su condición de posibilidad y su posterior víctima. “Esto lo vio muy bien Catón”, dice Machiavelli. Los filósofos atenienses llegados a Roma fueron expulsados por Catón al ser motivo de corrupción para la juventud romana; los apaciguaría, los volvería ociosos, los desapegaría de su patria. La filosofía en genuino sentido deteriora más de lo que mejora a su comunidad política. Cfr. Trotz-Liboff, *op. cit.*, 316-7.

<sup>409</sup> *Vid.* también el encabezado de *Discorsi*, I.9: “De cómo es necesario que sea *uno solo* quien organice o reorganice una república”. Las cursivas son mías.

Para Strauss, en fin, es el espacio oscuro entre Maquiavelo y Hobbes el que parece contener los secretos del origen del pensamiento político moderno. Leyendo con cuidado al florentino entenderíamos cierto espíritu prematuro que impulsa el resto del afán moderno, un impulso que es oscurecido inmediatamente y que no es ya reconocible a primera vista en Hobbes y sus liberales sucesores. El derecho natural moderno, por el que es característico el de Malmesbury y que atrae de nuevo a su órbita el problema de la justicia natural, esconde el hecho de que se trata de un entendimiento del bien *radicalmente modificado*. Es en este tenor que Strauss habla de un desarrollo del derecho natural en el plano u horizonte maquiavélico, afirmando también que Hobbes toma con mucha mayor seriedad el problema de la justicia. Machiavelli no suele tener lugar en las líneas históricas del pensamiento político moderno en el sentido sistemático y teórico, pues su modo mismo de pensar y escribir se resiste a una codificación de principios, axiomas, leyes y deducciones. Pero esto no lo hace sino más importante, pues –al menos para Strauss– ello lo convierte en el director tras bambalinas: Maquiavelo siendo maquiavélico en la constitución del pensamiento moderno.

Por último, quizás más que Hobbes, el pensamiento de Maquiavelo y la lectura e interpretación que Strauss hace de él resultan fructíferos al momento de preguntarnos por el pensamiento del propio Strauss. Qué es en realidad lo que este tiene en mente sobre el lugar actual de la filosofía, sobre nuestra situación filosófica y política en la decadencia de la Modernidad, cuál es la integración apropiada, para nosotros, de la filosofía y las exigencias políticas, y cuál es para Strauss, en fin, el “régimen deseable”, todas estas son preguntas que se iluminan reflexionando sobre el propio maquiavelismo de Strauss. Aunque muchas de las anteriores cuestiones no serán atendidas sino hasta el último capítulo, es prudente notar que vemos más de Strauss en la lectura de su Maquiavelo que en la de su Hobbes.

\*

La complejidad de interpretar a Maquiavelo, aunada a la obscuridad de la propia interpretación de Strauss, hacen que discurrir sobre Strauss-Machiavelli sea una tarea que predispone al fracaso. El tratamiento de sus múltiples capas y dimensiones

exige, en principio, un trabajo dedicado únicamente a ambos.<sup>410</sup> Puesto que mi objetivo no es ahondar exhaustivamente en el pensamiento de Maquiavelo y problematizar la interpretación de Strauss por sí misma, este capítulo propone establecer límites que, como en el caso de Hobbes, faciliten un paso ligero por la “primera ola” de la Modernidad, y, sobre todo, que brinden elementos para atender en el último capítulo las preguntas apenas mencionadas. No obstante, sería inapropiado hablar únicamente de los juicios straussianos sobre Maquiavelo (que de por sí carecen de consistencia en su superficie) sin siquiera establecer, aunque fuera en sus generalidades, las premisas del pensamiento político que Maquiavelo propone sobre todo en *Discursos* y *El príncipe*. Todo ello me obliga pues a adecuar la división temática que se ha propuesto como hilo conductor desde el tratamiento de Hobbes.

Aunque los ejes centrales que hemos tomado como guía –naturaleza, historia, sentido común– responden ya a las nociones generales que Strauss propone en su lectura de la Modernidad, en este caso procederé de manera relativamente distinta. En lo siguiente plantearé estos mismos ejes sin referirlos directamente a la lectura de Strauss, sino que tendrán la intención de presentar aspectos esenciales de la obra de Maquiavelo en el marco de los problemas que después interesarán a Strauss. Mientras que en el capítulo de Hobbes los ejes temáticos resultaban ser la sustancia de nuestra aproximación, en este caso los ejes fungirán a manera *preparativa* para atender la sustancia de la interpretación straussiana. Las secciones que analizaré de *Thoughts on Machiavelli* demostrarán así reunir los problemas de la naturaleza, la historia y el sentido común en un solo aliento, de ahí que el planteamiento preparativo de estos ejes podrá redondearse hasta que lleguemos a ese punto.

El mejor y más completo escenario sería el siguiente: adentrarse en la interpretación que hace Strauss en obras donde Maquiavelo recibe un trato secundario (NRH, WIPP u OT), siguiendo así el tono ligero de “Las tres olas de la Modernidad” donde los juicios sobre Machiavelli se reducen a haber bajado la vara de las cosas humanas y poner con ello nuestra mirada política en medidas asequibles, efectivas, pero bajas. Una vez hecho eso, el panorama se profundizaría si atendiéramos los tres escritos fundamentales de Strauss sobre Machiavelli: *Thoughts on Machiavelli*, su ensayo “Machiavelli” integrado en *History of Political*

---

<sup>410</sup> Vid. Kim Sorensen, “Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and his Critical Study of Niccolò Machiavelli” (tesis doctoral, South Australia, University of Adelaide, 2002); Rollandi, *op. cit.*

*Philosophy* y su último escrito titulado “Machiavelli and Classical Literature”.<sup>411</sup> Esta, sin embargo, es una tarea monumental y fuera de los alcances de un trabajo no dedicado particularmente a Maquiavelo-Strauss. Deberemos contentarnos pues con desplazarnos de nuestra presentación general a partir de ejes hacia la lectura de pasajes fundamentales de TOM, última esta que brinda ambos elementos, los más “profundos” y los más “superficiales”. Distinguir unos de otros será la empresa con la que intentaré concluir este capítulo.

En cuanto a la incursión en *Thoughts on Machiavelli*, me enfocaré especialmente en los engarces entre los capítulos que constituyen el libro, es decir, los párrafos con los que concluye cada sección.<sup>412</sup> La atención más minuciosa la merecerán los últimos seis párrafos con los que Strauss concluye su libro, donde, más que negar la lectura “superficial” o esquemática que encontramos en “Las tres olas” o *What is Political Philosophy?*, muestra sus raíces y la lleva con profundidad hasta sus últimas consecuencias, las cuales no se limitan al pensamiento del florentino, sino que establecen un diagnóstico completo sobre la Modernidad y su destino.

Advierto, por último, que ni el capítulo pasado sobre Hobbes ni el presente sobre Maquiavelo son la última palabra sobre la interpretación y el propio juicio de Strauss en torno a la Modernidad. Un cuarto capítulo dedicado, entre otras cosas, a la lectura de Heinrich Meier sobre estos problemas pondrá en serios aprietos los juicios aquí planteados. La posición de Svetozar Minkov, específicamente en relación a la interpretación straussiana de Machiavelli, es similar en contenido a la de Meier aunque no en extensión ni en precisión –descansa, en otras palabras, en el convencimiento que el lector podría ya haberse hecho del “giro” que Meier le da a estos asuntos, haciéndolos más propensos a la apología del “pensamiento

---

<sup>411</sup> “Machiavelli and Classical Literature”, *Review of National Literatures* 1, n.º 1 (1970): 7-25.

<sup>412</sup> Este es, sin embargo, un método arriesgado. Algunos defienden que TOM tiene una estructura que emula el arte de escribir del propio Maquiavelo (una imitación, en principio, innegable), es decir, que al interior de sus capítulos y en la generalidad de la obra comienza por la superficie, asciende hacia el núcleo del argumento, de la verdad o de la intención y finalmente vuelve a descender. Este modo de interpretar TOM se justifica textualmente con la publicación de la enumeración de párrafos y los encabezados encontrados en el manuscrito de TOM: Meier, “Appendix”, en *Political Philosophy*; cfr. Rollandi, *op. cit.*, 79; Zuckert, *Postmodern Platos*, 114n34: “Como Strauss señala aquí [en FP] y en otros lugares, una de las reglas de la retórica clásica era poner los puntos que uno menos quería que se notaran en el centro de un argumento, donde la mayor parte de las personas, concentrándose en la introducción y en la conclusión, no serían aptos para notarlos”.

Visto de esta manera, los engarces de cada sección que pretendemos atender llegarían siempre tarde o darían únicamente un reflejo de la superficie. Paliaré estas dificultades confrontando directamente la interpretación de Meier en el último capítulo.

despiadado”–.<sup>413</sup> Introduciré algunos fragmentos de los comentarios de Minkov en notas al pie, de manera que la interpretación de Meier, pospuesta para el capítulo cuarto, pueda ya intuirse en el camino de este capítulo.

### **1. Naturaleza, Necesidad, Fortuna**

Hablar de naturaleza en el pensamiento de Maquiavelo es ya una empresa extraña, por no decir atrevida. Es evidente que el florentino no dedicó una reflexión explícita sobre su idea de la naturaleza en el sentido tradicionalmente filosófico. De cualquier forma, toda aproximación a este concepto ha de enredarse forzosamente con la idea de “necesidad” y “fortuna”, ideas que aparecen con cierta regularidad en *El príncipe* y los *Discursos*, si bien no son tematizadas de manera “sistemática” como ocurre con Hobbes.

Sin embargo, tanto “necesidad” como “fortuna” en la obra de Maquiavelo se muestran siempre en un contexto de asuntos humanos, es decir, no son ideas tratadas en un ámbito de “filosofía natural”, “metafísica” o lo que fácilmente podríamos reconocer como una “cosmología”. La pregunta inmediata es si a partir de tales conceptos podemos “deducir” o simplemente atisbar la idea de naturaleza en Machiavelli; o, de manera inversa, si el desarrollo de las problemáticas humanas supone una u otra comprensión de lo natural. Ambas posibilidades en el caso de Maquiavelo pueden resultar ser una y la misma: nuestra experiencia de las cosas humanas apunta a una comprensión sobre el todo.<sup>414</sup>

Este último punto nos refiere, según hemos visto, al problema del derecho natural o lo que es bueno y justo por naturaleza. Podría afirmarse que el derecho natural es un engarce entre el mundo de la experiencia humana y el mundo de aquello que no

---

<sup>413</sup> Llamémosle también nietzscheanismo, pero en un sentido preciso: “Tucídides y tal vez el *Príncipe* de Maquiavelo son muy afines a mí por el propósito incondicional de no dejarse engañar en nada y de ver la razón en la *realidad*, y no en la ‘razón’, y menos aún en la ‘moral’. Nadie mejor que Tucídides para curarnos radicalmente de ese lamentable barniz coloreado del ideal con que se pinta a los griegos [...] En él alcanza su máxima expresión la *cultura de los sofistas*, es decir, la *cultura de los realistas* [...] Lo que, en último término, enfrenta a individuos como Tucídides e individuos como Platón es la valentía ante la realidad. Platón es un cobarde frente a ella, y, en consecuencia, se refugia en el ideal. Tucídides es dueño de sí mismo, y, por consiguiente, domina también las cosas”. Nietzsche, “Lo que debo a los antiguos”, en *El ocaso de los ídolos*, §2. Cfr. Minkov, *Leo Strauss on Science*, 149.

<sup>414</sup> “Maquiavelo parece estar interesado en la política y no en la ciencia de la naturaleza. Pero sería mucho mejor decir que se acerca a la ciencia de la naturaleza a través de la política”. Mansfield, “Machiavelli and the Discovery of Fact”, 18.

está sujeto al ser humano. Esto es cierto incluso cuando se niega su nexo: Hobbes – al menos según la interpretación que hemos planteado con Strauss– rechaza que el orden de lo humano en su carácter *moral* o político tenga conexión alguna con el orden natural. Incluso forzando esta tesis, como lo hace Strauss, y conduciéndola a una comprensión experiencial o práctica de la naturaleza que sustenta la propuesta “humana” de Hobbes, arribamos a una postura similar: la naturaleza, en tanto hostil al hombre, exige de este que se dé a sí mismo sus principios.

Todo ello es accesible a partir del derecho o la ley natural. Nuestra primera dificultad radica entonces en el hecho de que Maquiavelo no haya precisado, siquiera hablado, de derecho natural o su equivalente: no hay posición alguna que ilumine qué es lo justo por naturaleza, lo cual nos invitaría a acortar considerablemente el camino aseverando que la “naturaleza” no tiene cabida en el pensamiento político del florentino. Esta tesis encaja perfectamente con la interpretación tradicional del pensamiento maquiavélico: su doctrina es la de la *Realpolitik*, la del científico político, la de la “autosuficiencia” de la esfera política que rechaza, desde el marco de la propia experiencia, todo tipo de trascendencia o naturaleza que dicte órdenes, estándares o marcos para la resolución de las cosas políticas. La doctrina de Maquiavelo traría entonces de *restringir* las cosas políticas a su propia esfera.<sup>415</sup>

Hay al menos dos dificultades ante esta lectura (por no mencionar las que Strauss trata en su introducción a TOM sobre la imposibilidad de que Maquiavelo sea un “científico político” a la manera positivista). La primera es sencilla y se alinea a lo que Strauss recuerda al inicio de su último capítulo:

Quieren decir que olvidó pensar en nada que no sea político en sentido estrecho, o que fue tan indulgente consigo mismo como para darse por contento con rebelarse apasionada y ciegamente contra la moralidad cristiana, sin conceder un desapasionado pensamiento a las premisas teológicas de esta moralidad. Imaginan que fue otro Cosimo de Médicis, que dijo, entre otras cosas, que los estados no pueden ser sometidos con padrenuestros, y que fue, en

---

<sup>415</sup> Varios de los artículos de Aramayo y Villacañas, eds., *La herencia de Maquiavelo*, incluyendo los escritos por los mismos editores, siguen una línea muy cercana a esta. La excepción es el capítulo escrito por Daniel Arenas: “El crimen en el pensamiento político de Maquiavelo y de Tucídides”. En contra, cfr. Strauss, TMP, 80: “La expresión ‘el príncipe debe’ ocurre en *El príncipe* con tanta frecuencia como en cualquier espejo de príncipes tradicional”. O sea: Maquiavelo no es neutral *simpliciter*.

consecuencia, vituperado como hombre que amaba este mundo más que el otro.<sup>416</sup>

Strauss va más allá: puesto que Maquiavelo no es reducible a un Cosimo de Médici, su pensamiento también discurre (si bien entre líneas) sobre las cosas naturales y teológicas; si Maquiavelo es un anti-cristiano, no lo es por mera *astuzia*, sino por las mismas razones por las que los *falāsifa* o averroístas lo son, esto es, porque rechazan argumentativa y racionalmente los mitos religiosos y, sobre todo, la posibilidad de la revelación. Lo que me interesa recalcar aquí no es tanto el problema teológico-político que apremia a Strauss como el hecho de que Maquiavelo no es un pensador que, limitándose a las cosas humanas, en poco se diferencia de un ingenioso estudiante de ciencias políticas o, peor aún, de un sujeto que sepa ascender entre los cabildeos de la política.

La segunda dificultad de la interpretación antes mencionada es suponer que Machiavelli simplemente ignoraba los asuntos naturales. Si, en efecto, la doctrina maquiavélica consiste en comprender que la esfera de lo político es autosuficiente y que carece de toda conexión con “valores” que trasciendan los “hechos” de las acciones humanas (tesis que no es del todo errónea), ello no es por mera ignorancia o desatención de las cosas no-políticas en el sentido estrecho del término. En otras palabras, aun sin tematizar el derecho natural, la enseñanza del florentino ha de conocer las cosas naturales para poder exhortarnos a pasarlas de largo.<sup>417</sup> No debemos olvidar que el propio Maquiavelo trabajó en una transcripción de *De rerum natura* en 1497, poema cuyo contenido político, aunque obscuro, no es de pocas consecuencias.<sup>418</sup>

---

<sup>416</sup> TOM, IV, §2. La referencia a Machiavelli es *Istorie fiorentine*, VII.6. Strauss se refiere a aquellos que afirman que Maquiavelo era un “pagano”. Cfr. el respaldo del argumento que ataca Strauss: “Yo amo a messer Francesco Guicciardini, amo a mi patria más que a mi alma, y os digo esto por la experiencia que me han dado sesenta años”. Machiavelli a Francesco Vettori, 16 de abril de 1527. Las cursivas son mías. Piénsese también en el silencio de Maquiavelo sobre el alma y su identificación (v.g. en *Istorie fiorentine*, VII.5) de muerte con “desaparición”.

<sup>417</sup> “Ciertamente, Strauss quiere persuadirnos de que para destruir la filosofía es preciso tener algo en común con ella”, Claude Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Trotta, 2020), 136.

<sup>418</sup> Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, II.5. Vid. Chauncey Finch, “Machiavelli’s Copy of Lucretius”, *The Classical Journal* 56, n.º 1 (1960): 29-32; Alison Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (Cambridge: Harvard University Press, 2010); “Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence”, *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 9 (2001): 11-62. Sobre



En lo siguiente recorreré las obras principales de Maquiavelo en busca de sugerencias sobre este conocimiento de la naturaleza, el cual, como he ya advertido, es accesible a través de su concepción de la necesidad y la fortuna.

#### *a) El príncipe*

**Epístola dedicatoria.** Machiavelli abre su dedicación a Lorenzo diciendo lo siguiente: “no he hallado entre mis enseres nada que me sea más querido o aprecie tanto como el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, aprendido mediante una larga experiencia de los hechos modernos y una continua lectura acerca de los antiguos”. El pasaje tiene una relación directa con la Ep. ded. de su otra gran obra, los *Discursos*: “Os envío un regalo que, si no corresponde a mis obligaciones con vosotros, es el mejor que puede haceros Nicolás Maquiavelo, pues en él he expresado cuanto sé y aprendí en larga práctica y continua enseñanza de las cosas del mundo”. El saber de Machiavelli está derramado con la misma densidad, si bien no en la misma forma, en ambas obras. Ambas muestran *todo* el conocimiento del autor, el cual consiste en su experiencia política de los “hechos modernos”, su aprendizaje de los antiguos (sin especificar qué tipo de conocimiento ha obtenido de los antiguos), y, por otra parte, su experiencia en *las cosas del mundo*. Es el propio Maquiavelo quien proporciona la pauta de su interpretación: no hablará sobre cosas que no pertenezcan a este mundo, es decir, con toda probabilidad, este, el mundo de las cosas humanas. Veremos, sin embargo, que su conocimiento de las cosas de este mundo se implica con las que no son de este mundo.

Cerca del final se nos muestra al atrevimiento evidente de Maquiavelo en “reglar” el gobierno de los príncipes. Pero ello está justificado, dice su autor, porque para calibrar la altura de los montes es necesario pararse en el llano, así como para dimensionar el llano uno ha de subir a las alturas; así, del mismo modo, uno ha de ser príncipe para conocer la naturaleza de los pueblos y ser hombre de pueblo para conocer la de los príncipes. Puesto que *El príncipe* es una obra que atiende ambos asuntos, la naturaleza de los pueblos y la de los príncipes, hemos de concluir que Machiavelli es ya desde este punto un hombre sumamente sabio: él posee ambos conocimientos y, por ende, es tanto “hombre del pueblo” como “*príncipe*”.

---

el contenido filosófico-político y el arte de escribir de Lucrecio, *vid.* el capítulo cuarto dedicado a *De rerum natura* de Trotz-Liboff, *op. cit.* (por ejemplo, p. 164 ss.).

El florentino cierra la epístola recordándole a Lorenzo que, en caso de que este alcance la grandeza prometida por fortuna, tenga el favor de mirar hacia los “parajes tan bajos” donde se encuentra Maquiavelo, y “sabrá entonces cuán indignamente sufro la larga e incesante malignidad de la fortuna”. El cierre es asociado con toda naturalidad a la propia situación del autor, haber sido expulsado por la misma familia Médici del ámbito público. Habremos de mirar poco a poco cuál es ese poder que fortuna inflige sobre los hombres y si Machiavelli es en efecto un hombre embestido por ella.

**Cap. 3.** Maquiavelo introduce ya desde este capítulo su tema característico. Con el rubro de “principados mixtos” sugiere ya las problemáticas a las que se enfrentará el príncipe nuevo del cap. 6 y 7. En su argumentación abundan las menciones de “dificultades”, “necesidades” y “deseos” naturales. Una dificultad natural para los principados nuevos es lo que podríamos llamar el impulso a la revolución (cfr. *Istorie*, IV.18): los hombres poseen *esperanza* de manera natural y esta los mueve a creer que el gobierno siempre puede mejorar –parecido, como se verá más adelante, al deseo connatural de uno de los “humores”, a saber, el deseo de los oprimidos de no ser oprimidos–. Esta dificultad y deseo natural son, con todo, un engaño: las revueltas suelen empeorar el régimen. En el marco de los nuevos príncipes, el engaño es correlativo a una “necesidad natural y común”: los príncipes nuevos han siempre de dañar a sus súbditos. Maquiavelo de hecho lo juzga como una parte ineludible de quien llega a introducir nuevos modos y órdenes; su única atenuación es, acaso, que el daño producido se ejerza con inteligencia: barrer con todo y construir de inmediato.

Es llamativo que en este pasaje inicial del capítulo Machiavelli equipare los adjetivos “natural” y “común”. En realidad nos adelanta una tesis que queda apenas implícita en el cap. 15: la naturaleza, al menos en la esfera de las cosas humanas o políticas, no es otra cosa que lo común, lo usado, lo que encontramos a plena luz del día en las acciones de los hombres. Así, más que principios naturales, hay acciones y modos de ser *comunes*. Como hemos atendido en el primer capítulo de este trabajo, tal comprensión no es, hasta este punto, opuesta a la clásica o socrática, pues efectivamente encontramos lo “natural” en el *logos* ordinario, en la “opinión común”. Habremos poco a poco de clarificarnos si esa manera de iniciar, coincidente con la socrática, asciende o se queda voluntariamente a mitad del camino.

En un tono muy similar presenta el florentino por primera vez el “deseo de adquirir”: “Es desde luego cosa harto natural y ordinaria el deseo de adquirir; y serán siempre alabados, sin reproche, los hombres que pudiendo lo realicen; mas si no pueden, y aun así quieren realizarlo a cualquier costo, tenemos aquí el error y el reproche” (cfr. *Istorie*, V.11). De nuevo, la equiparación o al menos relación semántica entre lo natural y lo ordinario sugiere que nuestro acceso a los principios de la “naturaleza humana” (si es que Maquiavelo piensa que hay tal cosa en sentido estricto) es a través de lo ordinario. Aún más, lo ordinario se presenta, casi a la manera aristotélica, a través de lo que los hombres alaban o vituperan. Pero la diferencia es evidente: no se vitupera la ambición o el deseo de adquirir por sí mismo, sino solo cuando fracasa, es decir, se le juzga conforme a su *efectos*, y estos efectos no están, por cierto, determinados por naturaleza (inteligible o racional) sino por necesidad.<sup>419</sup>

**Cap. 6 y 7.** Maquiavelo contrapone aquí los príncipes nuevos que llegan a serlo o por propias armas y virtud o por fortuna. Opone así, de manera inicial, sus conceptos de *virtù* y fortuna: el príncipe virtuoso es el que ha dependido menos de la fortuna y, por ello, su gobierno es más duradero y estable. Ambos conceptos irán tomando, no obstante, una complejidad cada vez mayor.

Los genuinamente virtuosos no necesitan de la fortuna nada más que la “ocasión” o la oportunidad. Sin embargo, “nada hay más difícil de tratar, ni más incierto de conseguir, ni más peligroso de afrontar, que aprestarse a establecer nuevas instituciones [órdenes, *ordini*]”. Del príncipe nuevo, así, habrá que determinar si logra imponerse por sí mismo o con la ayuda de algo o alguien más. Maquiavelo se refiere en este caso a la “oración” o religión. El príncipe nuevo puede establecer su poder con el apoyo religioso o simplemente por la fuerza. Su respuesta da prioridad a la segunda, pues mientras los profetas armados triunfan, los desarmados se hunden. Esto se debe, dice Machiavelli, a que “la naturaleza de los pueblos es mutable”, de manera que es harto difícil “mantenerlos persuadidos de lo mismo”.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> Cfr. *infra* nuestra discusión del cap. 15. Sobre la diferencia entre la virtud aristotélica y la maquiavélica, *vid.* Strauss, TOM, IV, §50; Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, primer cap.

<sup>420</sup> Cfr. cap. 10: “las cosas del mundo son tan mutables...”.

Cuando el pueblo no esté ya convencido de sus creencias, habrá el príncipe de hacerles creer por la fuerza; de ahí, por ejemplo, el error de Savonarola.<sup>421</sup>

Parece decir Maquiavelo que es la propia naturaleza de las cosas la que incita el uso de la fuerza y la violencia. Más que reducirse a la sentencia de Cosimo sobre que el gobierno no se mantiene con padrenuestros,<sup>422</sup> el florentino apunta aquí a un principio de mayor envergadura: la mutabilidad de los pueblos y de las creencias (entiéndase, las creencias sobre los asuntos más importantes sobre lo justo, lo bueno y lo loable) obliga a recurrir no más a las “ideas”, sino a los “hechos” o a la fuerza directa. Quien comprenda que es menester bajar la mirada y aterrizar los pies mantendrá un régimen estable.

La sacudida aquí de las “ideas” es reconocible al estar asociada a la “oración”. Dentro de la mutabilidad –reconocible por cualquiera– de las cosas humanas decimos tener alguna “idea” sobre lo justo y lo injusto, pues los hechos por sí mismos son mudos. La expresión por antonomasia de estas “ideas” en la *moralidad* de los hombres es la oración y la religión (los “límites sagrados” y, aún más, la idea de que estos límites sagrados tienen un “soporte”).<sup>423</sup> Cuando Maquiavelo muestra las dificultades de mantener un régimen a través de la oración –refiriéndose con ello no solo a la religión sino a la idea moral misma–, demuestra que los propios hombres no se mantienen persuadidos de lo mismo por mucho tiempo. En otras palabras: no es cierto que las ideas sean más poderosas que la fuerza.<sup>424</sup>

En el cap. 7, para ilustrar la más probable inestabilidad de los principados nuevos adquiridos por fortuna, Maquiavelo afirma casi de pasada que “de modo similar a las restantes cosas de la naturaleza que nacen y crecen rápidamente, los Estados surgidos de golpe no pueden tener raíces y ramificaciones tan firmes...”. El florentino afirma y niega al mismo tiempo que el Estado sea comparable a las cosas naturales. Dice, en principio, que *no es* cosa natural, sino producto humano; y, sin embargo, se comporta como si fuera un ente natural. Más aún, si el Estado *nace* (aún

---

<sup>421</sup> La manera en la que Strauss lee a Maquiavelo y al proyecto moderno en general ilustra que este violento forzar al pueblo no está desconectado de “ilustrarlo”. Cfr. Burns, *op. cit.*, 57.

<sup>422</sup> Vid. la caricatura que Maquiavelo presenta de sí mismo como un líder plebeyo en *Istorie*, III.13. Cfr. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, 126.

<sup>423</sup> “las exigencias de la moral presuponen la verdad de la religión, sin su concepto principal y su centro pierden su carácter obligatorio”, Meier, *Politische Philosophie*, 71.

<sup>424</sup> “Maquiavelo muestra que el descuido de la aplicación de la ley, del castigo humano, lleva a la consecuencia de que los males serán eventualmente corregidos con violencia no-legal o, de otro modo, que la sociedad perecerá”, Strauss, *TOM*, IV, §6.

no sabemos si su nacimiento es natural o artificial) y *crece*, es lícito deducir que también *muere*. Maquiavelo mantendrá una esencial ambigüedad sobre la “trágica” o más bien necesaria destrucción de todo Estado y la ilustrada y optimista fundación de un orden que no deba inexorablemente girar en el ciclo orgánico de la vida y la muerte (un argumento que se mostrará en *Disc.*). La salida de esta rueda de la fortuna, adelantamos, sería posibilitada por la unión entre instituciones férreas y el ánimo voluntarista de grandes hombres (“renovar con procedimientos nuevos antiguas instituciones”).

**Cap. 9.** Como se ha mencionado ya, Maquiavelo presenta la división fundamental de toda sociedad en *humori*, a saber, el humor de los notables –o aquellos que desean oprimir– y el humor del pueblo –aquellos que desean no ser oprimidos–.<sup>425</sup> Diríamos casi que este es el “motor de la historia”:<sup>426</sup> Machiavelli afirma que dependiendo de la configuración de estos humores surgirá un principado o un régimen que tienda a la libertad o un régimen de licencia. De esta exposición me interesa resaltar el siguiente hilo: el análisis de las preferencias y tendencias de los notables y del pueblo lleva a concluir que es especialmente el régimen que se apoya en la multitud el que encuentra estabilidad.<sup>427</sup> Los nobles o son pusilánimes o ambiciosos; en ninguno de los dos casos son particularmente favorables. El pueblo, en cambio, brinda toda su fuerza sin pedir a cambio más que su libertad de opresión. Sin embargo, Machiavelli se refiere con cierta constancia a la necesidad de “mantener en vilo al pueblo”, es decir, de recordar y tener presente la necesidad que tiene la propia multitud del Estado; debe ser, sobre todo, exhortada a mantener de cerca el miedo a la muerte.<sup>428</sup> Esto significa en el fondo que la “necesidad” del Estado no es una necesidad natural en el sentido de un *estado* al que tiendan los hombres por naturaleza. Necesidad y naturaleza comienzan así a distinguirse en su semejanza; a la manera de la ciencia natural moderna, la necesidad es natural pero no “ordenada”. Es “natural” aliarse

---

<sup>425</sup> Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I.4; *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, p. 27 [*Discursos sobre la situación de Florencia tras la muerte del joven Lorenzo de Médicis*, en Maquiavelo, 673]: la división entre *primi*, *mezzani* e *ultimi*; *Istorie*, III.1.

<sup>426</sup> Cfr. Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* (Buenos Aires: Nueva visión, 1980), 16; Lefort, *Maquiavelo*, 87-106.

<sup>427</sup> Cfr. *ibid.*, 142.

<sup>428</sup> Pero, a diferencia del miedo hobbesiano, en Machiavelli el “vilo” parece consistir en la combinación del miedo a la muerte y la seguridad del vivir o la seguridad de poseer los medios con qué defenderse: cfr. *Il príncipe*, cap. 10, *in fine*.

con el pueblo no por razón, sino por utilidad. Y al pueblo es necesario recordarle su necesidad del Estado precisamente porque no es su ordenamiento natural o racional, sino que tan solo le es conveniente. Se trata, de hecho, de un artificio: *por naturaleza* –si se quiere, por naturaleza mecánica– el régimen tendería a disgregarse; hay necesidad de grandes hombres que comprendan los mecanismos y mantengan las piezas unidas con violencia. A diferencia de Hobbes, que reconoce explícitamente al Estado como un artificio humano (el *covenant*) al tiempo que afirma que, siendo artificio, es una consecuencia natural del estado de naturaleza, Maquiavelo no se esfuerza por conciliar el desorden con una causalidad natural o racional.

**Cap. 11.** La descripción de los principados eclesiásticos suele leerse bajo el tono sarcástico que el florentino emplea en su inicio: este tipo de régimen, que parece estar más allá de los regímenes humanos, es el único que no se mantiene ni por virtud ni por fortuna. Machiavelli es oscuro e irónico en el espacio de apenas unas líneas: los principados eclesiásticos tienen todas las dificultades antes de poseerlos, pero al mismo tiempo tienen tal grado de poder que no importa qué hagan sus príncipes (si son virtuosos, idiotas, afortunados o pusilánimes). “Solo ellos tienen Estados y no los defienden; súbditos, y no los gobiernan”. La ironía es evidente, pues estos principados no proceden siquiera como tales, sino como si habitaran un mundo distinto al humano, de ahí, continúa Machiavelli con su crítica, que sean “los únicos seguros y felices”. Están, además, “regidos por una razón superior, inalcanzable para una mente humana”. Maquiavelo promete entonces no tratarlos, pues están fuera de sus capacidades, lo que no le impedirá continuar inmediatamente con un análisis sobre el papa Borja, Julio II, etc.

Me interesa tan solo apuntar a la negativa del florentino a tratar las cosas humanas en ningún otro plano que no sea el de las propias cosas humanas. La discusión en torno a los principados eclesiásticos requeriría, casi con naturalidad, tratar los asuntos teológico-políticos sobre el gobierno de Dios en la tierra, la autoridad de la revelación en los principios morales, etc. Machiavelli se rehúsa siquiera a mencionar estos problemas; su análisis se encuentra de *este lado*. La concordancia con la Ep. ded. tanto de esta obra como de *Discursos*, aunada a su concepción sobre la variabilidad de las cosas humanas y, por tanto, del mundo mismo (*Princ.* cap. 10: “las cosas del mundo son tan mutables...”), corresponde también a su mención en *Discursos* sobre su carencia de conocimiento sobre las cosas naturales y sobrenaturales. Hay aquí una tensión o ambigüedad fundamental, sobre

todo para el lector de Strauss. Pues Maquiavelo, al menos entre líneas, configura una crítica sesuda a la revelación y a los “valores trascendentes” (por llamarlos de alguna manera) que no se agota en su decisión de no tratarlos. En otras palabras, el argumento tradicional que afirma que Machiavelli concibe la esfera política como una esfera autosuficiente no nos basta, ya que en su obra hay un implícito tratamiento sobre los asuntos que no pertenecen a la esfera política y que nos permiten llegar a la conclusión sobre la autosuficiencia del mundo humano. Esta ambigüedad o tensión no es otra que la que rezuma a lo largo de *Thoughts on Machiavelli*: el florentino es un *filósofo* que afronta con valor el problema de la revelación (por ende, de nuestro acceso al todo) y de la moralidad (por ende, de la justicia natural), pero, al mismo tiempo, Machiavelli resulta ser el originador de la “reducción del horizonte” característicamente moderna (tesis a la que solo llegaremos hasta las “conclusiones” de Strauss).

**Cap. 14.** En un pasaje casi anecdótico, el florentino menciona la importancia de “comprender la naturaleza” para ser un militar virtuoso. El conocimiento del orden geográfico natural (ríos, montañas, etc.) es *útil* para la ejercitación en la guerra en tiempos de paz (eso en lo que debe vivir pensando el príncipe). Maquiavelo apunta además a la relación entre el particular y el universal: hacerse diestro en el conocimiento de ciertos tipos de terreno a la mano facilita el *reconocerlos* en zonas lejanas donde pudiera llevarse a cabo la guerra. Hay pues un re-conocer el universal en el particular y en este proceder consiste la “comprensión de la naturaleza”. Queda sugerido también que el conocimiento de lo natural es un conocimiento de lo útil (la primacía de lo práctico).

Este capítulo hace recordar una mención, también pasajera, al inicio del Libro VI de *El arte de la guerra*.<sup>429</sup> Fabrizio habla sobre las diferentes maneras de acampar del ejército y distingue entre la manera griega y romana. Los primeros “buscaban posiciones naturalmente fortísimas”, a saber, aquellos lugares que poseyeran defensas naturales como el cauce de un río o un bosque. Los segundos, en cambio, “confiaban más en el arte que en la naturaleza”, valiéndose así de sitios extensos (normalmente llanos) donde pudieran desplegar todas sus fuerzas.<sup>430</sup> Los romanos entonces supeditaban siempre el terreno a su forma de acampar, “cosa imposible a

---

<sup>429</sup> Machiavelli, *Dell'arte della guerra* [*El arte de la guerra*, trad. Luis Navarro, en *Maquiavelo*].

<sup>430</sup> Vid. la descripción sobre el ejército romano: Polibio, *Historias. Libros V-XV*, trad. Manuel Balasch (Madrid: Gredos, 1981), VI.19-42

los griegos, quienes, ajustándose al sitio y variando este de condiciones por necesidad, alteraban la manera de acampar y la forma de los campamentos. Los romanos suplían con el arte la falta de fuerza natural de la posición ocupada, y como en estas explicaciones me he propuesto imitar a los romanos, lo haré también en la manera de acampar”. Así como la preferencia por Roma ante Esparta en los *Discorsi*, la preferencia de Fabrizio por el modo de acampar romano ante el griego no es sin razón. La superioridad del arte sobre la naturaleza es evidente. Aún más, en una metáfora mucho más amable que las que veremos a continuación, la “sujeción” de la naturaleza por el arte es superior al “adaptarse” a la naturaleza y proceder *conforme* a ella. Conocer la naturaleza, por tanto, no desemboca –si se nos permite la expresión– en su contemplación, sino en su transformación.<sup>431</sup> Por otra parte, sin tener aún los elementos para mentar la cuasi-equivalencia entre Fortuna y Naturaleza, podemos ya apuntar a la idea de su conquista: los griegos o aquellos que se “adaptan” a las variaciones de Fortuna o Naturaleza (en este caso, la variabilidad de los terrenos) estarán siempre a su merced; quienes logren imponer sus maneras (en este caso, militares), vencerán a Fortuna al no depender de ella.

**Cap. 15.** El famoso capítulo sobre la *verità effettuale*. El motivo del capítulo es la alabanza y el vituperio del príncipe, así como el modo en que este debe actuar con sus súbditos y aliados. Dice Machiavelli que muchos ya han escrito sobre este asunto y que, no obstante, él se alejará de los *ordini* de los otros. El carácter innovador de *El príncipe* es manifestado aquí de manera explícita, en el centro o cerca del centro de la obra.

¿En qué consiste su alejamiento y por ende su innovación? Para empezar, a pesar del constante tono “democrático” o “masivo” de Maquiavelo, dice que él desea

---

<sup>431</sup> En este punto las críticas a Strauss sobre la manera en la que pasa de largo a Roma parecen estar bien justificadas. Una de ellas es la del propio Lefort, *Maquiavelo*, 138: “Decir que Maquiavelo pone al servicio de su crítica de la autoridad el discurso de Tito Livio y la representación de Roma, es guiar maravillosamente nuestra lectura, pero también es dejarnos como estábamos si no se investiga la función que Roma desempeña en la imaginación de los florentinos a los que se dirige el escritor, ni tampoco en qué consiste una práctica política que se sitúa bajo el signo de la virtud romana”. Manent, en un tono similar, rebate: “En ningún lugar Strauss trata la cuestión ‘Roma’, ya sea en general o en la extensión de los fenómenos políticos que esta palabra cubre”, *Metamorphoses of the City*, 116. Cfr., sin embargo, el argumento de Meier, *Politische Philosophie*, 79.



escribir algo útil para quien lo entienda. La “doctrina” de la *verità effettuale* no es, por tanto, una doctrina para todos.<sup>432</sup> Le ha parecido entonces

más apropiado ir directamente a la *verità effettuale* de la cosa que a la imaginación de esa. Y son muchos los que han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni conocido ser en verdad; porque está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son. Le es necesario por lo tanto a un príncipe que quiera mantenerse aprender a ser no bueno, y a hacer uso de ello o no, siguiendo la necesidad.<sup>433</sup>

Machiavelli reconoce que “todos” o todo el mundo “confesaría” ser muy laudable que el príncipe poseyera todas las cualidades generalmente tenidas por buenas o virtuosas. Pero es consecuencia de las propias “condiciones humanas” –uno se atrevería a decir, de la “naturaleza” humana– que el príncipe no puede observar tales cualidades, sobre todo cuando necesita valerse del “vicio” para salvaguardar el Estado.

¿Cuál es el nexo de este pasaje con la naturaleza? ¿Qué nos dice el mundo de “hechos”, del *factum*, sobre la conexión entre naturaleza y acciones humanas? De manera parecida a nuestra reflexión sobre el cap. 9, afrontamos aquí más bien la desconexión entre lo loable y lo natural, si por natural ahora entendemos lo fáctica, observable o asiblemente real. Es cierto que “todos” alaban las virtudes, pero la naturaleza misma de las cosas hace insensato, imposible e indeseable que el príncipe las acate. De hecho, aunque los hombres alaban la bondad, son ellos mismos malos, de ahí que quien “haga profesión de bueno” se hunda “entre tantos que no lo son”. Una doctrina del derecho natural, de lo que es “naturalmente justo” es inasequible e imaginaria, si no es que indeseable (al menos para los gobernantes), porque los “hechos” “demuestran” que la salvaguarda del Estado depende más bien de la *combinación* del vicio y la virtud. Es importante notar que Maquiavelo no destruye llanamente la distinción entre lo virtuoso y lo vicioso: el príncipe debe saber valerse

---

<sup>432</sup> Cfr. la división del cap. 22 entre aquellos que comprenden por sí mismos, los que discernen lo que otros comprenden y los que ni comprenden ni discernen.

<sup>433</sup> Intento hacer la traducción de Hermosa más literal. Cfr. *Dell'arte della guerra*, I, p. 307 [p. 106-7]; *Istorie*, III.23, IV.27.

de ambos, pues, *es de naturaleza* que los hombres sigan distinguiendo entre lo bueno y lo malo, por infundada que su distinción sea.

Que del capítulo 15 de *El príncipe* sea posible extraer una consideración filosófica profunda en torno a la naturaleza no es una idea descabellada. La *verità effettuale* nos refiere ya a los “hechos” que han formado parte de los axiomas modernos tanto para la ciencia natural como para la ciencia política. El pretendido giro moderno de la imaginación o fantasía moral hacia los hechos morales mismos está imbricado en una “nueva” noción de lo natural. Su implicación de largo alcance, como en algún momento mencionamos, es que la ciencia teórica de la naturaleza descubierta por los modernos tiene una estrecha relación con un pensamiento que en modo alguno discurre “matemáticamente”. En palabras de Mansfield, “el ‘hecho’ tuvo que ser descubierto –uno podría incluso decir inventado–. Hecho tiene un significado y proviene de un concepto. [...] Fue un paso de capital importancia cuando la verdad llegó a ser entendida como hecho, y ese paso, propongo, fue tomado por Maquiavelo, quien fue un fundador no solo en política sino en filosofía y ciencia. Fue él quien creó el mundo de hechos que hoy habitamos”.<sup>434</sup>

Curiosamente, sin embargo, esos “hechos” que parecerían propensos a “dominarlos”, representan más bien la pura resistencia a la dominación. El hecho es lo dado en su igualdad a la apariencia, es decir, no podemos cambiar los hechos, son como son, a diferencia de lo que nos gustaría que fueran o como pudiéramos imaginar que serían; detrás del hecho no hay un “significado”. La dominación, o en los términos maquiavélicos, la conquista de fortuna, dependerá así de un tipo específico de *aislamiento* de los hechos. Concebir los hechos de manera aislada, reconocer su resistencia, es el primer paso para controlarlos. “La naturaleza estaría siempre mezclada con significado, esto es, con convención, cultivación, cultura, de tal manera que la naturaleza limita, dificulta o impide la dominación de la naturaleza”.<sup>435</sup> En otras palabras, eso que llamamos naturaleza y pretendemos que brinda guía a la vida humana no es sino convención e imaginación. Si la naturaleza es aislada, si no es que reducida, al mero “hecho”, hallaremos que es más manipulable de lo que hubiéramos podido imaginar. En esto Maquiavelo se distancia radicalmente de la filosofía clásica o socrática, que tomaría con seriedad la

---

<sup>434</sup> Mansfield, “Machiavelli and the Discovery of Fact”, 15.

<sup>435</sup> *Ibid.*, 16.

opinión humana, pues esta cometería siempre el error de tomar la totalidad de la naturaleza que está impregnada de “significado” humano.

Hay que añadir, por otra parte, que el “hecho” en esta reducción no es ya simplemente lo “dado”. Pues lo dado al “ojo desnudo” es equivalente a lo dado a la experiencia humana, la cual justamente tiende a *no reducir* el mundo a “hechos”. El hecho, por lo tanto, implica un artificio que ayude al ojo desnudo, de tal manera que deja de ser “lo visible”.<sup>436</sup>

Lo anterior concierne a la transformación histórica de la *verità effettuale* en el “hecho” de la ciencia moderna. Pero quien se atenga únicamente al pasaje de esta obra notará que el énfasis está colocado en la “necesidad”. Se trata de hecho de una doble mención: 1) el príncipe se ve en la necesidad de aprender a no ser bueno; 2) y el príncipe ha de actuar secundando o siguiendo a *la necessità*. Si la primera se trata de compulsión, la segunda se trata de elección. Hay que elegir la necesidad.<sup>437</sup> El estándar contra el que lucha Machiavelli es el hombre que profesa o hace profesión de bueno; se trata del noble o el *kalokagathós* clásico –destinatario en buena medida de las enseñanzas de los antiguos–.<sup>438</sup> Es pues aquel que reta y resiste la compulsión de la necesidad en pos de lo que humanamente admiramos como bueno o lo mejor. Pero, aún más importante, hay que diferenciar entre ser simplemente bueno o bueno a secas y ser alguien que profesa el bien. Ser tan solo bueno presupone una “buena sociedad”, es decir, que el bueno no será hundido en la ruina por los malos, lo cual nos lleva a asumir también que la naturaleza humana misma es buena –o que al menos no impide que el bueno pueda ser bueno en una sociedad buena–. Por último, en sus últimas consecuencias, la buena naturaleza humana debe presuponer que el cosmos mismo es bueno. Si la naturaleza es perversamente hostil ante el ser humano,

---

<sup>436</sup> Contra la interpretación de Rollandi (*op. cit.*, 120), es imposible demandar que la demostración de Dios o del orden moral o del orden natural sea un “hecho bruto”, como lo llama al reafirmar con Maquiavelo que la *verità effettuale* de los escritores bíblicos es que son historiadores o, mejor dicho, creadores. La expectativa de un hecho bruto que venga a demostrar nuestras cuestiones filosóficas es una exigencia que se encuentra ya bajo el hechizo maquiavélico. En todo caso, en el pasaje que sigue Rollandi (TOM, III, §42), Strauss afirma que la explicación maquiavélica de la fe bíblica en términos puramente humanos presupone su análisis destructivo de la conciencia. La explicación de la conciencia (moral), agregamos nosotros, es la explicación genuina y completa sobre el ser humano. Que la explicación de Machiavelli sea o no *correcta* es precisamente lo que está en juego.

<sup>437</sup> Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I.51: “Las repúblicas y los príncipes deben mostrar que hacen generosamente aquello a que la necesidad les obliga”; y sobre hacer voluntariamente lo que el enemigo quiere que hagas a la fuerza: *Dell’arte della guerra*, IV, p. 351 [p. 181].

<sup>438</sup> Sin embargo, cfr. la misiva de Strauss a Jacob Klein del 25 de julio de 1939, GS3, 574.

la buena naturaleza del hombre sería necesariamente corrompida y encauzada al miedo. La “profesión de bueno” significa, por tanto, no ser únicamente bueno, sino dar “una explicación del soporte contextual”<sup>439</sup> sobre por qué es posible y deseable ser bueno; se trata, entonces, de una tarea filosófica. Machiavelli, al apartarse de los órdenes de otros –es lícito asumir que de los órdenes de aquellos profesores del bien antiguos y cristianos–, habrá de mostrar por qué la profesión de bondad debe ser sustituida y refutada por la más deseable “profesión de necesidad”.

Tenemos ya una intuición clara sobre el anudamiento entre naturaleza y necesidad en tanto crítica a la relación clásica entre naturaleza y bondad o razón. Hasta este punto Maquiavelo parecería colocarse en la línea –si no es que abrirla– del determinismo caro a la ciencia natural: es menester reconocer que las acciones humanas son movidas por necesidad y no por bondad (v.g. la disputa entre *humori*). Sin embargo, como ya se notaba en el doble uso de *necessità*, Machiavelli más bien sugiere *elegir* el camino de la necesidad. Esto tiene dos significados que son explicitados con mayor precisión en el cap. 25, pero que podemos adelantar del siguiente modo. Por una parte, la necesidad no funciona en el mundo humano de manera mecánicamente determinista: bien puede suceder que el hombre bueno viva como bueno en un mundo que no favorece la bondad. Es poco probable, ciertamente, pero no imposible en sentido lógico. Se trata entonces de una apuesta o una “presunción”, en palabras de Mansfield. Es una presunción clásica el que pueda hacerse profesión de bueno y una presunción maquiavélica-moderna el que haya que presumir más bien la necesidad. Puesto que la presunción maquiavélica necesita de menor razonamiento, es más evidente, más simple y más realizable.

El problema de la “verdad efectiva” y el anudamiento entre naturaleza y necesidad puede también ser ilustrado en referencia al cap. 9 y la breve mención que planteamos ahí sobre los *humori* y el “mantener en vilo al pueblo”. La idea de mantener en vilo al pueblo posee un doble significado, el segundo de ellos será desarrollado más adelante como la “necesidad” de recurrir continuamente al miedo original del desorden. Por ahora lo tomamos solo en su conexión con la situación, narrada con excelencia por Tito Livio, donde el pueblo ha de estar en continua preparación para la guerra, para defender su patria y para incursionar en peligros extranjeros. Esto puede también llamarse, desde el marco maquiavélico, la *necesidad* de anticiparse a los peligros, de no ser presa de la fortuna y del descuido. Un pueblo

---

<sup>439</sup> Vid. el argumento de Mansfield, “Machiavelli and the Discovery of Fact”, 17.

prudente atacará primero a aquellos que pudieran volverse sus enemigos; un pueblo prudente, a su vez, no vive nunca genuinamente en paz, o dicho de otro modo, la política maquiavélica explicita el hecho de que toda paz requiere de un guerrear constante. Es *natural* aliarse con el pueblo y es por *necesidad* mantenerlo en vilo. La estrecha relación entre lo natural y lo necesario no está fuera del marco en el cual Machiavelli postula su *verità effettuale*. Es un “hecho” que la guerra se origina de la pobreza de recursos o del hecho de que el hombre no vive en un paraíso de riqueza universal. La necesidad de que el hombre no sea “bueno” está en la base misma de su “naturaleza” y de la “naturaleza de las cosas”. Se debe reconocer, no obstante, que esta base natural no es simplemente idéntica a la naturaleza de las cosas humanas, pues el hombre no solo come por naturaleza, sino que come “bien” (es decir, tiende a la socialización de las cosas naturales: come bien, bebe bien, disfruta la paz, baila y considera todo ello como bueno). Este argumento de tenor clásico supondría poner en jaque la tendencia maquiavélica a considerar la naturaleza humana y su obediencia a la verdad efectiva desde una base demasiado estrecha para las cosas humanas mismas. Y sin embargo, la denuncia de Machiavelli gira en torno a la naturaleza misma del hombre que lo hace propenso a olvidar su estrecha base: aquello que hace propiamente humanos a los hombres está en frágil dependencia de aquello que los liga a la necesidad natural. El “humor” de aquellos que no quieren ser dominados, esto es, su modo natural de ordenamiento, está sujeto a su disposición a guerrear (a defender y mantener su independencia de la dominación). Para ello requiere ser “dominado” por el humor de los hombres que desean dominar o gobernar. Los *humori* naturales que distinguen entre una inmensa clase de hombres que no quieren ser dominados y una clase de hombres que desean dominar resulta estar anclada profundamente en una consideración sobre las necesidades naturales que están en la base de la naturaleza humana. La “verdad efectiva” no parece hacer otra cosa que recordarnos que el no ser bueno es fundamento del ser bueno. Cuando Maquiavelo “apuesta” por la “profesión de ser no bueno” apuesta a su vez por la fuerza que lleva consigo apelar a la necesidad, y el desastre que lleva consigo apelar a la bondad y racionalidad de los fines propiamente humanos.

Por otra parte, en este anudamiento interviene también la fortuna. En cierto modo esta contrarresta la fuerza de *necessità*, pero sin ser por ello beneficiosa para el ser humano. Lo hemos visto ya: hay gobiernos que se crean y se mantienen por fortuna y otros que se conquistan con independencia y por prudencia. La conquista

deseable es por tanto doble: el hombre ha de dominar tanto la necesidad como la fortuna; la primera la hace sometiendo, eligiendo, más allá del bien y el mal, lo que es necesario; la segunda la hace mediante la primera: fortuna se doblega ante el hombre que reconoce y sabe moverse, *secundar*, la necesidad (un príncipe plenamente consciente de las consideraciones del párrafo anterior no se doblegará ante “fortuna”, esto es, a repentinas invasiones extranjeras o querellas civiles, revueltas, conspiraciones o inconformidades de potencial peligro).

Que el príncipe sea capaz de dominar la necesidad secundándola, es decir, comprendiéndola y actuando conforme a ella, que sea también, en consecuencia, capaz de domeñar la fortuna y por tanto la naturaleza misma de las cosas de este mundo (recuérdese que el gobierno del filósofo rey de Sócrates-Platón dependerá, en última instancia, de un azar incontrolable) son apuestas únicamente asequibles a través de un marco de mayores dimensiones que Maquiavelo no presenta en este afamado capítulo. Exigen movernos más allá en su consideración puntual sobre la naturaleza de este mundo. Y si bien trataremos estos asuntos en su momento, conviene ya relacionarlos directamente al capítulo 15 de *El príncipe*. Se tratan específicamente de estos elementos: *Disc. II.5*, donde Maquiavelo, para sorpresa de sus lectores, contrapone la idea de la eternidad del mundo y su creación, plantea los ciclos de destrucción del mundo (humano) y, por último, expone una división entre los cuerpos simples y mixtos de la naturaleza y de producción humana. Este capítulo ha de ser comparado con el cap. 26 de *El príncipe*: es tarea del príncipe introducir formas en la materia. Reuniendo todos estos materiales, los cuerpos de la naturaleza no tienen una “naturaleza” propia a la manera clásica, sino que dependen de la concepción o introducción de forma humana. Así, el mundo natural, que Maquiavelo parece argumentar, siguiendo a Aristóteles,<sup>440</sup> que es eterno, es una eternidad de lo neutro, de lo que no es inteligible por sí: “el conocimiento del mundo no es distinto del actuar sobre él”. Esta es una enseñanza de la propia *necessità*, pues

---

<sup>440</sup> Maquiavelo, sin embargo, “está con Aristóteles de manera tal que el mundo pueda ser conocido, y con Lucrecio de manera que pueda negarse la inteligibilidad de las naturalezas en el mundo”. *Ibid.*, 23. El mundo visible de Maquiavelo es, a la manera atomista de Lucrecio, material; pero no por ello niega que sea eterno (como sí lo hace Lucrecio: este mundo es solo una configuración pasajera de átomos). Mansfield sugiere que Machiavelli se alinea a la eternidad del mundo aristotélica simplemente para contrariar la creación cristiana, del mismo modo que muchos otros modernos se verán enfrentados en el escollo de compatibilizar su materialismo con la eternidad o simplemente con la no-creación.

se trata de una necesidad que abre el paso para que el hombre, específicamente el príncipe o gran hombre, introduzca en el mundo su forma.

Ahora bien, en cuanto al ambiguo no-determinismo y el papel de fortuna, hay que decir que sus roles en la “doctrina” general de Maquiavelo son de anchas consecuencias, pues si ponemos suficiente atención notaremos que ahí reside la distancia decisiva entre Maquiavelo y el resto de sus sucesores, empezando por Hobbes. La moralidad (el querer ser bueno y el profesar bondad), que equivale para Machiavelli (al menos según lo demuestra Strauss) a la religión (solo podemos “permitirnos” ser buenos recurriendo a otro mundo superior a este) es parte “esencial” de la vida humana y, por tanto, entra dentro del marco de lo razonable. Es cierto pues que el florentino se presenta como un cínico, un proveedor de consejos tiránicos, un hombre inmoral. Pero al mismo tiempo, como lo atestigua su reticencia a abandonar el uso del vocabulario moral (virtud y vicio), no pretende convencer a la mayor parte de los hombres sobre el necesario abandono de la moralidad. La falta de certezas y los *cambios de fortuna* para el mundo de la experiencia cotidiana son irresolubles e impulsan e impulsarán siempre a los hombres a creer en uno u otro tipo de moralidad o religiosidad.

Quedan aún dos asuntos a desarrollar. El primero se trata de la *retórica* maquiavélica en su argumentación sobre la necesidad: no es suficiente aceptar que la necesidad debe suplir la profesión de bueno, también debe haber una *profesión* de necesidad. Machiavelli expone las situaciones más extraordinarias donde la necesidad se hace evidente y toma de ellas su baremo. Aún más: su retórica de la necesidad incluye su enseñanza sobre cómo hacer de la necesidad *virtù*. De ello trata el segundo asunto, plenamente relacionado con la retórica: su enseñanza sobre el “caso extraordinario” –que, por cierto, no se reduce a *la raison d’État*, al camino hobbesiano de la soberanía o a la docta disquisición de Agamben sobre la excepcionalidad y su hilo negro desde el derecho romano hasta los campos de concentración–.<sup>441</sup> Ambos puntos serán desarrollados en el marco del argumento

---

<sup>441</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, trad. Antonio Gimeno (Valencia: Pre-Textos, 1998), esp. el primer cap. de la primera parte. Tiene toda la importancia que Agamben concluya su libro sentenciando que “Desde los campos de concentración no hay retorno posible a la política clásica”, 238, y que, por tanto, la obra de Strauss y de Arendt sirven, a lo más, para formarse cierto horizonte crítico y nada más. Contra tales jeremiadas, cfr. el sobrio juicio de Strauss sobre la ceguera de Cohen: “El pensamiento de Cohen pertenece al mundo anterior a la Primera Guerra Mundial”, es decir, su confianza en la Modernidad deja indefensos a los judíos que pretende proteger

straussiano sobre la “propaganda” maquiavélica (TOM y WIPP) y su comparación del caso extraordinario en el pensamiento de Maquiavelo y Aristóteles (NRH).

**Cap. 17.** En torno al maquiavélico capítulo sobre si es mejor ser amado o temido tan solo es menester señalar lo siguiente. Aunque el florentino apoya la inspiración del miedo y no la del amor, su límite se encuentra en el odio. El príncipe ha de cuidarse de no ser odiado, algo asequible ateniéndose a principios muy bajos y muy básicos: no tocar ni los bienes ni las mujeres de los súbditos, “pues los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio”. La ejecución de súbditos, el vil asesinato, será siempre pequeño si se hace con prudencia y no causará mayor revuelo que la “injusta” rapiña.<sup>442</sup> El planteamiento inverso es también válido: el príncipe que ha librado a sus súbditos de la masacre, el caos y la completa impunidad no mantendrá el agradecimiento de su pueblo si no atiende su patrimonio y sus placeres más banales. Y sin embargo, su solución no será tan solo atenderlos, sino recurrir al recuerdo sangriento del que los ha librado. He ahí la tensión entre el amor (o agradecimiento) y el miedo.

Parece que Maquiavelo divide este capítulo entre los asuntos *ordinarios*, de gobierno interno y de estabilidad, y los asuntos externos, extraordinarios o militares. Para los primeros la crueldad no es aconsejable (el príncipe puede mantener en vilo al pueblo y ser temido sin medidas crueles). Pero para los segundos el

---

y alimentar. “Catástrofes y horrores de una magnitud hasta ahora desconocida, que hemos contemplado y entre los que hemos vivido, fueron mejor aceptados o hechos inteligibles por Platón y los profetas que por la moderna creencia en el progreso”, “Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”, en SPPP, 168 [me valgo en este caso de la trad. de Lastra: “Jerusalén y Atenas: Varias reflexiones preliminares”, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, op. cit., 125].

<sup>442</sup> Podemos ahora hacer referencia al capítulo 8 que hemos pasado de largo, específicamente a la descripción del tirano Agatocles. Maquiavelo habla primero de él como un sujeto lleno de virtud y *animo*, lleno de valor y decisiones riesgosas, conquistador de la fortuna: nadie le regaló el principado a Agatocles, sino que lo conquistó y *conservó* con *virtud*. Inmediatamente Machiavelli atenúa su posición afirmando que “no cabe llamar virtud, empero, a dar muerte a sus ciudadanos, traicionar a los aliados, faltar a la palabra, a la clemencia, a la religión; procedimientos así permiten adquirir poder, mas no gloria”. Al final del capítulo se nos entregará la llave: la virtud de Agatocles corresponde al “buen uso de las crueldades; cabe hablar de buen uso (si del mal es lícito decir bien) cuando se ejecutan todas de golpe, en aras de la seguridad propia, sin que se recurra más a ellas, y redunden en la mayor utilidad posible para los súbditos”. Cfr., sin embargo, Catherine Zuckert, “Machiavelli’s Revolution in Thought”, en Timothy Fuller, ed., *Machiavelli’s Legacy* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2016), 66.



temperamento de Aníbal, hombre de “inhumana crueldad” y de “infinitas virtudes”, es paradigmático.

Tan solo cabe anotar lo siguiente como apéndice de nuestro tratamiento del cap. 15. En el mantenimiento del Estado, la atención del gobierno debe cambiar radicalmente: no la educación del príncipe ni la del pueblo; tampoco el ordenamiento de las distintas jerarquías sociales de acuerdo a sus “virtudes” propias ni su tendencia común al bien del todo; en cambio, la atención debe ser dirigida a las *necesidades* básicas de los súbditos. En el caso específico de este capítulo, se mantendrá el orden en el principado si no se ofende al pueblo en las cosas que más aprecia, sus bienes, sus mujeres. Este es un argumento típico del liberalismo moderno, sobre todo en el marco de la crítica de Strauss, y que no está lejos de la pugna por los “derechos” naturales o eventualmente “humanos”. Por otra parte, en cuanto al mantenimiento extraordinario del Estado, aquel que requiere de fuerza y guerra, será necesario que el príncipe, en caso de necesidad, imite a Aníbal en su “crueldad virtuosa”. Como concluíamos el cap. 15, no tenemos aún claro si la preeminencia cae sobre la normalidad del Estado o sobre su anormalidad o carácter extraordinario. Pero es ya sumamente significativo que en cualquiera de los dos casos el horizonte de comprensión de las cosas políticas esté cercenado no ya solo de la naturaleza, sino también de lo que los mismos hombres consideran más alto o más digno que sus intereses egoístas.

**Cap. 18.** Antes mencionamos nuestra duda sobre si Maquiavelo acepta una “naturaleza humana”. Hobbes habla de ella pero intenta convencernos de que no se trata de una naturaleza ni buena ni mala, pues tales conceptos solo son propios de la sociedad civil y no del estado de naturaleza. A través de la interpretación de Strauss concluimos que aquella premisa pretendía esconder en los ropajes científicos un juicio más original de experiencia moral: los hombres y la propia naturaleza son terribles. Maquiavelo no se aleja de esta comprensión. A diferencia de Hobbes, él no parece tener reparos en afirmar que los hombres son malos por naturaleza. Sin embargo, esto es inexacto. El cap. 18 muestra la necesidad de que el príncipe combine la naturaleza humana con la naturaleza de la bestia; es aquí donde debemos centrar nuestra atención.

Dice el florentino que hay dos modalidades de combate: por una parte las leyes, que corresponden a la naturaleza del hombre; por otra, la fuerza, que corresponde a la bestia. El príncipe debe saber ser hombre y bestia, pues “una naturaleza no dura

sin la otra” (cfr. Strauss, TOM, II, §21; IV, §50-54, §86). Poco más adelante, sin embargo, Machiavelli vuelve a configurar el problema en la combinación de la zorra (*astuzia*) y el león (*forza*). La “naturaleza humana” ha quedado así desvanecida. La combinación de la naturaleza humana y bestial se trata en realidad de una pura naturaleza animal. Nos es lícito inferir, por tanto, que la “naturaleza humana” como tal no tiene un rol significativo en la enseñanza maquiavélica: su enseñanza consiste más bien en mostrarnos que esta es modificable y mutable o, en palabras de Strauss, que “el hombre es casi infinitamente maleable”.<sup>443</sup> Este argumento es conciliable con el hecho de que el florentino conciba cierto orden natural en los mecanismos del Estado, por ejemplo, la naturaleza del pueblo y del príncipe, la naturaleza de los humores, etc. Si lo formuláramos en un consejo al joven ambicioso o al político, diríamos lo siguiente: “Efectivamente, los ejemplos antiguos y modernos demuestran que las disputas entre los pocos y los muchos, que la ambición y la codicia humana son naturales. Pero una vez que reconozcas que esta se trata de una naturaleza que no está sujeta a un orden más allá del humano, reconocerás también que es manipulable. Y una vez que reconozcas que es manipulable, reconocerás también que *no es necesario vivir así*. Crea las instituciones pertinentes y sé tú quien reavive, o halla al hombre adecuado para hacerlo, las instituciones viejas con medidas nuevas, si no es que introduciendo tú mismo órdenes nuevos. El problema humano es resoluble”.<sup>444</sup>

**Cap. 21.** Nuestra interpretación del cap. 18 deja un aroma optimista, juvenil e ilustrado. Pero Maquiavelo está lejos de ser un optimista moderno. Así nos lo muestra el pasaje del cap. 21 donde afirma que “forma parte del orden de las cosas

---

<sup>443</sup> WIPP, 42 [56]. “Maquiavelo dice que el príncipe debe aprender a usar la naturaleza tanto del hombre como de la bestia ‘la una sin la otra no es duradera [*durabile*]’. La naturaleza no está compuesta, sugiere, de naturalezas auto-subsistentes, sino más bien de ‘naturalezas’ que, sabemos, dependen de nuestra manipulación para su definición y articulación. / Maquiavelo atisba la comprensión moderna de la naturaleza que, con Bacon, abandona los seres naturales y comienza la búsqueda de leyes naturales, pero no es sino un atisbo”. Mansfield, *Machiavelli’s Virtue*, 21; *vid.* 37-8. “Creo que, al igual que la Naturaleza ha hecho al hombre de un rostro diferente, también ha hecho de él un intelecto y una imaginación diferentes. De esto se deduce que cada uno se gobierna según su ingenio e imaginación”. Machiavelli a Giovan Battista Soderini, 13-21 de septiembre de 1506. Esta carta suele citarse como los *Ghiribizzi*. No conozco trad. al español. Cfr. Rinaldo Rinaldi, «Ghiribizzi al Soderino», en *Enciclopedia machiavelliana: Treccani, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani*, accedido 24 de abril de 2023, [https://www.treccani.it/enciclopedia/ghiribizzi-al-soderino\\_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ghiribizzi-al-soderino_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).

<sup>444</sup> Cfr. el parecido recurso que utiliza Strauss en TMP, 102-3.

que siempre que se busque evitar un inconveniente acabe cayéndose en otro". La *prudenzia* consiste, por tanto, en reconocer los límites de la transformación humana haciendo que el menor de los males sea adoptado como un bien. El problema humano no es entonces resoluble: incluso los regímenes que logran crear "instituciones con dientes" estarán sujetos a la corrupción, decadencia y muerte (como se había ya presentado en su comparación de los Estados con entes naturales; cfr. *Istorie*, V.1).

No obstante, bastará con agregar al imaginario consejo del cap. 18 lo siguiente: "renueva las instituciones e introduce otras valiéndote del terror". Puesto que todo bien está acompañado de un mal, los Estados se corromperán eventualmente. El retorno al caos, sobre todo si es ejecutado por un *grande uomo* a través de las mismas instituciones, refrescará siempre el orden. Usa de tal manera el mal (necesario) que resulte en un bien. No es del todo claro que esta idea sea equivalente o conciliable con la "resolución del problema humano". Tampoco es sorprendente afirmar que Machiavelli es un partidario de la violencia "necesaria". Sí puede sorprender, con todo, al lector contemporáneo, al hijo de la Modernidad corrompida, reconocer no solo que la violencia e injusticia está en el origen de todo régimen, sino que el retorno cíclico a ellas es necesario como la única o mejor solución a la insolubilidad del problema humano. En otras palabras, la solución del problema humano implica reconocer su irresolubilidad y, por tanto, reconocer la necesidad del crimen, del terror y la violencia *encauzándolo* al menor de los males. Se podría decir que es esta última premisa del argumento la que es poco a poco sedimentada en el proyecto moderno hasta el punto de olvidarla y repudiarla. Así resulta que los Estados modernos son profundamente maquiavélicos y anti-maquiavélicos al mismo tiempo. No debe extrañarnos entonces el final de la introducción de Strauss a *Thoughts on Machiavelli*: "Se puede decir que los Estados Unidos de América son el único país del mundo que fue fundado en explícita oposición a los principios maquiavélicos. [...] Aunque la libertad ya no es coto exclusivo de los Estados Unidos, los Estados Unidos son hoy el baluarte de la libertad. Y la tiranía contemporánea tiene sus raíces en el pensamiento de Maquiavelo". Poco más adelante:

Pero no podemos ocultarnos el hecho de que el problema es más complejo de lo que aparece en la presentación de Paine y sus seguidores. Maquiavelo podría argüir que América debe su grandeza, no sólo a su habitual adscripción a los

principios de libertad y justicia, sino también a sus ocasionales desviaciones de los mismos. No vacilaría en sugerir una maligna interpretación de la compra de Luisiana o de la suerte de los pieles rojas. Concluiría que hechos como estos son una prueba adicional de su tesis de que no puede existir una grande y gloriosa sociedad sin algún equivalente al asesinato de Remo por su hermano Rómulo.<sup>445</sup>

**Cap. 24.** A lo largo de *El príncipe* Maquiavelo ha enfatizado de manera explícita *uno* (cfr. Strauss, TMP, 97-8) de los significados de su *virtù*: hacerse de armas propias,<sup>446</sup> emanciparse de los mercenarios, hacerle frente a fortuna, valerse de la necesidad. Los últimos capítulos de su opúsculo concentran su atención en la relación entre virtud y fortuna. El presente nos introduce con la recriminación directa a los príncipes: aquellos que pierden Estados no pueden acusar a la fortuna; su mala fortuna se debe en realidad a su propia indolencia. Debemos tomar en cuenta con seriedad este pasaje al confrontarlo con el cap. 25 que le sucede, pues mientras ahí Machiavelli afirma que el hombre controla solo la mitad de sus acciones, aquí parece más bien concluir que, incluso cuando la fortuna es adversa, el príncipe siempre será responsable de sus fracasos. Es más, aquel que atribuya el fracaso a su mala fortuna no será sino un negligente.

**Cap. 25.** “No me es desconocido [*incognito*] que muchos han sido y son de la opinión de que las cosas del mundo estén gobernadas por la fortuna y por Dios, al punto que los hombres, con toda su prudencia, no están en grado de corregirlas, o mejor, ni

---

<sup>445</sup> Cfr. Lefort, *Maquiavelo*, 117. Las consecuencias de aceptar que Strauss habla aquí irónicamente no son baladíes. Pues si E.U. es el “único” país que no ha sido fundado según los principios maquiavélicos, y esto es falso, significa que Strauss acepta la premisa de Machiavelli sobre la necesidad de toda fundación. Cfr. Strauss, TMP, 56.

<sup>446</sup> Un atajo al peso que Strauss e intérpretes como Meier le dan a la noción de “hacerse de armas propias”, que tiene que ver asimismo con la “debilidad” del mundo cristiano y la debilidad del mundo mismo, puede consultarse en Rollandi, *op. cit.*, 90 ss. Valerse de armas propias significa no apoyarse en poderes ajenos. David, según los *Discorsi*, se valió de armas propias contra Goliath. Según la Biblia, sin embargo, Dios le proveyó sus armas y su coraje. Valerse de propias armas es en este sentido valerse de la razón y conocimiento *no asistido* por Dios o la moral. Que esta metáfora haga equivaler “razón” y “arma” es ya sospechoso. Pero aún más sospechoso es que Maquiavelo enseñe que los Estados perdidos se deben a negligencia en la razón (en las propias armas) y no al capricho de Fortuna. Es políticamente enfermizo atribuir el mal gobierno al azar o, peor aún, a la voluntad inescrutable de Dios (genera ciudadanos débiles, hipócritas e incapaces de oponerse a nefandos déspotas); pero es también enfermizo para la propia razón entronarla como conquistadora de Fortuna. El gobierno del filósofo rey es prácticamente imposible porque depende de un azar inconquistable.

tienen siquiera remedio alguno. De ahí podrían deducir que no hay por qué poner demasiado empeño en cambiarlas, sino mejor dejar que nos gobierne el azar”. Así comienza Maquiavelo su penúltimo capítulo, agregando inmediatamente que la mutabilidad corresponde a la experiencia humana y que, sobre todo en esta época (o sea, en esta época cristiana y decadente) se muestran como más allá de toda conjetura humana (se refiere Machiavelli probablemente a los milagros; cfr. cap. 26).

Hay que señalar desde este primer pasaje que la impiedad del florentino es manifiesta. Fortuna y Dios gobiernan las cosas del mundo. Podemos asumir que en este caso *le cose del mondo* comprenden las humanas y no humanas. La conjunción “y” indica que, en efecto, una parte de estas cosas la gobierna la fortuna o el azar mientras la otra la gobierna Dios. En realidad Maquiavelo ha mencionado a Dios de manera directa muy pocas veces a lo largo de su opúsculo: cap. 6: Moisés solo fue un ejecutor de las órdenes de Dios, e indirectamente, Savonarola no logró mantener su pretensión de nuevo orden basándose en la creencia; cap. 8: el cruel y tiránico Agatocles empleó bien la crueldad al utilizarla de golpe; este tipo de hombres que se valen correctamente de la crueldad “quizás encuentren en Dios y los hombres algún apoyo a su estado”; cap. 11: los principados eclesiásticos son mantenidos por Dios y son tan elevados que Machiavelli no se atreverá a hablar sobre ellos. Cada uno de estos pasajes es profundamente irónico.<sup>447</sup> Y parece que nuestro presente capítulo 25 no es la excepción.

---

<sup>447</sup> En *Disc. I.25* habla sobre la manera de reformar un Estado, introducir nuevos modos y órdenes a través de la simulación de respetar las antiguas instituciones (lo cual, por cierto, es exactamente lo que hace el propio Maquiavelo: introducir nuevos modos bajo la sombra de los viejos). Pero en el caso del que quiera hacerse de una *potestà assoluta*, “llamada por los autores tiranía”, habrá de reformar y barrer con todo. Machiavelli promete dar así un ejemplo en el siguiente cap. (26): se trata de nada más y nada menos que del bíblico rey David, quien “a los pobres los llenó de bienes y a los ricos los dejó sin nada”. En realidad esta frase, que Maquiavelo escribe en latín y representa la única cita al Nuevo Testamento, es del “Cántico a María” en el Evangelio de San Lucas (1:53), y se refiere no a David sino al propio Dios: “Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos con las manos vacías”. Es Dios o el Cristianismo quien ha actuado tiránicamente, barriendo con toda institución, haciendo a los pobres ricos y a los ricos pobres. Maquiavelo llama a estos modos, modos que veladamente han apuntado al Cristianismo, “medios crudelísimos, no sólo anticristianos, sino inhumanos; todos deben evitarlos, prefiriendo la vida de ciudadano a ser rey a costa de tanta destrucción de hombres”. La blasfemia culmina.

Con todo, concluye afirmando que aquellos que deseen apartarse del “buen camino” deberán realizar aquellas maldades para conservar, más bien instaurar, su dominio. Los hombres siempre escogen, no obstante, *certe vie del mezzo*: no saben o no se atreven a llegar hasta el final del camino en

Antes de indicar por qué, habremos de notar que la actitud a la que se refiere Maquiavelo penetra los argumentos expuestos en los capítulos anteriores que hemos analizado. La actitud quietista frente al mundo práctico es atacada por el florentino en múltiples niveles. En el más popular, creen los hombres no poder controlar las condiciones que los oprimen política y espiritualmente; en el nivel filosófico, creen los pensadores que la condición humana es de una manera tan precisa que ir contra ella equivale a ir contra la naturaleza de un orden moral de carácter mandatorio; en el nivel religioso, por último, terminan por sustentarse el juicio popular y el

---

su maldad ni en su bondad. Machiavelli promete darnos otro ejemplo en el siguiente capítulo (27): se trata de Giovampagolo Baglioni, gobernante de Perugia, un admitido criminal que violaba a su hermana y había dado muerte a primos y sobrinos para reinar. Cuando el papa Julio II se propuso despojarlo del reino de Perugia, lo hizo temerariamente: no esperó siquiera a conquistar mediante las armas de todo su ejército. Fue capturado por las tropas de Giovampagolo, y, teniéndolo este, no se atrevió a darle muerte. Maquiavelo concluye de ello que los hombres no saben ser “completamente criminales”, no poseen la grandeza de alma para ello. Si Giovampagolo hubiera ido al final del camino, habría “adquirido perpetua fama”, habría producido admiración y dejado “eterna memoria”. En palabras de Strauss (TOM, IV, §50), Giovampagolo pudo haber hecho un “mal honorable” en contraste con sus acciones “simplemente malas”. El haber tomado una vía tibia es lo que lo hace malo; si hubiera hecho el mal en toda su dimensión, habría sido bueno. Se dirá que Maquiavelo habla también de llegar hasta el final del camino en la bondad. Sin embargo, dice Strauss, “No todos los caminos intermedios son sumamente peligrosos, sino solo ‘ciertos caminos intermedios’. Reemplacemos al tirano por un príncipe virtuoso cuyos hechos previos hayan sido enteramente buenos; si este príncipe, a causa de su bondad o virtud, se hubiera negado a cometer la honrosa mala acción aludida habría sido tan digno de reproche como el tirano referido: hubiera sido digno de reproche por seguir siendo enteramente bueno en lugar de adoptar un camino intermedio entre el bien y el mal”. Como nos muestra Strauss, la *via del mezzo* es nociva siempre y cuando sea una vía tibia, mas no cuando sea la vía intermedia de la alternancia entre el bien y el mal. Mientras el justo medio clásico sitúa la virtud entre dos vicios, la *virtù* maquiavélica es la alternancia entre virtud y vicio.

Contrástese el ejemplo de Giovampagolo y el desarrollo straussiano sobre la *certe vie del mezzo* con la “sugerencia” socrática a Alcibiades de asesinar a su madre: Platón, *Alcibiades segundo*, en *Obras completas*, trad. Juan García-Bacca, vol. 12 (Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1983), 143c-d. Vid. el comentario de Bruell, *On the Socratic Education*, 44-5. En este mismo hilo, Rollandi (*op. cit.*, 222n24) atina perfectamente al referir el reconocimiento maquiavélico entre la virtud moral y política y pasajes donde Strauss plantea prácticamente la misma apreciación por los clásicos; por ejemplo, Strauss, XS, 57 (donde refiere explícitamente a la cercanía del Sócrates jenofónico a Machiavelli). Sin embargo, tal vez exagere cuando nos refiere en el mismo aliento a CM, 97 [143] y NRH, 162 [203-4]. En el primero, Strauss habla sobre las excepciones posibles al virtuosismo canino de los guardianes de la *República*: “they will not practice thievery and the like except perhaps a foreign enemy”. En el segundo, plantea el caso excepcional en Maquiavelo y Aristóteles, especialmente en asuntos que conciernen a la guerra o a los asuntos exteriores (uno no sabe qué tan inescrupuloso pueda ser el enemigo). Sobre este segundo discutiremos ahora extendidamente, pero vale la pena indicar que tanto la referencia a CM como a NRH giran en torno a un tipo de reserva y de tendencia a orientarse por lo común y no en cambio por lo excepcional, como es el caso de Machiavelli.

filosófico: Dios es garante de un orden no comprensible por los hombres y que más vale no ser modificado. De manera casi sistemática, Machiavelli da la enseñanza popular de que el destino del hombre está en sus manos: quien atienda y comprenda qué es propiamente la *necessità* sabrá también apoyarse en ella; sabrá, por ejemplo, que la condena de la tiranía resulta más tiranizante que la “tiranía” del príncipe instruido maquiavélicamente; sabrá que el mito aristocrático no es sino una mentira noble, y, por último, sabrá que el afeminamiento inculcado por el Cristianismo es la explotación más portentosa de una debilidad que no se restringe a la que históricamente generó esta religión, sino que es propia del hombre o del mundo ante el silencio del todo.

No obstante lo anterior, Maquiavelo también reconoce la imposibilidad humana de escapar a todo mal. En otras palabras, el destino político del ser humano está en sus manos, pero abarrotado en límites infranqueables. El capítulo 25 de este libro plasma así la tensión entre ambas premisas, entre el pesimismo inherente a desmentir la naturaleza teológica y el esperanzador aliento que le acompaña: “a fin de preservar nuestro libre albedrío, juzgo que quizá sea cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestro obrar, pero que el gobierno de la otra mitad, o casi, lo deja para nosotros”.

Exigimos ahora recordar que Maquiavelo comenzó el capítulo diviendo el gobierno de las “cosas del mundo” entre Fortuna y Dios. El lector atento debe preguntarse: ¿dónde está Dios ahora? El autor parecía haber cedido el poder sobre las cosas del mundo tanto a Fortuna como a Dios, pero casi de inmediato lo otorga a la virtud humana y a Fortuna.<sup>448</sup> Es lícito pensar, por tanto, que más que una conjunción se trata de una igualación: Dios no es distinto de Fortuna. Y en este *mondo*, no gobernado ni por Dios ni por una naturaleza inteligente, es tarea del hombre imponerse al azar.

---

<sup>448</sup> Vid. el final de la introducción de Mansfield a la trad. al inglés de *Il principe*: Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trad. Harvey Mansfield (Chicago: The University of Chicago Press, 1985). Podría argumentarse en contra de esta interpretación diciendo que, mientras Maquiavelo habla primero sobre el gobierno de “las cosas del mundo”, la segunda división se refiere a “nuestro obrar”. En otras palabras, no habría aquí contradicción: Dios y Fortuna gobiernan el mundo; Fortuna y el hombre gobiernan el mundo *de las cosas humanas*. En cualquier caso, el planteamiento sigue siendo subversivo: si acaso hay Dios que gobierne, es indiferente en la acción humana; y, puesto que solo tenemos conocimiento de este mundo, el mundo humano, Dios no tendría ningún rol significativo si no es través de la religión o moralidad.

La ilustración que da Maquiavelo de la relación entre fortuna y virtud es la de un río torrencial que, “cuando se enfurece”, destruye tanto las construcciones humanas como la propia naturaleza (inunda llanos, asuela árboles, arranca la tierra). Hay que notar que Fortuna, esa imagen que más se acerca al orden natural, no tiene un rol de neutralidad científica, sino que es una fortuna *enfurecida*, hostil, violenta. Habrá que contenerla entonces con diques y malecones, con industria e ingenio humano, de tal manera que cuando se enfurezca y desee azotar sea sofrenada, pues “esta muestra su potencia cuando no hay virtud organizada que se le oponga”. El paisaje que pinta Machiavelli es de caótica tensión. Si consideramos la estrecha relación entre naturaleza y fortuna (el propio florentino nos lo sugiere al hacer de Fortuna un río), la conclusión evidente es, al igual que Hobbes, aunque quizás con mucha más conciencia, intención o profundidad que Hobbes, que el hombre no tiene un lugar natural, que la naturaleza le es una fuerza hostil (por no decir que Dios, emparentado ya con Fortuna, es hostil). No obstante, hasta este punto Machiavelli no abogaría por una imposición humana al “orden” natural: puesto que Fortuna gobierna la mitad de las cosas, la *virtù* no consiste tanto en sobreponerse como en prepararse. Sin embargo, en las líneas que siguen Maquiavelo se refiere al caso de Italia, que no ha construido diques ni malecones como sí lo hicieron Alemania, España o Francia. Si Italia se hubiera preparado, “o la inundación no habría producido esas grandes transformaciones o *ni habría tenido siquiera lugar*” (cursivas mías). El florentino sugiere ya así que Fortuna no solo puede ser contrarrestada, sino dominada.

Pero tal dominación de fortuna continúa, entre jaloneos, siendo ambigua. En este capítulo Maquiavelo presenta también lo que ha llegado a denominarse por los estudiosos su doctrina del *riscontro*, la contemporización o la concordancia. En pocas palabras, Machiavelli afirma que la felicidad o prosperidad consiste en acomodarse a la calidad de los tiempos. Los tiempos, en su plena variabilidad, en sus vertiginosos cambios de fortuna, exigen del hombre virtuoso que navegue según los vientos. Es precisamente en esto en lo que consiste la *virtù* maquiavélica: en saber ser virtuoso (en el sentido tradicional) y vicioso según se requiera. Habrá ocasiones en las que convendrá ser más bien cauto y otras en las que el *riscontro* exija ser arrojado y fogoso. Ello explica que hombres de distintos temperamentos y, por tanto, de distintas resoluciones, lleguen a los mismos resultados, y que hombres similares lleguen a resultados opuestos. La batuta aquí, de nuevo, la llevan los tiempos, la fortuna, la circunstancialidad. La enseñanza habría de ser, pues, “cambiar de



naturaleza". Pero, dice Machiavelli, "no hay hombre tan prudente capaz de adaptarse a ello, sea porque no puede desviarse de aquello hacia lo que lo inclina su naturaleza, o sea porque al haber progresado siempre por una misma vía no se persuade de desviarse de ella".<sup>449</sup> Son dos entonces los males o impedimentos: naturaleza y convención. Hay seres humanos que por naturaleza tienden a ser reflexivos, cautos y lentos. Hay otros cuyo impedimento reside más bien en la experiencia particular: el príncipe que ha ascendido y conquistado gracias a su impetuosidad e impulsividad difícilmente verá que hay tiempos en los que más vale ser cauto, y, aun viéndolo, no podrá cambiar esa su segunda naturaleza.

Si "no hay hombre tan prudente", parece indicar Maquiavelo, la conclusión ha de ser que es imposible dominar la fortuna.<sup>450</sup> El "proyecto moderno", atreviéndonos ya a mentarlo de esta forma, no sería posible si se acepta la tesis más bien clásica sobre las limitaciones de la sabiduría (política) y, aún más, sobre la imposibilidad de conciliar la sabiduría política y la práctica política. Con todo, y en ello reside la última ambigüedad, Maquiavelo termina su capítulo diciendo lo siguiente:

Así pues, concluyo que, al mutar la fortuna y seguir apegados los hombres a su modo de proceder, prosperan mientras ambos concuerdan, y fracasan cuando no. Este es, por cierto, mi juicio: es mejor ser impetuoso que cauto, porque la fortuna es mujer y, es necesario, si se la quiere poseer, forzarla [*batterla*, batirla] y golpearla [*urtarla*, por no decir violarla]. Y se ve que se deja someter más por estos que por quienes fríamente proceden. Por ello, es siempre, como mujer, amiga de los jóvenes, pues estos son menos cautos, más fieros y le dan órdenes con más audacia.<sup>451</sup>

Se nos presenta de nuevo una "presunción" o una apuesta. Aunque, quizás, no se pueda siempre contemporizar debido a las dificultades naturales y de experiencia, hay que apostar por la impetuosidad. Esta impetuosidad, que implica violencia,

---

<sup>449</sup> Si acaso Machiavelli cree que este cambiar de naturaleza es no solo factible, sino que es deber del príncipe virtuoso, el alegato de Laques es aquí pertinente: el valiente (en este caso el príncipe valiente) tendría que ser adivino, saber todo lo pasado y lo venidero. Platón, *Laques*, en *Diálogos*, vol. 1, 195e; cfr. 199b. Bruell, *On the Socratic Education*, 59-61, no pone atención en este problema.

<sup>450</sup> "Y, en verdad, quien fuera tan sabio que conociera los tiempos y el orden de las cosas y se adaptara a ellos, tendría siempre buena fortuna o se guardaría siempre de la tristeza, y sería cierto que el sabio mandaría sobre los astros y los hados. Pero, como estos sabios no se encuentran, ya que primero tienen poca vista, y luego no pueden dominar su naturaleza, se deduce que la Fortuna varía y ordena a los hombres, y los mantiene bajo su yugo". Machiavelli, *Ghiribizzi*.

<sup>451</sup> Cfr. Hanna Fenichel, *Fortune Is a Woman* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999).

también erotismo y, especialmente, jovialidad o juventud, es el rasgo primigenio de la actitud moderna hacia la naturaleza.<sup>452</sup> Un siglo después Bacon referirá su empresa a un obedecer (*parendo*) a la naturaleza para vencerla, así como *penetrar* (*penetratur*) en ella y *arrancar* (*abstrahantur*) sus secretos.<sup>453</sup> Apenas queda sugerido el tono maquiavélico, pero aún podemos reconocer su esencial presencia (cfr. Strauss, WIPP, 47, [62-3]).

Strauss sugiere que los pasajes más “espectaculares” de Maquiavelo, aquellos donde parece regocijarse en la crueldad, la ironía o la violencia, son recursos más bien pedagógicos. Están dirigidos a los *giovani* (quizás a un tipo particular de “jóvenes”, no necesariamente los que “ascienden” a la filosofía) y tienen el fin de sacudirlos, despertarlos a la *virtù* maquiavélica y, sobre todo, preparar a sus futuros lectores en la introducción de los nuevos *ordini ed modi*.<sup>454</sup> Con todo –y esta premisa

---

<sup>452</sup> Así el hilo a seguir en la interpretación de Machiavelli, *Mandragola* [*Mandrágora*, en *Textos literarios*, trad. Nora Hebe (Buenos Aires: Colihue, 2010)]. Cfr. Strauss, TOM, IV, §79-80; Harvey Mansfield, “The Cuckhold in Machiavelli’s *Mandragola*”, en Vickie Sullivan, ed., *The Comedy & Tragedy of Machiavelli* (New Haven: Yale University Press, 2000); Arlene Saxonhouse, “Comedy, Machiavelli’s Letters, and His Imaginary Republics”, en *ibid*.

<sup>453</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, en *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding, Robert Leslie, y Douglas Denon, vol. 1 (Nueva York: Cambridge University Press, 2011), aforismos 3 y 18. El nombre mismo de los aforismos es ya sugerente: “Aphorismi de Interpretatione Naturae et Regno Hominis”.

<sup>454</sup> *Vid.*, por ejemplo, la diferencia entre esta exhortación a la impetuosidad, la exhortación también a “siempre tomar partido” y la más prudente y realista contemporización de *Discorsi*, I.33. Es problemático, aunque en principio correcto, decir que los “príncipes potenciales” son precisamente “los jóvenes” (no por ello idénticos a Zaboni Buondelmonti y Cosimo Rucellai, los receptores de los *Discorsi*). *Vid.* la juventud (*gioventù*) y los ánimos de los jóvenes (*animi de’ giovani*) en *Discorsi*, II, final del proemio. Aunque con cierta obscuridad, Strauss distingue los diferentes *addressees* de Maquiavelo en *El príncipe*: Machiavelli se dirige, es obvio, al príncipe. El príncipe quizás conozca ya los consejos maquiavélicos por el mero hecho de ser príncipe, es decir, estos podrían parecerle vanos y su pronunciación incluso peligrosa. Por lo tanto, Maquiavelo también se dirige a los súbditos enseñándoles qué han de esperar de su príncipe. Hay que recordar que en la Ep. ded. Maquiavelo afirma poder aconsejar a Lorenzo por encontrarse del lado bajo de la fortuna, del lado del pueblo. Lo cierto es que con ello sugerirá al mismo tiempo que el conocimiento del pueblo es necesario para comprender al príncipe y el del príncipe para comprender al pueblo; Maquiavelo posee ambos. “Como consejero de un príncipe, se dirige a un individuo; como maestro de sabiduría política, se dirige a una indefinida multitud”, TOM, II, §20.

El resto del pasaje es problemático, pues Strauss distingue los dobles destinatarios de Machiavelli del siguiente modo: El uso de *Lei* (usted) indica las ocasiones en que el florentino se dirige al hombre de acción (príncipes o incluso conspiradores contra el príncipe). El uso de *voi* (ustedes) indica “those whose interest is primarily theoretical, either simply or for the time being”.

Puesto que antes de esta distinción Strauss dividió entre el destinatario-individuo en tanto consejero del príncipe y el destinatario-multitud en tanto maestro de sabiduría política, debemos

habrá de ser considerada con seriedad al final de este capítulo–, aun si el propio Maquiavelo estuviera consciente, en medio de estas ambigüedades, de que fortuna se resistiera inexorablemente a ser conquistada, su *enseñanza* y su retórica se reducen a convencer a sus “jóvenes lectores” de que tal empresa es posible, deseable y necesaria.

Podemos así valernos de un juicio que Strauss emite en el marco de los *Discursos* para concluir nuestra discusión:

---

reiterar las obscuridades straussianas en este asunto. *Se nos invita* pues a asociar el destinatario *voi* tanto con “la indefinida multitud” –actitud cercana a la propaganda y la alianza con el pueblo– como con los hombres de interés teórico (simplemente o por el momento), y, aún más, estos últimos serían “idénticos” a los receptores de los *Discursos*, “los jóvenes”. Rollandi, *op. cit.* 188 ss. sigue estas distinciones hasta hacer equivaler los jóvenes de interés teórico *simplemente* –es decir, aquellos para quienes el saber es fin y no medio– con los potenciales filósofos y, por tanto, con el más genuino destinatario de Maquiavelo, los verdaderos príncipes, aquellos jóvenes a quienes a la manera socrática se les enseña a gobernar sin que siquiera pretendan gobernar (Rollandi refiere a XS, 33). Sin embargo, no me parece que Rollandi ponga suficiente atención a la sorprendente cercanía entre la “indefinida multitud” y los jóvenes con interés teórico, sino que los homogeneiza: “¿O es acaso posible pensar que Maquiavelo, sabiendo que habla a una *multiplicidad de lectores jóvenes interesados en distinta medida en la teoría*, decide empero discutir los problemas respecto de la naturaleza de la sociedad sin distinción y retenerlos entre sus compañeros? Strauss parece insinuar que Maquiavelo, aunque sepa que no todos sus lectores se verán interesados en la teoría simplemente, no puede saber a priori si acaso ciertos jóvenes entre sus estudiantes, entretenidos al aprender el arte del estadista, se reconocerán como más capaces para gobernar que quienes lo hacen actualmente, e intentarán eventualmente aplicar aquellos ‘cursos de acción extremos’, 191, las cursivas son mías. Lo que se pierde de vista, a mi juicio, es que esos jóvenes de interés teórico son tratados con un método o acercamiento pensado para la “multitud indefinida”; en pocas palabras, Maquiavelo logrará producir legiones de jóvenes con interés teórico, una multitud de intelectuales que pueda sostener políticamente su doctrina. Las últimas palabras de Rollandi me sugieren que, quizás, sí vea este problema y esté no obstante dispuesta a pagar el precio de educar a jóvenes tiránicos o impulsarlos a ello. Contra su p. 194, uno se pregunta en qué medida una educación inmoderada puede tener como resultado políticas moderadas en favor de la filosofía.

Para volver y resumir el punto sobre los destinatarios de Maquiavelo, parece que debemos distinguir al interior de los *giovani* dos tipos de jóvenes: unos son los jóvenes ávidos de novedades, los jóvenes a quienes Strauss se refiere más por el uso de *youth* (*gioventù*) que de *youngs* (*giovani*), es decir, la juventud ilustrada: “Reason and youth and modernity rise up against authority [...] the birth of that greatest of all youth movements: modern philosophy”, TOM, III, §29. El segundo tipo de jóvenes es al que Heinrich Meier (*Politische Philosophie*, 60-1) se refiere como los “*vorzügliche Adressaten*”. Se tratarían de los jóvenes excelentes de interés teórico, los futuros filósofos o aquellos que quieren ser también príncipes pero en el sentido socrático: disponer del conocimiento de los príncipes sin tomar su lugar o sin pretender transformar el mundo si no es acaso lúdicamente (*spielerisch*) o con grandes reservas.

Maquiavelo dirige su apasionado pero ensordecido llamamiento a la juventud –a los hombres cuya prudencia no ha debilitado su juvenil vigor mental, viveza, belicosidad, ímpetu y audacia–. Razón, juventud y modernidad se levantan contra autoridad, vejez y antigüedad. Al estudiar los *Discursos* nos convertimos en testigos –en testigos, inevitablemente, conmovidos– del nacimiento del más grande de todos los movimientos juveniles: la filosofía moderna, fenómeno que, de vista y no por lecturas, solo hemos conocido en su decadencia, en su estado de depravación y de chochez.<sup>455</sup>

#### b) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*

Mientras más avancemos en el tránsito por la obra de Maquiavelo podremos ser también más breves en nuestras explicaciones. Los capítulos de *Discursos* que se relacionen directamente con alguno de los capítulos ya tratados sobre *El príncipe* serán en ocasiones únicamente referenciados al análisis previo. Esta advertencia será también sugerida en los subcapítulos dedicados a la historia y al sentido común.

**I.1-4.** Maquiavelo comienza los *Discursos* afirmando que toda ciudad es construida, ya sea por hombres nacidos de la misma comarca o bien por extranjeros. En cualquier caso, hay que resaltar, es siempre *construida*. Como veíamos ya en *El príncipe*, Machiavelli diverge de la postura clásica sobre la naturalidad de las *polei*. Es esta divergencia la que caracterizará una tesis más o menos explícita a lo largo de los *Discursos*, a saber, que es superior la fundación romana al orden creado, por ejemplo, por Licurgo.<sup>456</sup> Esto quiere decir que las leyes y los órdenes romanos, surgidos circunstancial y dinámicamente a través de procesos vertiginosos, resultan ser superiores a la ley universal dada de una vez y por todas. Aunque esto competirá a nuestro análisis dedicado a la historia, Maquiavelo parece ya poner aquí en duda la tesis que recién sostenía en el Prólogo, a saber, que los hombres antiguos no han de ser más distintos a lo largo de los tiempos que el cielo, el sol o los elementos. La sugerencia sobre la construcción de toda ciudad y su relación con la superioridad de los órdenes romanos deja en claro, más bien, que aquellos regímenes que pretendan

---

<sup>455</sup> TOM, III, §29. *Vid.* la nota al pie 106 de este pasaje, donde Strauss refiere, entre otros, precisamente al final del cap. 25 de *El príncipe*.

<sup>456</sup> La idea de la superioridad del orden romano no es explícita en su inicio. Maquiavelo en realidad ensalza a Licurgo y reprocha aquellos órdenes que necesitan de reorganización continua. Cfr. Strauss, TMP, 86.

sentar sus bases de una vez y por todas, aquellos que sean emanación directa de la sabiduría sobre una naturaleza humana inmutable, serán menos estables, *menos poderosos*, que aquellos siempre dispuestos a cambiar de rumbo, también de horizonte, según los tiempos.

Es también importante en el cap. 1 la introducción que hace el florentino de algo parecido a la “ciudad de puercos” de Sócrates en la *República*. Puesto que la *virtù* nace de la necesidad y no de la elección, lo más deseable sería que la fundación de una ciudad se diera en un lugar estéril y pobre, de manera que los habitantes estuvieran obligados, por necesidad, a vivir en unión y trabajo, lejos del ocio. La ambición humana, no obstante, hace que este tipo de ciudad sea imposible, y, por tanto, el remedio directo consiste en “hacerse poderoso”: establecerse en lugares fértiles, ricos y defenderlos; crear leyes que aun en la abundancia obliguen al trabajo y los esfuerzos (I.3: el legislador debe suponer que todos los hombres son malos). De estas premisas hay que resaltar lo siguiente: la “bondad” de la naturaleza es incompatible con la “naturaleza” humana. De hecho, es preferible vivir bajo su yugo que bajo su regazo. Pero incluso escogiendo su bondad, es por necesidad que el hombre cambie el yugo de la naturaleza por el yugo del propio hombre.

El capítulo I.2 suele ser comparado con las *Historias* de Polibio. La mayoría de los intérpretes apuntan a la extremada semejanza entre la descripción maquiavélica de los tipos y ciclos de regímenes y la que hace Polibio.<sup>457</sup> Para autores como Strauss, Mansfield o Zuckert,<sup>458</sup> la clave de estos pasajes se encuentra más bien en las “notables” diferencias entre Maquiavelo y Polibio. Se habla pues en *Discursos* de “algunos de los que han escrito de las repúblicas” y de “otros autores”. Los primeros distinguen tres clases de gobierno: monárquico, aristocrático y democrático. Los segundos hablan más bien de seis, los anteriores y sus formas corruptas: tiranía, oligarquía y licencia. La conclusión inmediata de Machiavelli es que “no hay

---

<sup>457</sup> El paralelo con el Libro VI de las *Historias* es ya manifiesto desde muy al inicio, donde *parece* que escucháramos a Maquiavelo hablar sobre la fortuna y virtud: “Del mismo modo que quienes pretenden emitir un juicio sobre la vida privada de personas negligentes o bien muy activas, si se proponen que este juicio sea correcto, basarán su análisis no en los períodos tranquilos de su vida, sino en sus peripecias desafortunadas y en los momentos felices de los grandes éxitos, en la convicción de que la prueba de la perfección humana consiste únicamente en la capacidad de soportar con nobleza y entereza los cambios de fortuna, no de otra manera es preciso contemplar una constitución”. Polibio, *Historias. Libros V-XV*, trad. Manuel Balasch (Madrid: Gredos, 1981), VI.1. La diferencia, como veíamos ya en *El príncipe*, radica en que Machiavelli, más que sugerir “soportar” la fortuna con “nobleza y entereza”, exige conquistarla con *astuzia* y vehemencia.

<sup>458</sup> Cfr. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, IV.1 y V.1.

precaución bastante en impedir que degeneren”, o sea, que el ciclo de la forma de gobierno que es buena en sí y su contraria es ineludible: “¡Tal es la semejanza del bien y el mal en tales casos!”.

Tanto Maquiavelo como Polibio admiten que el mal de cada uno de los tres regímenes es “congénito”. No habría, por tanto, manera de prevenirlo, como dice el florentino. Sin embargo, mientras Polibio enfatiza que esta se trata de una discusión sobre los “principios naturales” de la constitución de un régimen, Machiavelli omite toda referencia a la naturaleza.<sup>459</sup> Aún más: Maquiavelo afirma inmediatamente que estas formas de gobierno “nacieron por acaso”, tesis que sobrepasa por mucho la de Polibio. El paralelo central suele verse en el hecho de que los hombres estuvieran dispersos, como animales, sujetos a catástrofes naturales, y poco a poco fueran multiplicándose y reuniéndose, escogiendo después para su defensa y gobierno a aquellos más robustos o fuertes. Esta descripción, se asume, es prácticamente idéntica en Polibio y en Maquiavelo. No obstante, hay que resaltar que Polibio parte de catástrofes que aniquilan la raza humana, es decir, parte de una raza humana organizada que se “desorganiza” cada tanto por necesidad (en este punto, Machiavelli sí parece seguirlo en II.5). No parte pues ni del “acaso” ni de la absoluta segregación. Es cierto, con todo, que después de estos desastres los hombres pierden todas sus costumbres y artes, es decir, se vuelven salvajes una vez más. Dice Polibio que “los supervivientes se multiplican de nuevo”, mas no que “vivieron largo tiempo dispersos, a semejanza de los animales”. Aun en estas incivilizadas y extremas circunstancias Polibio afirma que sucede “lo mismo que con los seres vivos restantes: los hombres se reúnen”, y que es razonable o lógico que lo hagan con sus congéneres o familia. Machiavelli en cambio resalta el carácter *aislado*, desordenado y artificioso de esta situación; encontramos en los *Discursos* un relato mucho más parecido al de Hobbes sobre los hombres en estado de naturaleza, con coloridos detalles como, por ejemplo, el que las mujeres críen por sí solas a sus hijos,

---

<sup>459</sup> “Se puede constatar clarísimamente la verdad de mis afirmaciones, si nos paramos a pensar en los principios naturales, la génesis y las transformaciones de cada constitución, porque solo quien considera cómo nace cada una de ellas podrá entender también su desarrollo, su culminación, sus transformaciones, su final y cómo, cuándo y de qué manera acontecen”. Polibio, IV.4. Aún más, Polibio reconoce que la genuina discusión sobre el problema de las transformaciones de los regímenes –podemos suponer: el genuino tratamiento sobre la *naturaleza de la polis*– “se encuentra en Platón y otros filósofos”. Sin embargo, continúa Polibio, su finalidad es explicar el desarrollo de Roma y, por tanto, “diluirá” el problema en aquello que es suficiente para la historia política y para “el nivel medio de inteligencia” (IV.5).

desprendidas de vínculos familiares o matrimoniales (*Lev.* cap. 20). De hecho, para hablar sobre la “dispersión”, Machiavelli se ayuda del símil de los animales: estos viven dispersos y sin orden. Polibio, no obstante, resalta el carácter natural de la reunión de animales. Aún más, mientras Polibio en otros pasajes matizará la reunión de animales y de hombres –pues estos no se unen por coacción sino por convicción–, Machiavelli reconoce tan solo la *necessità* en los orígenes de la sociedad humana (cfr. *Istorie*, II.1).

Podríamos continuar la comparación entre ambos pasajes y señalar otras tantas diferencias, las cuales caen una y otra vez en la acentuación de la naturaleza (Polibio) y del azar (Maquiavelo). Es posible resumir nuestro argumento diciendo que la referencia de Machiavelli, aunque con toda evidencia está en Polibio, encontraría su genuina actitud más bien en Lucrecio (V, vv. 925-1456).

La doctrina polibiana de la *anaciclosis* es “adoptada” por Maquiavelo. Ya sea que en el origen de la sociedad humana haya o no un orden natural, parece que Machiavelli concluiría en la inexorable necesidad de los ciclos al igual que Polibio (desde la monarquía hasta la licencia). Sin embargo, también en este punto se desvía: “Tal es el círculo en que giran todas las naciones, ya sean gobernadas, ya se gobiernen por sí; pero rara vez restablecen la misma organización gubernativa, porque casi ningún Estado tiene tan larga vida que sufra muchas de estas mutaciones sin arruinarse, siendo frecuente que por tantos trabajos y por la falta de consejo y de fuerza quede sometido a otro Estado vecino”. Con ello Maquiavelo introduce su exhortación al régimen mixto en tanto aquel que establece un balance entre los tipos de gobierno. Pero más que por tal muestra de republicanismo, el pasaje resulta central si lo situamos en el contexto del poder del hombre ante la naturaleza o, en todo caso, fortuna. Como ya nos confrontaba en el cap. 25 de *El príncipe*, parece que la aceptación filosófica de los ciclos políticos obliga al hombre a someterse a fortuna y necesidad. Manteniéndonos en esta ambigüedad, Maquiavelo sugiere que es la falta de consejo y de fuerza lo que termina por hacer que un Estado sea sometido a otro. Ambas las proveerá el propio florentino. Podríamos asumir así que la pretensión de sus enseñanzas es conseguir que la *virtù* sea impuesta ante la rueda de la fortuna o la necesidad de ciclos. Huelga decir que hay una estrecha conexión entre la posibilidad de sobrepasar el orden cíclico polibiano y la omisión de principios naturales.

Las anteriores consideraciones nos preparan para el cap. 4, donde Maquiavelo niega que el éxito de Roma se haya debido a pura fortuna.<sup>460</sup> De hecho parece ya combatir aquí la idea sobre la superioridad de las leyes sabias de Licurgo, establecidas de una vez y por todas, ensalzando más bien el dinamismo y el azar romano que fue paulatinamente conquistado con virtud. La sugerencia es, en resumidas cuentas, que el buen régimen no se logra tanto con la sabiduría de leyes universales como con la sabiduría de acomodarse ante fortuna. Roma se origina y recibe múltiples re-fundaciones a través del desorden: no la comprensión universal de la naturaleza, sino el ingenio humano es motor de la estabilidad y gloria política.<sup>461</sup>

**I.6.** El tumulto de Roma está ineludiblemente ligado a su gloria y éxito. Por necesidad, hemos de asumir que evitar un mal siempre conduce a otro (cfr. *Princ.* 21). La grandeza y libertad de servidumbre implica los peligros de una sociedad dinámica que no se maneje con facilidad. De nuevo encontramos una crítica profunda a los regímenes fundados bajo la guía de la naturaleza y la inmutabilidad:

Pero como las cosas humanas están en perpetuo movimiento y no pueden permanecer inmutables, su inestabilidad las lleva a subir o bajar, *y a muchos actos induce, no la razón, sino la necesidad*; así sucede que una república organizada para vivir sin conquistas, por necesidad tiene que hacerlas, perdiendo con ello los fundamentos de su organización y caminando más rápidamente a su ruina. Por el contrario, si *el cielo* la favorece hasta el punto de no necesitar la guerra, ocurrirá que del ocio nacerán, o la afeminación de las costumbres, o las divisiones, y ambas cosas, juntas o aisladas, pueden acabar con ella. (las cursivas son mías)

---

<sup>460</sup> “Pero tenía que ser, en mi opinión, cosa del destino el nacimiento de tan gran ciudad y el comienzo de la mayor potencia después de la de los dioses”. Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, trad. José Villar (Madrid: Gredos, 2000), I.4.

<sup>461</sup> En cuanto a los orígenes divinos o humanos de las leyes de Licurgo, pero, sobre todo, en cuanto a su inalterabilidad, *vid.* Plutarco, *Vidas paralelas*, trad. Aurelio Pérez, vol. 1 (Madrid: Gredos, 1985), “Licurgo”, 5.4 y 13.1-2, así como Jenofonte, *La república de los lacedemonios*, trad. María Rico (Madrid: Instituto de estudios políticos, 1973), 8.5. Es interesante que algunos de los problemas fundamentales que atiende Maquiavelo y que alcanzan su clímax en el cap. 15 de *Il principe* son vistos también con agudeza por Jenofonte; por ejemplo, cuando concluyendo la descripción apologética de las costumbres y castigos impuestos por Licurgo, dice: “y lo más admirable de todo: que todos alaban tales costumbres, pero imitarlas ninguna ciudad quiere”, 10.8.



Toda *via del mezzo* es por tanto inadecuada: así como en la teoría del *riscontro* Machiavelli afirmaba que la prosperidad consistía en adecuarse a los tiempos, y sostenía, en el mismo aliento, que era preferible la impetuosidad, aquí sugiere una vez más no ser guiados tanto por la razón como por la *necessità*. Es evidente que este guiarse por la necesidad requiere también de la razón, pero se trata de una razón muy distinta: una razón “aterrizada” o más bien volcada a lo bajo.

I.11. Este capítulo es apropiado para quien desee argumentar que Machiavelli concibe, en efecto, una naturaleza humana ordenada según “leyes naturales”: “todos los hombres, según hemos dicho en el prólogo, nacen, viven y mueren sujetos a las mismas leyes naturales [*medesimo ordine*]”. La traducción de Navarro nos induce al error en este caso, pues Machiavelli no habla siquiera de leyes naturales, sino de “mismos órdenes”. En cualquier caso, si se asume que hay correspondencia semántica, habremos entonces de notar que Maquiavelo concluye con aquella frase una crítica irónica a Savonarola, pero, especialmente, al pueblo florentino que creyó que Girolamo hablaba con Dios. Machiavelli sugeriría más bien su escepticismo ante la revelación y los profetas: los “mismos órdenes”, las mismas “leyes naturales”, si se quiere, gobiernan a todos los hombres; no hay excepción para Savonarola.

En modo alguno sugeriría aquí Maquiavelo que el mundo humano está sujeto a un orden racional que dé guía a su acción política.

I.37. Estrechamente relacionado con la discusión introductoria a este capítulo (especialmente con las anotaciones de Zuckert), en el cap. 37 Machiavelli presenta una versión más ligera de la ambición humana que, por ejemplo, la hobbesiana. Mientras Hobbes afirma que el hombre es rapaz y posee un incansable deseo de poder –o que a diferencia de los animales el hombre es famélico del futuro–, Maquiavelo tan solo indica que la ambición es causa de que la naturaleza haya creado “al hombre de tal suerte, que todo lo puede desear y no todo conseguir”. Al menos en este punto, aunque Maquiavelo no tienda hacia esa sombría incisión hobbesiana, no difiere de su representación. Continúa el florentino: “De aquí nacen los cambios de fortuna, porque, ambicionando unos tener más y temiendo otros perder lo adquirido, se llega a la enemistad y a la guerra, motivo de ruina para unos Estados y de engrandecimiento para otros”.

Hobbes y Maquiavelo coinciden en esa “naturaleza” de las cosas humanas que se trata, en el fondo, de una naturaleza hostil o no ordenada. Sus resoluciones son sin

embargo bien distintas. Los “principios” del hombre según Hobbes nos llevan a concluir en la necesidad de un Leviatán que castigue a los orgullosos y garantice la paz o la carencia de conflicto. Aunque este parece ser el camino por el que ha optado el resto de la tradición moderna, Machiavelli incide con penetración: son esos mismos principios los que bajo una mirada “realista” han de hacernos concluir que la “paz” hobbesiana y posteriormente moderna es imposible. La excelente organización de leyes e instituciones, la manera en la que el florentino abrirá un lugar para la gloria y aquellos que la buscan, la necesidad de violencia externa para devorar otros Estados y de violencia interna, de forma periódica, para “recordar” la necesidad del Estado y su renovación; todo ello, en fin, indica que para Maquiavelo el problema humano se trata siempre de una contención y encauce, es decir, un problema no resoluble bajo la teoría del contrato social. Al mismo tiempo debemos reconocer, como ya lo sugeríamos en la cita de Strauss sobre Estados Unidos, que ambas doctrinas son dos caras de la misma moneda o que la “primera ola de la Modernidad” es de raíz doble.

**I.56 + TOM, IV, §26-§33.** Este, uno de los capítulos más oscuros de los *Discursos* en cuanto a su significado e intención, representará para nosotros un acceso tangencial al nervio temático de naturaleza y fortuna en la totalidad de la obra. Tal acceso solo es posible valiéndonos de una larga sección que Strauss dedica a este problema que interrelaciona algunos de los pasajes más importantes de los tres libros de *Discursos*. Machiavelli es sumamente oscuro en sus intenciones; Strauss es sumamente enredado en sus explicaciones. Es nuestra tarea presentar la siguiente interpretación de la manera más sencilla posible.

“De dónde es que nace yo no lo sé”. Con esas palabras abre el florentino su capítulo. Navarro traduce como “El origen lo ignoro”, frase que es quizás más sugerente de lo adecuado. Debido al contenido de este capítulo, donde Maquiavelo negará que poseamos conocimiento de lo natural y supranatural, parece que la primera línea es significativa: no hay conocimiento sobre el de dónde nacen (¿las cosas?). Aquella oración tiene un sujeto específico: Maquiavelo ignora de dónde nace que no haya algún grave accidente en los Estados que no sea anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios o signos celestes. Después de mencionar algunos ejemplos (Savonarola, hombres peleando en el cielo de Arezzo, la muerte de Lorenzo el viejo, la de Soderini, la llegada de los galos a Roma), afirma Machiavelli: “Las

causas de estos prodigios toca estudiarlas e interpretarlas a los que tengan conocimientos que *nosotros* no poseemos, de las cosas naturales y sobrenaturales”.<sup>462</sup>

Habíamos ya hablado sobre “las cosas del mundo” tal como Maquiavelo las presenta en la Ep. ded. de los *Discursos* y como queda también sugerido en la de *Il principe*, entre otra multitud de pasajes de ambas obras. El conocimiento del florentino se limita a aquello que es *de este mundo*, y el presente capítulo parecería forzarnos a renunciar a la idea de que el conocimiento de las cosas de este mundo implique conocer, en su diferencia, las que no pertenecen al mundo de lo humano. Continúa así Maquiavelo con la obscura referencia a un filósofo desconocido: “Puede ser acaso que, estando el aire poblado de inteligencias, como asegura algún filósofo, dotados de virtud propia (*naturali*) para prever lo futuro, compadecidas de los hombres, les advierten con tales señales para que se preparen a la defensa. Sea como fuere, los hechos son ciertos, y siempre, después de tales prodigios, ocurren sucesos extraordinarios y nuevos en los Estados”. Sin la ayuda de Strauss, lo más que podríamos interpretar sobre este pasaje es que la referencia al “filósofo” se trata o bien de una referencia genérica o bien de una cita de Cicerón, o bien, en todo caso, de una extraña ironía. En cualquier caso, la idea de que pueda haber “inteligencias” *preocupadas* por el ser humano tiene aquí la consecuencia de que estos puedan prepararse y defenderse ante grandes sucesos, es decir, no ser sometidos por fortuna sin previo aviso.

Strauss dedica una larga digresión al problema “teológico” de Maquiavelo: su crítica sobre la posibilidad de la revelación, su idea del “orden”, de la naturaleza, de Dios o los dioses, de Fortuna y de la intervención de “inteligencia” en las cosas humanas.<sup>463</sup> Nosotros pondremos atención ahora solo en una sección de este largo

---

<sup>462</sup> Las cursivas son mías. Por alguna razón, Navarro traduce el *nosotros* (*che non abbiamo noi*) en primera persona.

<sup>463</sup> En realidad todo el cuarto capítulo de TOM (“Machiavelli’s Teaching”) es una discusión sobre Maquiavelo, religión y cristianismo. La densidad de este tratamiento prepara su clímax ya desde el §24 y termina en §43 (*vid.* los encabezados que Strauss escribió para estos párrafos: Meier, *Political Philosophy*, 194 y 195, respectivamente), donde Strauss cambia el foco hacia el problema de la moralidad: “Hemos dedicado al pensamiento de Maquiavelo, respecto a la religión, un espacio que a primera vista parece desproporcionadamente amplio. Esta impresión se debe a un error común sobre la intención no solo de Maquiavelo, sino también de toda una serie de pensadores políticos que le sucedieron. Hoy día ya no comprendemos que, a pesar de los grandes desacuerdos entre estos pensadores, todos ellos estaban unidos por el hecho de que todos luchaban contra uno y el mismo poder –el reino de las tinieblas, como Hobbes le llamaba–; esta lucha era más importante para ellos que cualquier cuestión política”, §43. La división temática entre religión y moralidad tiene para

desarrollo. En §26 Strauss marca el cambio que Machiavelli ejerce en el tránsito de la *humildad* a la *humanidad*. Mientras la primera pone en la mira el lugar del hombre ante Dios –y por tanto juzga a aquel según lo más alto–, la segunda “baja la estatura del hombre”. La crítica maquiavélica, por tanto, es al mismo tiempo similar y diferente a la posición clásica, por ejemplo, de Aristóteles. Es similar en tanto que no es ninguna novedad el que Dios no “provea” o no sea “providencia”, pues su reino es solo el de ser fin, mas no “gobernando” en sentido estricto a los hombres. La piedad, por tanto, no es una “virtud” en la ética aristotélica. Y sin embargo ello no conduce a Aristóteles a “bajar la estatura” a través de la “humanidad”. La virtud opuesta a la humildad es más bien “magnanimidad”.<sup>464</sup> Esta diferencia entre Aristóteles y Maquiavelo espuela a Strauss a adentrarse en la “doctrina” sobre los “atributos de Dios” en Machiavelli –una exploración que a ojos de cualquier lector del florentino es, por supuesto, una locura.

Hay que partir entonces de las menciones que hace Maquiavelo de Dios (§27). En primera instancia –como es obvio para cualquier lector de estas obras–, el florentino habla con regularidad de la religión como un *medio* o *instrumento* de utilidad política. Resalta también sus peligros: más de una vez los soldados romanos se vieron indispuestos a la lucha por augurios o creencias religiosas. Tales peligros eran, no obstante, contrarrestados por el ingenio: los capitanes mostraban las causas naturales de fenómenos interpretados como augurios, o, en todo caso, daban una interpretación favorable a lo que parecía desfavorable.<sup>465</sup> Pero esto no nos dice nada sobre cuál es la tesis maquiavélica respecto a la existencia o poder de Dios o los dioses. Strauss muestra que las menciones de Dios en los *Discursos* están siempre contextualizadas, identificadas o referenciadas al “pueblo”. En el Libro I Machiavelli recuerda la comparación entre la voz del pueblo y la voz de Dios: el pueblo prevé los males y las bondades que le vendrán a través de una “virtud oculta”. En el Libro

---

Heinrich Meier (*Politische Philosophie*, 115 ss. *Vid.* el concepto *Brücken-Abschnitt*) una importancia notable: la discusión sobre la moralidad es la que conduce a los últimos párrafos característicos de TOM y de la disputa entre “antiguos y modernos”. En esta línea Machiavelli es un “reductor del horizonte”, un “ofuscador”, etc. Pero en el primer eje temático, el de la religión, el florentino toma un asiento entre la comunidad de grandes filósofos con su profunda comprensión sobre la naturaleza y, ciertamente, sobre la “naturaleza de los dioses”.

<sup>464</sup> El desplazamiento de “magnanimidad” a “humanidad” significa también un rompimiento con la solución aristocrática de los clásicos en pos de la solución popular moderna: el mito antiguo de “naturalezas superiores”, de caballeros o *kalokagathoi*, es ya insuficiente e indeseable. *Vid.* Minkov, *Leo Strauss on Science*, 149n32.

<sup>465</sup> Cfr. Strauss, “Preliminary Observations on the Gods in Thucydides’ Work”, en SPPP.

II hay también solo una mención de Dios y ocurre en el contexto de la opinión de un escritor pagano sobre la religión del “pueblo” de Roma. En el Libro III, donde se encuentran más referencias a Dios o los dioses, todas están entramadas en la red de las “opiniones del pueblo”. Hay que añadir, por cierto, que el capítulo del cual partimos (I.56) hace énfasis en que “todo el mundo sabe” que los presagios son efectivos.

Aunque las menciones sobre Dios son escasas en los *Discursos*, Maquiavelo razona varias veces sobre el *cielo* (§28), por no decir sobre el “mundo”, su eternidad o corruptibilidad, o Fortuna. Strauss resume la tesis diciendo que “Maquiavelo reemplaza Dios por ‘cielo’”. Veíamos ya que Fortuna no era particularmente providencial para los hombres (o al menos su providencialidad y su maldad ante estos es inextricable). Parece que lo mismo sucede con el “cielo”, que envía desastres como plagas, hambrunas, etc. (al igual que Dios). El cielo establece “orden” para la vida humana y no humana; por ejemplo, los tiempos de vida. El que un ser vivo que ha de vivir cierto periodo muera antes no es ya asunto del cielo, sino de fortuna: tanto Maquiavelo como César Borja, por ejemplo, son azotados por fortuna a pesar de su virtuosismo. *Il cielo* es, por otra parte, aquello a lo que aspiran y pueden aspirar los hombres en su máxima búsqueda de gloria. En todos sus plexos de significado, el cielo no es en definitiva un ser pensante, y, cuando Machiavelli presenta al cielo como tal, habla de la “omnipotencia del cielo en las cosas humanas” (II.24). Parece que fue “providencial” que los embajadores romanos cometieran tantas faltas ante los galos, de otra manera no habría habido invasión, ni, por tanto, necesidad de que Roma renovara su valor e instituciones.<sup>466</sup> En este contexto, “cielo” parece convertirse más bien en “Fortuna”: es una gran fortuna que los romanos hayan tenido que enfrentar a los galos. Por pura implicación, concluye Strauss, “Debemos decir entonces que Maquiavelo reemplaza a Dios no por el cielo, sino por Fortuna”.

En cuanto al capítulo del cual partimos (I.56; TOM, IV, §29), Strauss enfatiza primero dos puntos: 1) el que “nosotros” no tengamos conocimiento de las cosas naturales y sobrenaturales podría significar que “otros” sí lo tengan; 2) la explicación del “filósofo” no atribuye las inteligencias aéreas a Dios o a milagros. Los dioses, junto con Fortuna, prevén los males pero también los causan; los cielos lo causan sin preverlo; las inteligencias en el aire no causan los males pero los prevén. De hecho,

---

<sup>466</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII*, trad. José Villar (Madrid: Gredos, 1990), V.36.

las inteligencias son movidas en su ayuda a los hombres no por ira divina sino por compasión. Las inteligencias aéreas no sugieren que los acontecimientos que prevén sean causados, por tanto, por “ira divina” ni a manera de “castigo”; las inteligencias, así, no prueban ni son remotamente similares a “*angry gods*”.<sup>467</sup> Strauss une los puntos de la “teología” maquiavélica con la intención y desarrollo de toda su obra: silencio puro sobre el infierno y el diablo, sobre castigos divinos que no pertenecen a este mundo. Las inteligencias, que son compasivas y no crueles, exhortan entonces no a la *penitenza* o al arrepentimiento;<sup>468</sup> espolean la defensa y la vigilancia continua, la fortaleza de ánimo. Aún más, según analiza Strauss, los ejemplos que utiliza Maquiavelo reflejan que los “males” presagiados se tratan en todos los casos (y sobre todo en aquellos más “efectivos”, como el del plebeyo romano y el de Savonarola) de males ocasionados por el propio hombre. La conclusión de defensa, por tanto, se trata de la defensa y vigilancia militar: “good arms are the one thing needful” (§30).<sup>469</sup>

A diferencia del carácter tan solo sugerente de I.56, en II.29 Maquiavelo toma el poder de Fortuna como una tesis “demostrada”. Mientras las inteligencias aéreas se manifiestan como una tesis filosófico-teológica de carácter hipotético, ya el mero título de II.29 muestra que aquí tratamos con algo de mayor evidencia: “La fortuna ciega el ánimo de los hombres cuando no quiere que estos se opongan a sus designios”. La cita es en realidad de Livio (V.57; cfr. III.7), y Machiavelli la sigue con exactitud excepto por su cambio de “poder” por “designio”. Maquiavelo le da a Fortuna un rol quizás aún más “inteligente” del que le da Livio. La conclusión a la que llega Strauss de manera provisional es que “Fortuna toma el lugar de todos los dioses”, es igual de comprehensiva que *il cielo*.

---

<sup>467</sup> Vid. el encabezado que Strauss escribe para el §29: “La teología tentativa de M.: existen inteligencias compasivas en el aire [≠ dioses enojados y crueles]”, Meier, *Political Philosophy*, 195, los corchetes son de Strauss.

<sup>468</sup> Cfr. Machiavelli, *Exortatione alla penitenza* [Exhortación a la penitencia, en *Textos literarios*]. En esta pequeña prosa, que algunos leen como la prueba irrefutable de que Maquiavelo era un buen cristiano, encontramos hacia el final: “no basta arrepentirse y llorar”. Sugiere entonces (¿con ironía?) dar vueltas sobre espinos, como San Francisco, o lacerarse el pecho con una piedra, como San Jerónimo. Termina, sin embargo, con los siguientes versos de Petrarca: “arrepentirse y saber amargamente / que cuanto place al mundo es breve sueño”.

<sup>469</sup> Es en extremo interesante el ejemplo de las *Istorie fiorentine* (VI.34) que más se acerca a esta discusión: el torbellino del 24 de agosto de 1456. Dice Machiavelli que su fuerza, estruendo y violencia hicieron pensar que llegaba el día del fin del mundo (no, por cierto, del juicio final) y que el universo volvería “*al caos primitivo*”. Todo esto, termina el Florentino, fue la amenaza de Dios “para refrescar entre los hombres el recuerdo de su poder”.

¿En qué reside el que Fortuna sea malévola o bondadosa? Es claro, por mientras, que es más *poderosa* que las inteligencias en el aire: estas avisaban a los romanos que vendrían los galos, pero Fortuna misma *diseñó* y *designó* que los embajadores romanos incumplieran las leyes diplomáticas. Fortuna parece entonces ser malévola: los hombres, por naturaleza, desean todo, pero Fortuna impide que todos consigan todo: “mientras Naturaleza desea otorgar, Fortuna deniega” (§31). Sin embargo, en el caso romano, ese pueblo al que Fortuna escogió para engrandecer, la guerra gálica fue diseñada por Fortuna precisamente para probar su poder y darles gloria. Tanto Maquiavelo como Livio refieren la estremecedora invasión de los galos a un acto romano de injusticia. Estamos obligados a preguntar, por tanto, si Fortuna es “justa” –que no es sino otra forma de plantear la tan cercana pregunta sobre el destino de los justos y los injustos–. En este caso, a la manera bíblica, es la propia Fortuna la que causa que los romanos sean injustos tan solo para obligarlos a “expiar” sus pecados; Fortuna mueve al pecado y a la expiación. Visto así, más que haber una intrincada enseñanza bíblica sobre el insondable carácter de Dios, Maquiavelo resalta que Fortuna no está preocupada por lo justo: él mismo, Machiavelli, atribuye su desdicha a Fortuna sin considerar que sea una expiación “justa”.<sup>470</sup>

Se abre pues una disyuntiva entre los dos pasajes analizados. La conclusión maquiavélica de II.29 es, en oposición al quietismo y la aceptación humilde de los poderes insondables de Dios o Fortuna, la esperanza y la tenacidad: “siempre hay motivos de esperanza que sostendrán el ánimo en cualquier adversidad y en las mayores contrariedades de la suerte”. Strauss sugiere –pero tan solo sugiere– que esta enseñanza no es concordante con su cuasi-teología. Se trata, Strauss parece

---

<sup>470</sup> “Parece, queridísimos Zanobi y Luis [...] cosa maravillosa que casi todos o la mayoría de los que en este mundo han realizado grandes empresas, sobresaliendo entre sus contemporáneos, tengan nacimiento y origen bajo y oscuro, procurándose con toda clase de trabajos lo que les negó la fortuna. [...] Presumo que la fortuna desea mostrar así al mundo ser ella y no la prudencia la que hace los grandes hombres, empezando a probar su poder cuando la prudencia nada influye, y es por tanto preciso reconocer que de aquella depende todo”, Machiavelli, *La vita di Castruccio Castracani da Lucca*, 615 [*Vida de Castruccio Castracani de Lucca*, trad. Luis Navarro, en *Maquiavelo*, 637]. Sin embargo, hacia el final: “Si hubiera creído, hijo mío, que la fortuna me detuviese en mitad del camino de la gloria que ambicionaba, después de tan grandes éxitos, mis esfuerzos no fueran tantos, y te dejara, con Estado más pequeños, menos enemigos y menos envidias; porque, satisfecho con la dominación de Pisa y de Lucca, no hubiera sojuzgado a los de Pistoia y, con tantas ofensas, irritado a los florentinos. Haciéndome amigo de Florencia y Pistoia, mi vida, si no más larga, hubiese sido más tranquila, dejándote Estado menos grande, pero sin duda más sólido y seguro. Pero la fortuna, que quiere ser árbitro de todas las cosas humanas, ni me dio juicio bastante para conocerla, ni tiempo suficiente para dominarla”, 625 [656]. Cfr. Castruccio como “un oscuro ciudadano de Lucca”, en *Istorie*, III.11.

criticar, de una conclusión sanguinaria. Habrá que referirnos de nuevo al cap. 25 de *El príncipe* para notar el problema: Maquiavelo exhorta a sus lectores a una sanguinaria esperanza y valerosa conquista. El pasaje de I.56, en cambio, arroja una comprensión más filosófica y menos sanguinaria o política; es cierto que también, bajo el análisis muy cuidadoso de cierto tipo de lector, exhortará a la defensa propia y militar –i.e. la defensa que inculca valerse de la propia razón–, pero esto puede ser desvelado solo por unos pocos. La conclusión de II.29, de manera más “amarillista”, hace explícita una idea encantadora para los muchos y al mismo tiempo subversiva para el buen cristiano: podemos y debemos tomar las riendas de nuestra vida. En cualquier caso, admite Strauss, ambos pasajes son consistentes en una sola enseñanza: “el hombre no tiene razón para temer a seres sobrehumanos”; Fortuna, con todo su poder, no es un dios al cual debemos temer.<sup>471</sup>

De la misma manera en que nosotros hemos ya caído en la ambigüedad sobre los poderes totales o parciales de Fortuna, Strauss inmediatamente matiza su argumento anterior (§32).<sup>472</sup> Decía que era “demostrada” su omnipotencia en II.29 o que se tomaba como una tesis demostrada. Pero la cita casi textual de Livio no es tanto una “prueba” como una *asunción*. No es cierto que “la descripción de tales desórdenes la termina Livio” con la frase “Adeo obcaecat animos fortuna, cum vim suam ingruentem refringi non vult”, como si fuera una conclusión del retrato de la guerra gala. En realidad Livio comienza con esa tesis a manera introductoria y, también, a manera de asunción o creencia. Strauss desea mostrar ahora, de la mano del capítulo inmediato (II.30), las *limitaciones* de Fortuna. Maquiavelo en II.30 es explícito sobre ello: las limitaciones las pone la *virtù*, sobre todo la virtud antigua. “Tan lejos está de poseer un poder sobrehumano, que el hombre puede no solo tentarla o probarla, sin necesidad de tenerle miedo, sino que puede incluso ‘regularla’”.

Tenemos así un “*movement of thought*”<sup>473</sup> que nos hace transitar por dos tesis, a saber, 1) Fortuna es omnipotente, pero no temible; por tanto: el hombre ha de actuar con esperanza y valor. 2) Fortuna es conquistable por el hombre genuinamente

---

<sup>471</sup> Y el temor, hay que agregar, es parte de una intrincada red que involucra la concepción de la justicia y el castigo.

<sup>472</sup> Vid. la agudísima distinción de Meier entre tres tipos de Fortuna (*die dreifache Doktrin*) planteadas por Strauss: *Politische Philosophie*, 97 ss.

<sup>473</sup> Meier (*Politische Philosophie*, 51) se valdrá de este término como adalid de la unión filosófica entre Strauss, Maquiavelo y el resto de filósofos, de ahí que refiera con regularidad a la *Denkbewegung* de Strauss. Cfr. “Leo Strauss, un pensar en movimiento”.



virtuoso. Strauss nos conducirá aún a una tercera. Se trata de la referencia que el propio Maquiavelo hace en II.29 al inicio del Libro III.<sup>474</sup> En III.1 se valdrá de nuevo de la historia del conflicto gálico para mostrar un par de ideas a las que ya hemos apuntado: 1) toda las cosas de este mundo perecen y se corrompen; 2) es saludable y deseable que los cuerpos mixtos restablezcan sus principios originales. La guerra romana contra los galos representa precisamente esto, la *occasione* para que Roma se renovara. “El restablecimiento de las primitivas instituciones (*il principio*), hablando de las repúblicas, se hace *per accidente estrinseco* o *per prudenza intrinseca*”<sup>475</sup>. Machiavelli atribuye ahora la causa de la guerra gálica y la oportunidad de que Roma restableciera sus principios a “accidentes extrínsecos” y no más a Fortuna. El propio Livio lo muestra –afirma el florentino–: los romanos se corrompían ya, no observaban sus rituales religiosos, no castigaron a los *Fabii*, faltaron al *ius gentium*, etc. Se trata así del movimiento que nos lleva hasta la tercera tesis: Fortuna es sustituida por “accidente extrínseco”.

Este movimiento nos trae al clímax de nuestro apartado sobre naturaleza:

Al identificar algunas veces Fortuna y cielo, Maquiavelo puede presentar a Fortuna no simplemente como el único ser sobrehumano que piensa y quiere, como el único dios, sino igualmente como el orden omnicomprensivo, que no piensa ni quiere, es decir, la naturaleza. [...] El poder de Fortuna está basado en la acción primaria de la naturaleza. La naturaleza comprende en cierto modo a Fortuna. La Fortuna es una parte, y no la parte dominante, del todo. El todo está gobernado por el cielo. El cielo establece para todos los seres terrestres períodos de vida específicos, más allá de los cuales no pueden vivir. El cielo no determina, sin embargo, que todos los seres terrestres vivirán todo su tiempo, porque el cielo es la causa de plagas, hambres y desastres similares. El cielo deja lugar para la causación humana, para la acción, para la prudencia y para la invención. Fortuna pertenece al mismo dominio a que pertenecen la invención y la prudencia. Fortuna es causa, se ha pensado, de la buena o mala fortuna de los hombres. Pero si se mira más de cerca, se ve que en los casos más importantes ‘la causa de la (buena) fortuna’ no es Fortuna, sino la virtud

---

<sup>474</sup> “Adviértase muy bien en estos sucesos que la fortuna, para engrandecer a Roma e impulsarla a su venidera gloria, juzgó necesario sufriese este descalabro (que narraremos al principio del siguiente libro), pero no quiso arruinarla por completo”, las cursivas son mías. Hay dos cosas que notar aquí: 1) Fortuna tiene la capacidad de “juzgar”, es decir, tiene voluntad e inteligencia. 2) El traductor Navarro yerra una vez más al traducir “libro” por “capítulo”; Machiavelli nos refiere, y como muestra Strauss, *deliberadamente*, al inicio del Libro III.

<sup>475</sup> Modifico considerablemente la traducción de Navarro.

humana y las buenas instituciones, es decir, la obra de la prudencia y de la invención. (TOM, IV, §33).

Repetimos así, desde un camino mucho más complicado y desde una interpretación hartamente enredada, una conclusión simple de *Il principe*: el orden natural es indiferente u hostil, pero mayormente hostil. Es menester que el ser humano conquiste su destino oponiendo su virtud a Fortuna. Sin embargo, aclara a continuación Strauss, “la regla ‘conquista la Fortuna’ es insuficiente”: son algunos los hombres virtuosos que, por mera suerte, fracasaron al enfermar y morir (v.g. la suerte de Borja al morir su padre; cfr. *Istorie*, III.19). Quizás el caso paradigmático sea el del propio florentino: “Un hombre como Maquiavelo, que había nacido en un tiempo que no le correspondía, puede conseguir éxitos póstumos mediante sus escritos, pero esto depende de la supervivencia de tales escritos; es decir, de algo que está esencialmente expuesto a la suerte”.

Una vez más, llegamos a la misma aporía: ¿Reduce Maquiavelo la naturaleza a Fortuna, esto es, a un poder mayormente malévolamente ante el hombre, pero que estos, espoleados por los consejos maquiavélicos, pueden conseguir someter a golpes? ¿Ese orden indiferente y hostil, la naturaleza, es controlable? Ciertamente Machiavelli impulsa a los jóvenes y ambiciosos, a los excelentes, a conquistarla; pero también es cierto que parece estar convencido de lo ineludible de su poder. Si nosotros recién llegamos al clímax de nuestra inquisición sobre el rol de naturaleza en el pensamiento de Maquiavelo, Strauss también parece llegar al punto culminante de su interpretación de Machiavelli *en tanto filósofo*:

Los hombres excelentes se alzarán por encima de la suerte. La suerte no tendrá poder sobre ellos, sobre sus mentes. Mientras su fortuna cambia, ellos seguirán siempre siendo los mismos. La dignidad de un hombre consiste no en conquistar la suerte, sino en la independencia. Esta libertad, esta dignidad, esta auténtica “buena fortuna” solo pueden proceder del conocimiento que tenga el hombre “del mundo”; es decir, en particular, del puesto y significación de los accidentes. Contrariamente a lo que Maquiavelo había indicado en su capítulo sobre los signos celestes, este conocimiento está a su alcance. La libertad interior respecto a la suerte, una última superioridad sobre todo temor y toda esperanza, presupone el reconocimiento del verdadero poder de la suerte, de las necesidades naturales por virtud de las cuales la suerte es gobernante

suprema dentro de ciertos límites. Las alternativas de esta libertad son o bien la fe, o bien la vulgar adoración del éxito.<sup>476</sup>

No es lo mismo entonces alzarse por encima de la suerte que conquistarla. Mientras la “conquista de Fortuna” corresponde a “la vulgar adoración del éxito” – que en efecto Maquiavelo parece promocionar–, la libertad, independencia o autosuficiencia que implica el genuino conocimiento del mundo corresponde al ascenso filosófico que el hombre toma ante necesidad, fortuna y naturaleza (cfr. la diferencia con *Istorie*, IV.12). Este conocimiento del mundo, se ve ya con claridad, no es el de lo político y las cosas humanas en sentido estrecho; requiere de una comprensión sobre la posición humana ante los “accidentes”, es decir, un profundo entendimiento sobre la naturaleza, la cual, en este caso, es ciertamente “accidente” y la más de las veces “accidente hostil”.<sup>477</sup>

Machiavelli no está atemorizado ni esperanzado. Parece que en el fondo no es, en este sentido, un ilustrado. Ante la ilustración en tanto vulgar adoración del éxito y ante la “fe” en la que ha devenido la filosofía cristianizada,<sup>478</sup> el florentino se pone los ropajes más finos con los que son reconocidos los genuinos filósofos, cuyo pensamiento es despiadado y libre de ataduras morales:<sup>479</sup>

os diré cuál es mi vida. Me levanto a la mañana con el sol y me voy a cierto bosque de mi propiedad que estoy haciendo cortar [...] me voy a una fuente, y de ahí a un terreno donde tengo tendidas mis redes para pájaros. Llevo un libro conmigo, Dante o Petrarca o alguno de esos poetas menores [...] Me traslado después a la vera del camino de la hostería, hablo con los que pasan, les pido

---

<sup>476</sup> Cfr. Bruell, “The Question of Nature”, 98; Strauss, OT, 212-3; NRH, 90.

<sup>477</sup> Me parece que a esta conclusión es posible llegar también a través de una lectura cuidadosa de Machiavelli, *I Capitoli: Di Fortuna* [Capítulos: De la Fortuna, en *Textos literarios*].

<sup>478</sup> “Cercados, pues, allí en medio todos, hubiesen pagado hasta el último castigo por haber reanudado la guerra, si uno de los volscos, Vetio Messio, *hombre más conocido por sus hazañas que por su cuna*, no hubiera increpado con voz sonora a los suyos que ya formaban el círculo: ‘¿Vais a ofrecerlos aquí, dijo, a las armas del enemigo sin defenderos, sin vengaros? ¿Por qué, entonces, tenéis armas, o por qué habéis tomado la iniciativa de la guerra, alborotadores en la paz, cobardes en la guerra? ¿Qué cabe esperar aquí parados? ¿Es qué pensáis que algún dios os va a proteger y os va a sacar de aquí? Hay que abrirse el camino con el hierro. [...] la necesidad, que es el arma suprema y la más importante, os hace superiores”, Livio, IV.28. Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, III.12, *in fine*; Strauss, TOM, III, §25; IV, §59. Cfr., entre líneas, *Istorie*, VI.20.

<sup>479</sup> Cfr. Minkov, *Leo Strauss on Science*, 5 y la respectiva nota 25. La manera en la que llega a ser presentado aquí Maquiavelo (TOM, IV, §33) es extremadamente similar a la presentación “no trágica” de Sócrates: la serenidad o sublime sobriedad.

noticias de sus pueblos, oigo diversas cosas y noto diversas fantasías de los hombres. Después de comer regreso a la hostería: ahí está el hostero, y habitualmente un carnicero, un molinero, dos panaderos. Con estos me encanallo todo el día jugando *cricca, trictac* y *poi*, de lo cual nacen mil conflictos e infinitos incidentes de palabras injuriosas, que las más de las veces se apuesta un cobre y sin embargo los gritos se oyen desde San Casiano. Así revuelto entre estos piojos saco el cerebro del moho, y desahogo la malignidad de esta suerte mía, y me alegro de que me pisotee de esta manera, por ver si no se avergüenza.

Cuando llega la noche, regreso a casa y entro en mi escritorio, y en el umbral me quito la ropa cotidiana, llena de fango y de mugre, me visto paños reales y curiales, y apropiadamente revestido entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres donde, recibido por ellos amorosamente, me nutro de ese alimento que *solo* es el mío, y que yo nací para él: donde no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos por su humanidad me responden; y no siento por cuatro horas de tiempo molestia alguna, olvido todo afán, no temo la pobreza, no me asusta la muerte: todo me transfiero a ellos.<sup>480</sup>

Cómo conciliar este carácter filosóficamente sobrio de Machiavelli con su “ofuscación”, “reducción de horizonte” y vuelco hacia el valiente optimismo moderno es un asunto que trataremos hacia el final de este capítulo. Tenemos, por ahora, una tesis explícita y clara: Naturaleza es reducida a Fortuna haciéndola así una fuerza azarosa a conquistar; y una tesis ambigua: Maquiavelo reconoce, en última instancia, que la conquista de Fortuna es fútil: el último ascenso, el filosófico, es el de libertad e independencia de ánimo ante la variabilidad del mundo.

## **2. Historia: antiguos y modernos, el caso extraordinario y la razón histórica**

El papel de la historia en el pensamiento de Maquiavelo y en la interpretación straussiana es de muy menor rango. Aunque no se trate de un problema estrictamente obscuro, sí requiere de un esfuerzo asociativo en torno a las tenues señales que aparecen en la obra de Machiavelli y que pueden ser proyectadas hasta la Historia entendida en términos modernos. Los escasos argumentos (cuya escasez no los hace sino más valiosos) con los que contamos, aunados a nuestra previa

---

<sup>480</sup> Machiavelli a Vettori, 10 de diciembre de 1513. Cfr. la misiva Machiavelli-Guicciardini, 21 de octubre de 1525, donde Maquiavelo se despide como “Historiador, cómico y trágico”. *Vid.* las palabras del poeta Marlowe adscritas a Machiavelli: “sostengo que no hay pecado sino la ignorancia”, Strauss, TOM, introducción, §9.

exploración de la idea de Naturaleza, permitirán una considerable brevedad en comparación con los análisis anteriores.<sup>481</sup>

A lo largo de *Thoughts on Machiavelli*, Strauss sugiere apenas unas cuantas veces razonamientos sobre la historia en Maquiavelo. Se trata, de manera preliminar, de los párrafos 6 y 31 de su primer capítulo dedicado a la “doble enseñanza” maquiavélica. En el primero encontramos una reflexión que indirectamente nos lleva a la historia. Como expusimos antes, el conocimiento que Maquiavelo dice poseer es el de “las cosas del mundo”.<sup>482</sup> Y decíamos, de manera harto resumida, que el conocimiento de las cosas del mundo (o *res humanae*) habría de implicar de una u otra forma el conocimiento de las cosas que no son de este mundo, a saber, las “teológicas” o naturales.<sup>483</sup> Fue este de hecho el *leitmotiv* que condujo la sección anterior y que desembocó en la reducción de Naturaleza a *necessità*, por una parte, y Fortuna, por otra.

Maquiavelo afirma en distintos lugares la “variabilidad”, “movimiento”, “dispersión” e “inestabilidad” de las cosas del mundo. Con ello se refiere, está claro, a un juicio nada innovador: la esfera humana está sujeta al cambio. El florentino acepta también, a la manera clásica, que los cielos, los astros, las estaciones y “las cosas naturales” en nada han cambiado desde los tiempos antiguos hasta los tiempos modernos. Con esto pretende exhortar a los príncipes potenciales a imitar a los grandes hombres del pasado, empresa que, creen los modernos, es imposible.<sup>484</sup> La

---

<sup>481</sup> Así, en lugar de decifrar poco a poco capítulos seleccionados como en la sección anterior, en esta referiré y comentaré en nota al pie aquellos pasajes de Maquiavelo donde se encuentran los problemas que Strauss y otros abordan.

<sup>482</sup> *Discorsi*, Ep. ded.: “cuanto sé y aprendí en larga práctica y continua enseñanza de las cosas del mundo”. *Il principe*, Ep. ded.: “el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, aprendido mediante una larga experiencia de los hechos modernos y una continua lectura acerca de los antiguos”

<sup>483</sup> O, como Rollandi nos recuerda apretando la fórmula: “el recurso a la negación del conocimiento de todo fenómeno sobrenatural es solo un primer paso para su demostración de tal conocimiento [...] Maquiavelo posee en efecto conocimiento, no solo de las cosas naturales, sino sobrenaturales [...] o la ‘naturaleza de lo imposible’ (TOM, IV, 33, p. 219)”, *op. cit.*, 136, las cursivas son mías.

<sup>484</sup> Al inicio de este capítulo discutí brevemente el prólogo al libro I y II de los *Discorsi*. Baste recordar lo siguiente: Machiavelli “se duele” de que “apenas queda rastro de la antigua virtud”. Se maravilla y se duele, pues, de que los antiguos sigan siendo imitados en multitud de asuntos y no, sin embargo, en lo que atañe al arte (gobernantes) o espíritu político (ciudadanos). Es como comprar un pedazo de una “estatua antigua para adorno y lujo de la casa propia”. Por otra parte, tal “decadencia” se debe no tanto a “la debilidad producida por los vicios de nuestra actual religión, ni de los males que el ocio orgulloso ha ocasionado a muchas naciones y ciudades cristianas, como de no tener perfecto

contradicción inicial es evidente: las cosas humanas son terriblemente fugaces y sin embargo “el hombre”, al igual que la naturaleza, en nada ha cambiado. Esto lleva a los intérpretes a afirmar la creencia de Maquiavelo en la “naturaleza humana”, esencia que se mantendría aun en la caótica movilidad de los asuntos políticos y a partir de la cual sería posible “reglar” al príncipe considerando los *humori*, apetitos, deseos y comportamientos universales del ser humano.<sup>485</sup> En este sentido, continúan generalmente los intérpretes, Maquiavelo, al igual que Hobbes y una larga serie de pensadores políticos modernos, son “ahistóricos” o carentes de conciencia histórica.

Como fue planteado en el capítulo sobre Hobbes, Strauss intenta alumbrar la manera en que la Historia o el pensamiento histórico característico de la filosofía moderna tardía no es una “innovación” sin precedentes ante los fundadores modernos, sino su consecuencia esperada.<sup>486</sup> No encontraremos, por supuesto, una tematización en estos pensadores sobre “filosofía de la historia”, pero sí, parece, sus gérmenes. En el caso de Maquiavelo, por el momento, se nos hace presente el hecho de que distinga el problema de la historia como un asunto de “antiguos y modernos” y la posibilidad de que los segundos imiten a los primeros. Por otra parte, sus repetidas aserciones sobre la variabilidad del mundo y, en consecuencia, la necesaria sujeción a Fortuna se manifiesta ya también como un asunto plenamente relacionado.

Asimismo, como fue recién mostrado, la imitación que sugiere Machiavelli es en el fondo una profunda innovación de *modi ed ordini*. Tal innovación se encuentra en estrecha conexión con la posibilidad de superar definitivamente a los antiguos (v.g.

---

conocimiento de la historia o de no comprender, al leerla, su verdadero sentido ni el espíritu de sus enseñanzas”. Nótese así que la razón de no poder imitar ya la virtud antigua se debe a un problema de “leer historia”. ¿Cuál es el verdadero sentido y el espíritu de la enseñanza histórica? Maquiavelo nos lo mostrará en su interpretación de Livio.

Continúa inmediatamente: “De aquí nace que a la mayoría de los lectores les agrada enterarse de la variedad de sucesos que narra, sin parar mientes en imitar las grandes acciones, por juzgar la imitación, no solo difícil, sino imposible; como si el cielo, el sol, los elementos, *los hombres*, no tuvieran hoy el mismo orden, movimiento y poder que en la Antigüedad. / Por deseo de apartar a los hombres de este error, he juzgado necesario escribir [...] lo que acerca de las cosas antiguas y modernas creo necesario para su mejor inteligencia, a fin de que quienes lean estos discursos míos puedan sacar *la utilidad que en la lectura de la historia debe buscarse*”, las cursivas son mías.

<sup>485</sup> Vid. la nota 12 de Saralegui en la trad. al español de los *Discursos* (I, prólogo): Maquiavelo es poco renacentista si entendemos que el Renacimiento se caracteriza por su “sensibilidad histórica”.

<sup>486</sup> Al igual que en la sección sobre historia del cap. dedicado a Hobbes, refiero ahora al argumento de Strauss desarrollado en el primer capítulo de NRH: el “historicismo” se origina en la reacción conservadora ante los radicalismos de la ilustración, en la consigna de salvar la tradición.

los órdenes romanos) en tanto sinónimo de conquistar Fortuna.<sup>487</sup> La empresa conquistadora implica a su vez que la “naturaleza humana” no está fatídicamente condicionada a la Naturaleza; es, en este sentido, transformable. Tales son *grosso modo* las consecuencias extraídas del conocimiento maquiavélico sobre “las cosas del mundo”. Si la condición de posibilidad del “pensamiento histórico” o de la Historia consiste, además de en la conciencia sobre la variabilidad del mundo, en el reconocimiento de una naturaleza humana laxa, flexible, transformable, desarrollable, etc., aprobaremos entonces que Machiavelli no solo asintiera, sino que propulsara tal comprensión.

En el §31, Strauss plantea otra cara del problema de manera aún más indirecta. Ya sugeríamos en el apartado dedicado a los *Discorsi* que Maquiavelo otorgaba eventualmente superioridad a Roma ante Esparta. Mientras las leyes de Licurgo sostenían una sabiduría política “para todos los tiempos”, el dinamismo de la fundación de Roma, aunque de manera accidentada y azarosa, mostraba un tipo de *virtù* más semejante a la que el propio Maquiavelo quiere exhortar a sus lectores. Más adelante, por lo menos a partir del inicio del Libro II, Machiavelli da a entender entre líneas su separación de Livio y de Roma. Lo que los romanos lograron a través de fortuna y *virtù*, pero finalmente de manera caótica, Maquiavelo lo puede lograr, si acaso en discurso, con la seguridad con que se conquista Fortuna.

Tal discusión está necesariamente ligada con el papel del “fundador”. Licurgo y Rómulo son fundadores de órdenes políticos; son, si se quiere, “príncipes nuevos”.

---

<sup>487</sup> Del mismo modo en que mostramos al inicio de este capítulo el salto que había entre el prólogo al Libro I y el prólogo al Libro II de los *Discursos*, nos enfrentamos al hecho de que Machiavelli elogie la historia, afirme que busca el genuino entendimiento histórico de los hechos antiguos y modernos, y, al mismo tiempo, critique a los historiadores. Por ejemplo, en *Dell'arte della guerra*, Libro II, [148]: la idea de que los historiadores [en realidad, *scrittori*] son “siervos” de la fortuna. De manera parecida, en *Disc.* I.58 Maquiavelo ataca con radicalidad el “prejuicio aristocrático” en contra de la multitud. Defendiendo así al pueblo, Machiavelli inicia refiriéndose al sesgo aristocrático en el propio Livio y todos los demás historiadores, y, poco después, refiriéndose a “todos los escritores”. Como sugiere Strauss (TOM, III, §29), el Florentino parece afirmar que todos los escritores (filósofos, por ejemplo) son en algún sentido historiadores. La llave de este problema se encuentra en el hecho de que el historiador, por necesidad, asume la tradicional equivalencia entre antiguo y bueno. Maquiavelo, en cambio, ataca la equivalencia: los orígenes no son superiores y nuestra única guía es la “razón” (de ahí, por ejemplo, que en el contraste entre los dos prólogos extraigamos la conclusión de que lo moderno es superior a lo antiguo). Es de sobrada importancia que para el historiador moderno, que se mueve en el plano maquiavélico, su respeto por lo antiguo y original debe cambiar radicalmente: los ancestros no son *simplemente* superiores (cfr. la idea de que no podemos conocer los sucesos antiguos sino solo lo que vemos ahora: *Disc.* I. 49; Strauss, TOM, III, §27).

Pero Rómulo es apenas *uno* de los fundadores en la historia de Roma. En el marco de una reflexión sobre el afán egoísta o incluso tiránico del fundador y la posibilidad de que la búsqueda personal de gloria coincida con el “bien común”, dice Strauss, “En todas estas exposiciones se da por supuesto que la fundación es un acto único en el origen de un estado o de un orden; pero Maquiavelo pone en duda finalmente esta suposición: la fundación es, como si dijéramos, una fundación continua; no solo al principio, sino ‘cada día’, necesita un estado ‘nuevos órdenes’”. A esta idea hemos ya arribado por distintos caminos: la invasión gálica fue una manera en que Fortuna, mostrando su poder, obligó a los romanos a “refundarse”; la necesidad de “mantener en vilo al pueblo” o la necesidad de que haya grandes hombres que en medio de profunda corrupción del orden antiguo sean capaces de retornar al “terror original” son también accesos a la idea de una “continua fundación”.

Prosigue Strauss unas líneas después con el rol de la historia para Maquiavelo. Discutía ya la doble “interpretación”, contradictoria, que daba en *Discorsi* sobre la conquista de Pistoia por los florentinos. En la primera premisa (*Disc.* II.21) dice Maquiavelo que Pistoia se rindió a Florencia voluntariamente porque los florentinos los trataban como hermanos. En la segunda premisa (II.25) afirma que el dominio se dio mediante el arte de la paz, esto es, apoyando a un partido de Pistoia en discordia y cansándolos tanto de la querella interna que terminaran por arrojarlos a los brazos de Florencia.<sup>488</sup> Si la primera premisa alude a la fraternidad, la segunda alude a la técnica alejandrina de dividir y conquistar. La enseñanza extraíble es que no hay “hechos históricos”: un mismo suceso puede ser “interpretado” de manera favorable o desfavorable para distintas circunstancias y objetivos políticos. Por tanto, “Maquiavelo no está siempre preocupado por la verdad histórica”. Su carácter de historiador es también guiado por su carácter de artista. ¿Qué quiere decir esto en el fondo? Más que “artista”, habríamos de señalar, la historia para Maquiavelo ha de equivaler a sabiduría política, y la sabiduría política tiene preeminencia ante el hecho histórico.<sup>489</sup>

---

<sup>488</sup> Cfr. Rollandi, *op. cit.*, 174, quien argumenta a favor de una intención pedagógica de este pasaje.

<sup>489</sup> Como veremos de inmediato, la idea del historiador como creador, artista, sabio y educador se basa en su manera de relatar más allá del “hecho histórico”. Livio no solo hace “decir” a sus “personajes” lo que dicen, sino incluso “hacer” lo hacen (cfr. *Disc.* III.32; TOM, IV, §42 y §44). En ese sentido, no solo dice lo que “es” sino lo que “debe” ser. El escritor es un creador de órdenes (incluyendo los “historiadores” que escriben la Biblia, que son más bien artistas). La idea presentada en la Ep. ded. de los *Discorsi* cobra así un nuevo sentido: captar el “verdadero espíritu” de la historia



La idea de historia como “historia política” e historia política como “sabiduría política y supra-política”, es decir, sabiduría sobre las cosas humanas y no humanas, es un tema que Strauss aborda con profundidad en su conferencia sobre Tucídides incluida en *The Rebirth of Classical Political Philosophy*.<sup>490</sup> Para mentarlo quizás como si fuera tan solo un encabezado, ahí Strauss determina que mientras la “filosofía política clásica” –la que se apoya en los pilares socrático-platónicos– sostiene que el estudio de las cosas humanas y el del todo no son repelentes y han de ser investigados en conjunto (podría decirse también que se trata de la tradición originadora del derecho natural), la contracara de esta “tradición” es la filosofía presocrática, cuyo desdén por las cosas humanas (convencionales) debe ser por fuerza complementado por la historia. La historia es el complemento de la filosofía presocrática para estudiar lo humano. Strauss no menciona este hecho en el marco de su discusión sobre Machiavelli, pero es lícito asumirlo, o al menos conectarlo, cuando en III, §44 afirma que “Maquiavelo nos debe una explicación sobre el porqué de haber emborronado la frontera entre la historia y la filosofía política”. En realidad quien nos debe una explicación es el propio Strauss, que no vuelve a mencionar el problema ni a aclararlo.

El contexto de aquella aserción es, al igual que en su tratamiento de Tucídides (RCPR), el hecho de presentar “discursos” o *logoi* en la historia: sí, en efecto, es el propio Pericles quien habla en el discurso fúnebre, pero es Tucídides quien configura los discursos, quien pone los acentos y las actitudes (por no decir que es él quien *escribe* los discursos). La sabiduría ateniense no es por tanto la de Pericles sino la de Tucídides. Maquiavelo tiene esto perfectamente claro cuando se refiere a la gran importancia de los escritores, cuya configuración de la fama de los grandes hombres los coloca en la misma posición que el propio héroe, si no es que en una aún superior. Del mismo modo, la historia de Tito Livio no es mera historia, sino sabiduría política: por ejemplo, su convicción o escepticismo ante la idea de que los hombres son cegados inexorablemente por Fortuna. Por último, las *Istorie fiorentine* de Maquiavelo contienen un tipo de sabiduría muy similar a aquellos: aunque se trate de un conocimiento mucho más atado a sus tiempos, a la “historia renacentista”, a sus propias “circunstancias históricas”, siempre nos

---

se trata de captar su carácter creativo y, por tanto, su carácter transformador del hombre en manos del pensador correcto.

<sup>490</sup> Para un tratamiento exhaustivo sobre esta conferencia y la interpretación que Strauss da de Tucídides en CM, pido el lector referirse a Vega, *El problema de la teoría y la praxis*, 166-97.

sorprenderemos al leer la manera en que Machiavelli configura aquel líder plebeyo que exhorta a la multitud no solo a exigir no ser castigados por sus desmanes pasados, sino a redoblarlos, pues “cuando son muchos los que pecan, a nadie se castiga; y a las faltas pequeñas se les impone una sanción, mientras que a las grandes y graves se les da premios” (III.13).

El hecho de que Maquiavelo desdibuje la frontera entre historia y filosofía política puede significar, por tanto, no tanto una empresa “moderna” como un retorno a la sabiduría pre-platónica y pre-socrática, algo que encaja perfectamente con el ánimo epicureísta del Maquiavelo copista de Lucrecio. Pero al igual que en los *Discorsi*, el retorno a los antiguos es un ropaje que encubre la innovación de todo orden previo: el retorno a la mutua complementación presocrática entre filosofía natural e historia se trata tan solo de una portada engañosa. Cerca del final de *Thoughts on Machiavelli*, Strauss vuelve a tocar el tema comparando la actitud de Tucídides y del florentino: ambos son naturalmente comparables, ambos “desnudan” a los dioses de sus sacros ropajes y fuerzan al lector a contemplar el terror de la necesidad y fortuna; ambos son “realistas”. Sin embargo,

Tucídides nunca pone en tela de juicio la superioridad intrínseca de la nobleza sobre la baja, superioridad que brilla particularmente cuando lo noble es destruido por lo vil. Por consiguiente, la *Historia* de Tucídides despierta en el lector una melancolía que no es jamás despertada por los libros de Maquiavelo. En Maquiavelo encontramos comedias, parodias y sátiras, pero nada que nos recuerde la tragedia. Una mitad de la humanidad queda enteramente fuera de su pensamiento. No hay tragedia en Maquiavelo, porque no tiene sentido del carácter sagrado de “lo común”. Ni la suerte de César Borgia ni la de Manlio Capitolino son trágicas, o Maquiavelo no las entiende como trágicas; fracasaron, porque tenían a la suerte o a los tiempos en contra suya. En cuanto a la suerte en general, cabe la posibilidad de dominarla; el hombre es su dueño. (IV, §83)

De nuevo, el aparente retorno maquiavélico se trata de una profunda innovación. El hecho de que Machiavelli denuncie el problema moderno como un asunto relacionado a no comprender correctamente la historia cobra así una nueva luz: hay que valerse de la historia como relato de lo que “es”, y, al mismo tiempo, *utilizarla* para mostrar lo que “debe ser”.<sup>491</sup> Lo que “debe ser” está desprovisto, como la cita de Strauss lo indica, de toda referencia a la nobleza o al serio sentimiento despertado

---

<sup>491</sup> Cfr. nuestra sección sobre historia en el capítulo dedicado a Hobbes.

por la destrucción de lo noble. El deber ser “tradicional” –yo me atrevería a decir sencillamente “humano”– es transcendido despiadadamente hasta una sabiduría tal que crea libremente el deber ser. Este carácter pedagógico no se encuentra en la historia por sí misma (que no puede evitar la veneración de lo antiguo), sino en la “pluma creadora” o “pluma fundadora” del escritor. No es tanto entonces que “historia” equivalga a “sabiduría política” en el sentido tucidideano; en realidad, para hacer justicia a Maquiavelo, habría que decir que su pensamiento se encuentra tironeado ante dos posibilidades: la historia es “gran maestra” del hombre o, por el contrario, detrás de la historia no hay ninguna “gran enseñanza”.<sup>492</sup> El lector notará que tal tensión es característicamente moderna.

\*

Podrá parecer extraño que la tematización de la historia en Maquiavelo nos refiera principalmente a sus *Discorsi* (una obra que dice interpretar la historia de Livio correctamente) y no en cambio a la historia que el propio florentino escribió. En nuestra sección dedicada a la historia en el pensamiento hobbesiano, el *Behemoth* parecía apelarnos con mayor claridad. Hobbes escribió una historia donde, si bien es cierto que no reflexionó sobre el rol de la historia misma, sí acertó enseñanzas, vínculos y pasadizos entre la historia de la guerra civil inglesa y la doctrina “teórica” de sus obras políticas. Parecía pues que la historia era el campo “material” que encarnaba la enseñanza hobbesiana. Y aunque el de Malmesbury fue admirador y traductor de Tucídides, su propia historia se alejaba considerablemente del espíritu del historiador antiguo.

Las *Istorie fiorentine* son, sin embargo, hartó más tradicionales que el *Behemoth*. Cuando el lector se asoma a los *Discursos* encuentra que algunas enseñanzas son claras, aunque contradictorias y por tanto obscuras. En las *Istorie*, en cambio, las enseñanzas son obscuras desde su inicio y se encuentran además escondidas a lo largo de enormes relatos. Debemos, no obstante, poner atención a la cuestión sobre la historia desde la propia historia de Machiavelli.

La distinción entre historia e historiografía es ineludible para nosotros. El que “historia” no solo sea el estudio en cuestión sino que pueda tornarse el objeto mismo

---

<sup>492</sup> La idea ciceroniana de la historia como “magistra vitae” toma así dimensiones muy distintas en la historia moderna.

de estudio es condición necesaria de una reflexión sobre la “filosofía de la historia”. Es por ello difícil encontrar tales planteamientos en autores que no toman a la historia misma como su objeto. El caso de Hobbes es difícil, pero manejable al fin. El de Maquiavelo parece imposible, pues las aserciones explícitas sobre la historia tienen, si acaso, un tono siempre antiguo: historia y los tiempos como *magistra vitae*.

Como muestra Mansfield, el hecho mismo de que hablemos de “historias” (*istorie*) y no de historia o Historia es sugerente: las historias de Maquiavelo, en plural, responden a sus narraciones.<sup>493</sup> La historiografía y la historia coinciden. Al inicio de sus *Istorie*, Maquiavelo efectivamente trata a la historia, aunque sea rápidamente, como un objeto: hay otras historias de Florencia que no son tan acertadas como la que él escribirá (en realidad Machiavelli las elogia y afirma simplemente escribir desde un marco distinto).

Como ya mencionábamos respecto a la historia como narración de lo que es y lo que debe ser, Maquiavelo inicia su libro con una narración extremadamente contextualizada sobre asuntos particulares. No obstante, en el Libro II se refiere a sus *Istorie* como “nuestro tratado universal”. Aún más, las reflexiones que aparecen sobre todo al inicio de cada Libro ilustran enseñanzas de carácter “universal” sobre las cosas humanas y naturales (entre las más relevantes, por ejemplo, la de los ciclos de los regímenes y el lugar del “filósofo” en V.1). Hemos ya hablado del énfasis que el florentino pone en la variabilidad y el cambio de las cosas del mundo. La historia parece ser el terreno, la conexión o la narración de estos cambios. Sean movimientos “naturales” o de “fortuna”, la enseñanza general de Maquiavelo es que el ser humano no puede descansar ni confiar en su orden, es decir, en pocas palabras, que debe ser “virtuoso”.

Dice Mansfield que “el contexto de la historia debe ser entendido como una competencia entre virtud y fortuna”. Estaríamos muy cerca así de afirmar, a la manera paradigmáticamente moderna, que la historia consiste en la lucha entre el hombre y la naturaleza. Mansfield, sin embargo, toma precauciones de llegar tan rápidamente a esta conclusión: “Pero la competencia misma, porque explica la historia, no es histórica y no será decidida por la historia. Si la competencia entre virtud y fortuna es el contexto de la historia, el contexto de la historia no es historia. Por eso es que la palabra ‘historia’ significa para Maquiavelo un estudio o una

---

<sup>493</sup> En lo siguiente sigo de cerca el capítulo de Mansfield, “An Introduction to Machiavelli’s *Florentine Histories*”, en *Machiavelli’s Virtue*, sin por ello pretender enmarcar su argumentación a fondo.

inquisición y no se refiere a la historia como un objeto”. Podemos decir también que siendo el objeto de la historia la lucha entre virtud y fortuna o naturaleza, la historia misma no es esa lucha o la lucha no es “histórica”. Esta es tan solo una manera más enredada de afirmar que la historia es historia política o estudio de las cosas humanas tal como se dan. Pero Mansfield resalta un sentido más profundo de esta aserción: que historia deba ser historia política significa que debe estar bajo el control humano, es decir, que debe ser contraindicada en los límites de la esfera política. La historia no ha de concebirse “más abajo” de lo humano (v.g. condiciones culturales y económicas incontrolables) o “más arriba” de lo humano (v.g. una racionalidad que trasciende las particularidades de la historia).

De ahí también que no haya tal cosa como “hecho histórico”, y, sin embargo, que Maquiavelo entienda la historia como un tipo de discurso verdadero, serio y confiable (de una “objetividad” muy distinta a la de sus comedias o poesía). El “hecho histórico” debe ser enmarcado, interpretado y comprendido, es decir, debe ser cobijado por la sabiduría política.

Diríamos así que la historia maquiavélica no es aún, en definitiva, “histórica”. Por tanto, en apariencia, no habría hilo negro desde Maquiavelo al resto de la Modernidad en términos de “historicidad”. Machiavelli estaría sujeto a una comprensión clásica y, en cierto modo, renacentista-renovadora del discurso antiguo sobre la historia a la manera ciceroniana, tucidideana o lívica. Con todo, Mansfield nos recuerda la poca estima en que el florentino tiene a Cicerón (*Disc.* I.52) y el significado más amplio que este “gusto” revela: la lucha entre virtud y fortuna no se juega en un marco, si se quiere, estoico o clásico, a saber, el de ser observador resiliente y sobrio de la fortuna (y de la resistencia humana, política, a dejarse vencer por ella).<sup>494</sup> Para Maquiavelo “el fin y la consecuencia de la teoría [entiéndase: de la

---

<sup>494</sup> Aprovecho este punto para indicar que la concepción maquiavélica del hombre ante fortuna, incluso en su más profundo sentido filosófico que indica la libertad del ánimo ante su poder, no es comparable con el estoicismo o alguna otra versión antigua. Debemos reconocer que se trata al menos de un asunto exasperantemente ambiguo: así se ve, por comparar unos versos, en su *Capítulo sobre la Fortuna*: “Y aunque esté sentada más alta que todos [Fortuna], / mande o reine impetuosamente / quien ose cantar sobre su estado”, y:

No que te puedas fiar de ella  
ni creer evitar su dura mordida,  
sus duros golpes, impetuosos y malvados;  
porque, mientras te has girado sobre el dorso  
de la rueda, entonces feliz y buena,

contemplación clásica] son expandir las posibilidades de la práctica. Para llevar a cabo esta ‘empresa’ [Machiavelli] se opuso a la tradición entera que le precedía – clásica, medieval y humanista– porque [esta] dependía demasiado en la fuerza de la moralidad. Lo que sea que [Maquiavelo] haya tomado prestado de la tradición fue usado contra ella”.<sup>495</sup>

Tales consideraciones nos llevan a un último punto crucial que nos sitúa ante cierto peligro interpretativo. ¿Nos es lícito juzgar el pensamiento maquiavélico no solo a través de sus propias *intenciones* sino de sus *enseñanzas*, es decir, también, de sus *efectos*? Esta pregunta volverá a emerger aún con mayor vehemencia. Por lo pronto, puesto que Machiavelli es un propulsor de la *verità effettuale*, no sería injusto interpretarlo a través de sus efectos históricos. De ahí pues que Mansfield se atreva a concluir: “Si Maquiavelo no acepta la soberanía del hecho histórico, sí parece dar inicio a la soberanía de los *efectos* históricos. Cuando la virtud es entendida no como actuar conforme a preceptos morales, sino como la producción de efectos impresionantes, estamos, quizás, en el camino hacia la soberanía del hecho y el estudio de la historia en tanto objeto”.<sup>496</sup> La tan conocida “frase” de Maquiavelo que hemos omitido hasta este punto emerge ahora naturalmente: el fin justifica los medios.<sup>497</sup> Pero más que “fin” hemos de reconocer que se trata del “efecto”. La consecuencia, el efecto, es el baremo a seguir. El afán de adquisición es reprochable *solo* si no se logra adquirir; los peores crímenes son censurables *solo* si no traen el

---

ella suele cambiar los giros a mitad de camino;  
y, no pudiendo transformarte  
ni dejar el orden del que te dota el cielo,  
en el medio del camino te abandona.  
Pero, si esto se comprende y nota,  
siempre sería feliz y beato quien  
pudiera saltar de rueda en rueda;  
mas, porque esto nos es negado  
por la oculta virtud que nos gobierna,  
se muta con su curso nuestro estado.

Volvemos así a nuestra misma perplejidad: ¿Cree Maquiavelo en el fondo, o al menos enseña eso en sus más grandes obras, que es posible “saltar de rueda en rueda”?

<sup>495</sup> Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, 135.

<sup>496</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>497</sup> Omito el ya típico juicio de los comentaristas de Maquiavelo, a saber, que el florentino jamás expresó tales palabras. Habremos de remitirnos simplemente a su formulación más parecida en los *Ghiribizzi*: “creo hondamente [...] que se tenga en las cosas por ver el fin y no el medio”.

efecto deseado. El “fin”, como medio de justificación, es secundario ante el *hecho* y *efecto*. Maquiavelo sí es en este sentido iniciador del *hecho* histórico.

Lo anterior solo sugiere la existencia de gérmenes o simientes (de ahí que esté quizás condicionada por el propio Maquiavelo en tanto comprensión de una “historia efectual”). Sabemos que la oposición entre *virtù* y fortuna se desdibujará hasta su eventual desaparición (o fusión) en el pensamiento moderno. Los *efectos* dejarán de ser causados ya por la conquista humana de fortuna para convertirse en “fuerzas” que sobrepasan las del hombre (v.g. “fuerzas históricas” de cualquier índole), es decir, fortuna adquiere un carácter más totalizador del que planteara Livio o Maquiavelo. Y sin embargo, al mismo tiempo, Fortuna es racionalizada: “La historia no es más una oposición entre virtud y fortuna; se ha vuelto una mezcla de las dos, donde la virtud ha sido reducida por sus condiciones históricas y fortuna es procesada por una nueva predictibilidad, incluso racionalidad”.<sup>498</sup>

\*

El último punto sobre los efectos de la enseñanza maquiavélica en torno a la historia apunta también a una última consideración. Se trata, a mi juicio, de la consecuencia de mayor envergadura para el pensamiento político moderno en su distinción ante la “filosofía política clásica”: el caso extraordinario o extremo, el caso o estado de excepción. Una vez más, hemos de advertir que en este juicio la línea entre aquello que pertenece a la intención del propio Machiavelli y aquello que resulta como “consecuencia histórica” de sus enseñanzas es terriblemente difusa.

Aunque el asunto al que me referiré requiere que nos alejemos de *Thoughts on Machiavelli*, no podría negarse que encuentra también su formulación desde aquella última sección que Strauss le dedica a la moralidad en su último capítulo (IV, §43 en adelante). Lo cierto, sin embargo, es que en *Natural Right and History* se expresa con particular claridad y dando en el blanco en apenas unas páginas.

Hacia el final del capítulo dedicado al derecho natural clásico (NRH, IV), Strauss aborda la “doctrina” del derecho natural en Aristóteles. Los problemas ahí resaltados son dos en particular. El primero se trata del laconismo del Estagirita en torno al derecho natural y su idea, apenas explicitada en *Ética nicomáquea*, de que el derecho natural y la vida política concreta no tienen una “desproporción

---

<sup>498</sup> Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, 136.

fundamental”.<sup>499</sup> Es decir, a diferencia de Platón, Aristóteles no sostiene que aquello que es justo por naturaleza aparezca en tensión, desproporción o incluso “trascendencia” de aquello que sucede de hecho en las *polei* (“Aristóteles se opone a la divina locura de Platón”, quien definiría el derecho natural con vistas a la vida filosófica).<sup>500</sup> Esto significa, en resumidas cuentas, que para Aristóteles el derecho natural no tiene por qué ser “diluido”, pues coincide perfectamente, para todos los fines prácticos, con el derecho político. No significa, recuerda Strauss, que Aristóteles quiebre la distinción entre derecho natural y político (es decir, que, más que haber algo bueno por naturaleza, solo encontremos lo que es bueno *en y para* las ciudades); su aserción es más bien que coinciden o, mejor dicho, que el derecho natural solo es plenamente natural en la comunidad política al ser el hombre un animal político.

El segundo punto se trata de la distinción que hace Strauss entre el derecho natural aristotélico y el que es tamizado por Aquino. Mientras Aristóteles afirma sin mayor explicación adicional que el derecho natural es cambiable, Aquino interpreta que se trata de un problema de *synderesis*, es decir, que hay axiomas del derecho natural incambiables y válidos en todo caso, pero que las reglas específicas para la acción son mutables, de ahí que la *synderesis* o el hábito de instanciar los principios a los casos particulares sea fundamental en nuestra ideación del hombre virtuoso. Una segunda interpretación es la que Strauss atribuye a los *falāsifa* o la tradición de los aristotélicos islámicos. Su comprensión del derecho natural en tanto mutable es, en resumen, la siguiente: las reglas de lo justo por naturaleza son aquellas que se aceptan, *como si fueran universales*, por la mayor parte de comunidades políticas; son en este sentido *derecho natural legal* o incluso *ius gentium*. Habrá efectivamente excepciones a estas reglas; el derecho natural tendrá que ser pasado por alto en situaciones extraordinarias que impliquen la existencia misma de la sociedad. Sin embargo, el derecho natural, *por fines pedagógicos*, debe ser planteado y enseñado como si tales excepciones no pudieran ocurrir, es decir, debe ser presentado como genuinamente universal, aunque esto lo convierta en última instancia no en derecho natural sino en derecho convencional. Se podría decir, concluye Strauss, que la versión islámica salva la mutabilidad aristotélica pero pierde el derecho natural

---

<sup>499</sup> NRH, 156 [198]. Strauss no indica en este caso los pasajes a los que se refiere de Aristóteles, pero podemos suponer que debemos dirigirnos especialmente a *Eth. nic.*, V.7.

<sup>500</sup> Y sin embargo, nos encontramos siempre ante la dificultad de interpretar el último libro de *Eth. nic.*, la supremacía de la vida contemplativa y la imposibilidad de una “ciudad contemplativa”. Vid. Strauss, CM, su cap. dedicado a Aristóteles.



mismo, mientras la versión tomista salvaguarda el derecho natural dogmatizándolo o arrancándole su problemática mutabilidad.

Para resolver la tensión entre los tomistas y los islámicos, Strauss nos recuerda que el derecho natural en Aristóteles refiere primordialmente a la acción y decisión concreta más que a reglas generales: es más fácil determinar si un asesinato concreto, dadas ciertas circunstancias, es justo o injusto que determinar *para todos los casos* en qué consiste un asesinato justo e injusto. Por tanto, si entendemos el derecho natural como aquella exigencia que se da en situaciones concretas donde han de ser tomadas en cuenta todas las circunstancias, habremos de aceptar que es mutable. Ciertamente debe haber “principios”. La toma concreta de decisiones presupone y asume principios de acción. Aristóteles los reconoce y los tematiza bajo los rubros de justicia distributiva y conmutativa. En este escenario nos hallamos una vez más en obscuridad ante la preeminencia o de la decisión concreta o del principio.

Strauss devuelve el problema así a un asunto más general que reglamenta lo justo: el bien común. Los principios de la justicia conmutativa y distributiva son principios que obedecen a lo justo en tanto bien común. Y este, el bien común, exige como más básica condición el mero hecho de que la sociedad exista, su supervivencia e independencia. Así pues, cuando la mera existencia de la comunidad política se encuentra en peligro, los principios del derecho natural serán tensados por necesidad. “Una sociedad decente no irá a la guerra sin justa causa. Pero lo que haga durante la guerra dependerá en cierta medida de lo que el enemigo la obligue a hacer; y es posible que se trate de un enemigo absolutamente inescrupuloso y salvaje” (NRH, 160 [202]). Como se ve, lo “justo” y lo “justo por naturaleza” no solo cambian circunstancialmente, sino que son puestos en cuestión desde sus raíces en los casos extraordinarios.

Con un impulso casi maquiavélico, Strauss empuja una premisa tras otra: lo justo y lo injusto no tendrán límites claros *a priori*, dependerán siempre del enemigo, de su calidad moral, de la existencia misma de la sociedad; premisas todas que, como es evidente a cualquier lector, son insidiosamente sospechosas. Aún más, si dijéramos que la guerra misma es situación extraordinaria y que toma su baremo de lo que es deseable en la paz, Straus refuta de antemano: también en la paz el caso extraordinario se presenta; ejemplo de ello: “La ciudad más justa no puede sobrevivir sin ‘inteligencia’, esto es, sin espionaje. El espionaje es imposible sin la suspensión de ciertas reglas del derecho natural”. Sin darnos un ejemplo ni un contenido en particular, Strauss sugiere que los mismos problemas que aparecen en

los asuntos externos se presentan también en los internos. Podemos asumir que se trata de la represión de revueltas, el asesinato de conspiradores, el espionaje a los propios ciudadanos, etc. Termina Strauss: “Dejemos estas tristes exigencias bajo el velo con el que justamente son cubiertas”.<sup>501</sup>

Lo anterior no significa que se abandone la diferenciación entre lo justo y lo injusto o la existencia del derecho natural. A pesar de toda su ambigüedad, significa más bien que “las excepciones son tan justas como las reglas”. Y pueden ser tan justas porque están comprendidas dentro del derecho natural, que es cambiante y que juzga en la concreción de las circunstancias.

Parece pues que estamos muy cerca de Maquiavelo aunque aferrándonos a sostener lo insostenible, es decir, obcecándonos en ser anti-maquiavélicos. Pues todas las reglas, por fundamentales y básicas que sean, no están exentas del caso extremo. Y si se dijera que es el propio bien común aquel principio inmodificable, no mentaríamos sino un círculo vicioso: la justicia es el bien común y el bien común es la justicia; y ambos, no obstante, son modificables.

Sin embargo, en este punto encontramos una importante diferencia con Maquiavelo. La seguridad pública, la existencia o mera supervivencia de la comunidad política es efectivamente la ley de oro, *pero no lo es en* “situaciones normales”, si por normales entendemos aquella situación en la que vivimos como comunidad política, es decir, haciendo juicios sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, aquella situación donde lo político tiene su naturalidad como eso que es primero para nosotros. La experiencia y el ánimo contemporáneo, me parece, difícilmente aceptarían esto: no hay situación “normal” y aquello que para un estadounidense de cierta raza, religión, género y clase social puede parecer normal es absolutamente distinto de lo que es para un ciudadano iraquí o sirio; aún más, lo “normal” difiere incluso *dentro* de la misma comunidad política y sus clases sociales. Agréguese a este argumento la ya clásica afirmación sobre el carácter tan extraordinario de los campos de concentración que han tornado toda “normalidad” en un mero juego de palabras.<sup>502</sup> Si esta comprensión de las cosas humanas es sostenible o no, si no resulte quizás en devenir completamente mudos o, peor aún,

---

<sup>501</sup> “En cuanto a la política exterior en particular, sus principios están obligados a ser de tal carácter que, para citar a Macaulay, ‘el criminal más depravado, trabajando con sus más íntimos amigos, en el rincón más oscuro de una caverna, se ruborizaría al siquiera aludir a ellos’”. Strauss, TMP, 102; cfr. 104.

<sup>502</sup> Refiero una vez más a Agamben, *vid. supra*, n444.

que nuestro mutismo no tenga manera de expresarse sino en el discurso deparramado (o *derramado*), es algo que no podemos discutir ahora.<sup>503</sup> Baste decir que no sería una consecuencia extraña a la *enseñanza* maquiavélica.

Las “reglas de justicia en sentido más preciso” son, dice Strauss, aquellas que se dan en la normalidad de la comunidad política. Los casos extraordinarios son precisamente su excepción. El derecho natural, que sin poder definir de antemano los límites claros y distintos del significado de cada una de estas partes (la normalidad y lo extraordinario) debe descansar en una sabia mutabilidad cuya ejecución pertenece a “los estadistas más competentes y concienzudos”. Strauss termina su párrafo sobre Aristóteles con una indicación que no puede, llegados a este punto, parecernos sino bastante extraña. Son pues los estadistas sabios quienes ejecutan en los casos extremos la mutabilidad del derecho natural, la suspensión de reglas, etc. Para los ciudadanos, quienes viven en la “normalidad”, estas excepciones no podrán aparecer de otra forma que como injusticia encarnada (en caso de que el ciudadano no haya caído aún, como lo llama Arendt, en la “banalidad del mal”).<sup>504</sup> ¿Pero cómo juzgamos en sus generalidades si el estadista acertó o no? La pregunta presupone que sostenemos todavía el derecho natural, aunque implique que su significado nos sea hartamente obscuro. La respuesta de Strauss es: “la discriminación objetiva entre acciones extremas que eran justas y acciones extremas que eran injustas es uno de los deberes más nobles del historiador” (NRH, 161 [203]). La historia vuelve así, en su sentido ciceroniano, como *magistra vitae* o sabiduría de los tiempos. Si el filósofo es aquel que *comprende* la naturaleza del derecho natural, el historiador es quien *discrimina* la justicia en las acciones cismáticas. Volveré a este punto en un momento.

Strauss desea distinguir su examinación de Aristóteles del planteamiento maquiavélico. Es, con todo, bastante lacónico en su comparación. Ha de reconocerse que el florentino *niega* sin más el derecho natural: la comunidad política está sujeta a la *necessità* más que a lo justo por naturaleza. La situación extrema, el caso extraordinario, es precisamente la manifestación de la necesidad, y una vez que

---

<sup>503</sup> Vid. Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Buenos Aires: Cactus, 2013), Clase II: sobre la “normalidad” como código y codificación de “flujos”; y flujo, por su parte, como fuerza que eventualmente puede ser disruptora del código (pura “descodificación” como ataque “esquizofrénico” frente al capitalismo).

<sup>504</sup> Vid. esp. el final del Epílogo de Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (Nueva York: Penguin Books, 2006).

conozcamos puntualmente que es la *necessità* la que gobierna las cosas humanas (pues incluso la *virtù*, la genuina virtud, es aquella que es movida por compulsión), comprendemos también que la “normalidad” no tiene relevancia *esencial*. La manera en la que Strauss resalta las “actitudes” se vuelve aquí de suma importancia: mientras el estadista aristotélico se desvía de la normalidad solo con reticencia, para Maquiavelo el “contemplar estas desviaciones parece generarle un disfrute no menor, y le tiene sin cuidado investigar puntiliosamente si cada desviación particular es realmente necesaria o no”.<sup>505</sup> En pocas palabras, para Machiavelli la diferenciación entre lo justo propiamente hablando (es decir, lo justo tal como aparece en la normalidad de la vida política) y el caso extraordinario (impulsor del gran hombre que restaura los regímenes e introduce nuevos modos y órdenes) queda del todo desdibujada en favor de la situación extrema.

Antes de apuntar hacia un par de conclusiones sobre la profunda modificación del sentido común como consecuencia de la ruptura maquiavélica, quisiera volver a un punto que queda sugerido por Strauss, pero que en modo alguna desarrolla. Se trata, como recién mencionamos, del papel del historiador como discriminador de la justicia e injusticia en las acciones políticas extraordinarias. Y aunque Strauss no vincula las dos ideas, su cercanía parece justificar el que lo intentemos ahora. Para el historiador pre-maquiavélico, la discriminación de lo justo parece sustentarse en el reconocimiento del derecho natural. Sin valerse de una instanciación formalista, el historiador juzga *sobre la marcha* la manera en que grandes estadistas, también *sobre la marcha*, actuaron extraordinariamente; ambos, sin embargo, bajo una comprensión de lo justo por naturaleza. El historiador y “filósofo de la historia” pos-maquiavélico parece ser bien distinto. Pues no es que la historia deba andar a la caza

---

<sup>505</sup> El pasaje paralelo a esta discusión en TOM reza así: “Podemos resumir el pensamiento de Maquiavelo en este punto, diciendo que los modos morales de acción son los modos corrientes, los modos apropiados en la mayoría de los casos, mientras que los modos inmorales son los extraordinarios, los modos requeridos solo en extraordinarios casos. Se puede objetar al punto de vista de Maquiavelo sobre la relación entre la virtud moral y el bien común, diciendo que destruye la diferencia esencial entre sociedades civiles y bandas de ladrones, puesto que también los ladrones usan entre sí los modos ordinarios mientras es posible. Maquiavelo no se desconcierta ante esta consideración. Compara a los patricios romanos, la más respetable clase gobernante que nunca haya existido, con pequeños pájaros de presa, y cita la observación de Livio de que cierto capitán de piratas igualaba a los romanos en piedad”, IV, §65. Desconcertante sí será para nosotros notar que Strauss utiliza el mismo ejemplo sobre los ladrones no más para referirse a Maquiavelo, sino al filósofo *simpliciter* –o al filósofo que juzga que la moralidad natural no es moralidad en absoluto– en su ensayo sobre Yehuda Halevi: PAW, 140 [174]

de la “idea del bien”, sino que es la misma idea del bien la que es *producida* por la historia. Los actos más nefandos, crueles y terribles encuentran *su sentido*, ya sea este acertado o no, en la historia. Como sugiere el epígrafe seleccionado para este capítulo, aquello que es justo por naturaleza es modificado radical y sustancialmente por aquellos “grandes” actos que, sobre la marcha, *resultan tener la razón*.

Por supuesto, esta exploración no pertenece al propio Maquiavelo, quien en modo alguno encontraría en la “historia” un motor que sustituyera o sobrepasara la naturaleza. Para el florentino la historia no es de ninguna manera un “objeto” que pudiera “dar razón”, al interior de su propio proceso, de la acción humana y sus fines. Pero su enseñanza *efectual*, su énfasis en el *efecto* de acciones ignominiosas germina una actitud fundamental hacia las cosas humanas que se valdrá del “movimiento histórico” como única guía para la distinción entre lo justo e injusto.<sup>506</sup> Como sabemos, y como el propio Strauss traza en su explicación “histórica”, una vez que la “Historia” misma es puesta en duda, parece que todo tipo de explicación sobre las acciones humanas carece de bases más allá de la irracionalidad circunstancial.

---

<sup>506</sup> “Una figura de la historia universal no tiene el comedimiento de querer esto y aquello o de actuar con muchas contemplaciones, sino que vive entregado, sin miramiento alguno, a *un fin* determinado. Ocurre por lo mismo que tal individuo trata con ligereza otros importantes y hasta sagrados intereses, y esta conducta cae bajo la censura ética. *Pero una gran figura debe aplastar unas cuantas flores inocentes y demoler alguna cosa en su camino.*”. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, 258, las últimas cursivas son mías. Reproduzo las palabras introductorias de Franco sobre el comentario (incompleto) que Strauss le da a estas palabras de Hegel: “Strauss considera la cuestión sobre si Hegel habría excusado las acciones de comunistas y nazis bajo este principio. Duda de que lo hubiera hecho”. Sin embargo, “Strauss no rechaza del todo la actitud un tanto dura de Hegel hacia el moralismo santurrón en la política. Llama a Hegel ‘el más potente crítico de la actitud moralista hacia los grandes asuntos políticos (1958: 4). El punto culminante de este moralismo fue logrado en el siglo XVIII con las filosofías de Rousseau y Kant (capítulo 3, 73-74). La crítica de Hegel a esto consiste, primero, en señalar que la protesta moral del individuo contra la inmoralidad del proceso histórico equivale al despreciable deseo de que la virtud sea recompensada en esta vida. Segundo, Hegel argumenta que si el individuo moral fuera realmente consistente desearía la destrucción del orden inmoral en el cual su virtud florece. El senador virtuoso de la República romana, digamos, Cicerón, habría de ver la destrucción de la república como un ‘tratamiento perfectamente legítimo de un régimen podrido’ (1958: 5). Finalmente, Hegel critica a los ‘maestros de escuela’ y psicólogos de valet que condenan los actos mundialmente históricos de un Alejandro el Grande o un César simplemente porque estuvieron motivados por el deseo de gloria”, Strauss, *On Hegel*, 8-9. Las referencias a “1958” se tratan del primer curso que Strauss impartió sobre Hegel: Leo Strauss, *Lectures on Hegel’s Political Philosophy*. Curso de 1958. Editado por Paul Franco. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

### **3. Conclusiones en torno al sentido común y al efecto histórico de abstracción**

Ameritaría una larga discusión precisar el radical cambio que Maquiavelo ejerce sobre lo que hemos llamado sentido común, ya sea entendido como la apreciación popular sobre las cuestiones políticas, ya sea como experiencia y condiciones de la experiencia de lo político. Puesto que el desarrollo que he emprendido hasta este punto supone ser marco de comprensión para las tesis que Strauss sostiene en *Thoughts on Machiavelli* –donde habremos de encontrar una tematización fundamental de este problema–, me limitaré ahora a señalar, o recordar, dos argumentos que a lo largo de las secciones anteriores se ofrecieron como nodales para entender el ambiguo juego entre la reapreciación y depreciación del sentido común.

Habrá que traer de nuevo a cuenta el análisis del cap. 15 de *El príncipe* y su alusión directa al cap. 9 (que a su vez descansa sobre el cap. 3), esto es, el capítulo de la *verità effettuale* y el capítulo sobre la necesidad de mantener en vilo al pueblo según se infiere de los *humori* propios de toda comunidad. Como se recordará fácilmente, Maquiavelo exige virar de la “imaginación” hacia la verdad efectiva de las cosas, hacia el *factum* o hecho. Uno podría decir que es una verdad del sentido común el que aquel que pretenda ser bueno entre no buenos acabará por hundirse. Más aún quien pretenda profesar la bondad. El que no reconozcamos esta verdad se debe, por una parte, a la religión o moral, y, por otra, a la excesiva imaginación que han puesto “otros” al tratar sobre repúblicas y principados. Maquiavelo podría así argüir que la evidencia práctica de su exigencia solo puede ser negada por quienes se han acostumbrado al obscurecimiento de los hechos mismos, de la verdad a simple luz. Lo cierto, sin embargo, es que los hombres no reconocen la verdad efectiva de Maquiavelo llanamente como verdad: juzgan, por ejemplo, que es mejor ser virtuoso que vicioso, y cuando afirman lo contrario, creen que el vicio es un modo, en última instancia, de adquirir lo bueno. La profunda problematicidad del sentido común hace imposible admitir que la *verità effettuale* advoque sin más por lo que es evidente a plena luz del día.

Podría pretenderse mirar en el llamado a la verdad efectiva una fundación del “hecho” tal como lo comprendió y desarrolló hasta sus últimas consecuencias la ciencia moderna: la mera y simple observación de las acciones humanas escindidas de las ideas o valores que pudieran acompañarlas (o al menos considerando que las ideas o valores son un producto de los “hechos”). Tal apreciación incurriría en dos

errores, el primero interpretativo respecto al propio Maquiavelo y el segundo argumentativo o filosófico. El problema de adjudicarle al florentino la perspectiva del “científico social o político” es, en principio, su inconsistencia con el hecho de que Machiavelli se valga del vicio y la virtud como términos decisivos en su enseñanza. Pues no se trata tan solo de mirar los hechos, sino de emplear la virtud y el vicio de acuerdo a necesidad, esto es, reconociendo que hay en efecto acciones valoradas como virtuosas y otras como viciosas. Esquivaríamos con negligencia el problema si aludiéramos al uso de un lenguaje del que Machiavelli “aún no podía desligarse”. En cuanto al error argumentativo o filosófico, hay que decir que el hecho tomado sin más no expresa nada en términos de asuntos humanos, y Maquiavelo parece reconocerlo precisamente al conservar un lenguaje moral cuyas contradicciones no son, hasta probar lo contrario, involuntarias. Como apuntamos en referencia al capítulo 9 y 3, el que Machiavelli atribuya dos humores a toda comunidad política y que de estos concluya en la naturalidad de aliarse con el pueblo indica y reconoce un problema que no se reduce al sociológico: la guerra, en tanto hecho, tiene su origen en otro “hecho” “natural”: la carencia de recursos o la carencia de riqueza universal. Pero, puesto que los hombres no solo necesitan comer, sino comer bien, no solo necesitan vivir, sino vivir bien, su propia naturaleza los hace proclives a olvidar las condiciones más ínfimas de su naturaleza. En medio de estas diferentes capas semánticas del “hecho”, podría decirse que el hombre, que es precisamente hombre porque no está atenido a los “hechos” o porque tiene “ideas”, es proclive por su propia naturaleza a olvidar los “hechos”. Esta apreciación sin duda abarca problemas más fundamentales que la mera reducción de la verdad efectiva al “hecho científico”.

Aunque Machiavelli reconozca que los hombres, por naturaleza, continuarán siempre evaluando la vida según juicios morales, exhorta –de diferentes maneras y a diferentes receptores– a cortar el nudo entre naturaleza y moral a través de la verdad efectiva. La verdad efectiva no es sin más el sentido común ni el hecho a simple vista, pues el hecho a simple vista sería, en todo caso, aquello que pone freno a la voluntad y manipulación humana: los hechos son como son independientemente de qué hagamos frente a ellos. Puesto que Machiavelli aboga precisamente por la manipulación y transformación de los “hechos”, su *verità effettuale* debe entenderse como una *selección, aislamiento o abstracción* de los hechos mismos. Lo dado al “sentido común” es un mundo político que rezuma contradicciones entre distintos *logoi* y que al mismo tiempo encuentra coincidencias,

hilos y fines comunes entre ellos; lo dado al sentido común presupone la articulación del todo y sus partes, presupone que las acciones están penetradas por el discurso, por lo bueno y lo justo. La exhortación a mirar la verdad efectiva de las cosas es, por tanto, una exhortación a abstraerse de los hechos, no a volcarse en ellos. Para seguir a Maquiavelo, el ojo necesita de un artificio, en parte *producido* por la misma experiencia y pericia en las cosas políticas, y en parte producido por una profunda comprensión sobre la naturaleza humana contrapuesta a su naturaleza “subhumana”.

Será natural preguntarnos si el aislamiento que Machiavelli ejerce en los hechos para distinguir acción de discurso no termina por obscurecer a ambos.<sup>507</sup> Pues si su propósito es dar cuenta de la acción humana, tendríamos que reconocer que su enseñanza se trata, por valernos de las palabras de Pierre Manent, de “una perspectiva no práctica de la acción. Una acción más grande que la acción”.<sup>508</sup> Es una acción más grande que la acción porque no está sujeta a los límites “naturales” de la acción común, esto es, al discurso, a las circunstancias y, especialmente, a la moral. Ya que, ¿puede decirse que una acción fuera de la esfera moral continúa siendo acción?

Los argumentos anteriores son suficientes para enfrentar al “realista”, pues hacen ya notar que el “realismo político”, más que atención genuina a la realidad, no es sino una abstracción de las cosas políticas.<sup>509</sup> No son suficientes, sin embargo, para desentrañar la intención maquiavélica. Pues Maquiavelo parece ciertamente saber que se trata de una abstracción, de *secundar* un camino muy preciso para la evaluación de las cosas humanas. En nuestro análisis del capítulo 15 de *Il principe* pusimos también atención al problema de la profesión de bondad-necesidad y la

---

<sup>507</sup> En este sentido, uno se pregunta si siguiendo la vía del caso extraordinario no se arriba finalmente a la “imposibilidad práctica” (Rollandi, *op. cit.*, 235 ss.) de distinguir entre una política o una sociedad justa e injusta. La ofuscación maquiavélica nos devuelve al problema del cual hemos partido en el primer cap. de este trabajo.

<sup>508</sup> *La ley natural y los derechos humanos*, 37. “El giro de la perspectiva del fundador hacia la situación intelectual del fundador, es decir, el giro de la aprehensión directa del fin hacia la reflexión sobre la causa eficiente, implica una alienación del problema primario y con ello una alienación de la situación humana, de la situación del hombre actuante”, Strauss, TMP, 107

<sup>509</sup> Así, al menos contra los admiradores de Maquiavelo: “En cuanto al acercamiento científico a la política que algunos admiradores contemporáneos rastrean hasta Maquiavelo, consiste en el estudio de tales ‘hechos’, o del ‘comportamiento’, en tanto incompatible con hacer juicios de valor. Emerge de la abstracción de las distinciones morales con las cuales nos orientamos como ciudadanos y hombres. Esta obcecación no es idéntica a la perversidad, pero está vinculada a fortalecer las fuerzas de la perversidad en el mundo”. *Ibid.*, 54.



“elección” de seguir la necesidad. Como argumentábamos ahí, Machiavelli tiene en claro que la suya se trata de una “profesión”, una apuesta a dar razones filosóficas y políticas para convencernos de la necesidad de virar por completo hacia la necesidad misma, de obedecerla para dominarla. Solo así respondemos por qué Machiavelli querría exhortar a los hombres a hacer lo que de hecho ya hacen, y por qué, en el mismo sentido, su enseñanza en modo alguno es reducible al consejo tiránico.

Estrechamente ligada al problema de la necesidad se manifestó la polémica del caso extraordinario y la tematización que de ella hace Strauss. Un caso extraordinario, se recordará, se presenta cuando la existencia misma del régimen está en riesgo. Las leyes positivas habituales son suspendidas e incluso el “derecho natural” está sujeto a cambio, según circunstancias y según prudencia política. Esto no nos es desconocido en absoluto: el llamado “Estado de emergencia” o “Estado de excepción” es hoy un recordatorio que pone las raíces del problema a la luz. Sería poco inteligente condenarlo de inmediato desde la perspectiva del fascismo o totalitarismo, pues precisamente en tales casos extraordinarios tenemos ante los ojos el frágil poder de la ley, de los derechos humanos o de las consideraciones morales de carácter universal cuando se enfrentan a las peores circunstancias de violencia e incertidumbre, ya sea en Estados funcionales o en lo que llamamos “Estado fallido”. La existencia del caso extraordinario no tendría por qué levantar tantas sospechas como el escabroso hecho, señalado por Strauss y propagado por Maquiavelo, de que toda comunidad política incurre en el caso extraordinario para su continuo mantenimiento, es decir, que el desacato de la ley positiva y natural no es tan extraordinario como su teorización lo pretende. Aún más, Machiavelli hace patente que el caso extraordinario en tanto estado de terror es origen necesario de todo orden político, y, por si no fuera poco, se trata de un estado al que continuamente se debe retornar si la fuerza del régimen no ha de menguar.

Si acaso la distinción que Strauss traza entre Aristóteles y Maquiavelo nos resulta convincente, estamos obligados a afirmar que la clarificación en torno a la *verità effettuale* juega un rol similar aquí. Pensar en el estado excepcional como fundamento, no solo cronológico o genético, sino como fundamento veritativo de la comunidad política y, por tanto, de la acción, deviene también abstracción con pretensiones de manipular o controlar a cabalidad el mundo de las cosas humanas. Del mismo modo que no parece que podamos hablar de una acción que está fuera de la esfera moral en la que toda acción tiene lugar, parece que el “estado” del estado

de excepción está fuera de todo estado que caracteriza a una comunidad política de seres humanos, es decir, de seres que viven bien, que juzgan sobre lo justo y lo injusto y que emplean leyes para fijarlo. En otras palabras, cuando la variabilidad de las “circunstancias” domina absolutamente el juicio sobre lo político y el adiestramiento en la acción, la circunstancia misma se ha vaciado de significado del mismo modo que el rompimiento de la ley se vacía cuando no hay ley.

El florentino parece saber que el hombre no solo vive, sino que vive bien. Su afán de arrastrarnos hacia la necesidad tiene por tanto un objetivo doctrinal bien preciso: lo que los hombres hacen y juzgan “por naturaleza” es insuficiente e inefectivo para generar un buen régimen. El buen régimen sería aquel que no permite al hombre olvidarse de las condiciones que posibilitan su humanidad, constriñiéndole así a bajar la vista. El que Machiavelli pudiera lograr esto a través de un artificio, de habernos convencido de su veracidad, es prueba encarnada de que los falaces medios justifican su fin. Queda sugerido al mismo tiempo que Maquiavelo no “cae” en una abstracción, sino que él mismo la crea a plena conciencia. Bien puede ser que aquello que era claro para Machiavelli se estratificó dogmáticamente en la tradición del pensamiento político moderno que, sin confrontar directamente estos problemas, pudo asumir que su realismo y atención a los hechos era no solo más poderoso y políticamente incisivo que el pensamiento premoderno, sino también simple e irrefutablemente verdadero. Si esto es así, estamos compelidos a ir al fondo de la intención maquiavélica.

#### **4. *Thoughts on Machiavelli*: las “conclusiones” de Strauss**

Como fue planteado en su inicio, el acceso propuesto para *Thoughts on Machiavelli* se trató hasta ahora de un acceso indirecto, a saber, valernos de Strauss marginalmente para comentar algunos de los pasajes más importantes de la obra de Maquiavelo. Es momento de referirnos directamente a su obra, específicamente a las conclusiones o últimos párrafos de cada una de sus cuatro secciones.

Si bien suelen considerarse los últimos seis párrafos del libro como los más problemáticos y fundamentales, mi intención es abordar con mayor amplitud las distintas conclusiones de cada sección; en el caso de la última sección, habremos de ir más atrás, esto es, a partir del §75. Como se verá a continuación, las conclusiones particulares y generales de Strauss guardan una íntima conexión. Solo atendiendo

esta podremos determinar, más adelante, qué seriedad y qué intención se encuentra en el juicio final sobre Machiavelli.

I. El primer capítulo de TOM, titulado “The Twofold Character of Machiavelli’s Teaching”, consta de 37 párrafos dedicados a reflexionar sobre la relación de las dos obras principales de Maquiavelo, *Il principe* y los *Discorsi*.<sup>510</sup> Su propósito es general e introductorio, aunque no por ello de menor relevancia. Strauss debe convencer a su lector en estas páginas de que Machiavelli no ha sido leído con justicia y mostrarnos los prejuicios típicos de la lectura típica, a saber, interpretar al florentino o como un consejero de tiranos o como un republicano que ama más su patria que su alma. Debe también, sorpresivamente, defender la idea de que Maquiavelo es un *filósofo* y que, en tanto filósofo, su obra posee una deliberada, profunda y necesaria intención que no es reducible a los azares, prejuicios o condicionamientos históricos.

*Thoughts on Machiavelli* es quizás la obra de Strauss más importante en términos de interpretación del discurso esotérico-exotérico. Es cierto que *Persecución y el arte de escribir* debe ser nuestra primera referencia, pero se trata en última instancia de un conjunto de ensayos. También *Socrates and Aristophanes* o *Xenophon’s Socrates* son obras de gran despliegue interpretativo en términos de escritura exotérica. Sin embargo, la configuración tan completa y de tan largo aliento que encontramos en TOM no tiene comparación en el resto de la obra straussiana. La ardua complejidad, las capas de referencias cruzadas, las consideraciones numerológicas, etc. son prácticamente imposibles de sostener al grado de (casi) obligar al lector a renunciar al intento y considerar el libro de Strauss como una tomada de pelo.

Pues bien, este primer capítulo, con tal abanico de intenciones, enfatiza y exige del lector distinguir entre la *intención* y la *enseñanza* de Maquiavelo. Asequible esta distinción rápidamente en los términos del discurso *esotérico* y el discurso *exotérico*, parece que el libro entero pretenderá desentrañar una intención secreta, escondida y dirigida a unos pocos lectores, y una enseñanza general, de grandes consecuencias históricas, que Machiavelli entonó a los cuatro vientos preparando con ello el camino y proyecto de la Modernidad. La preocupación inmediata para nosotros, dado el carácter también oscuro y deliberadamente enredado de este libro, es que “el doble carácter de la doctrina de Maquiavelo” sea un problema que se replique en el propio Strauss, es decir, que *Thoughts on Machiavelli* sea un libro que también contenga una

---

<sup>510</sup> Cfr., de nuevo, los encabezados de TOM publicados por Meier, *Political Philosophy*, “Appendix”.

intención distinguible de su enseñanza o que Strauss, interpretando el doble discurso de Maquiavelo, nos enrede él a su vez en un doble discurso.

Son estas las condiciones generales del capítulo y el contexto desde el cual debemos atender sus últimos párrafos.

I, §35. Después de mostrar una serie de “blasfemias” escondidas en la obra de Maquiavelo (v.g.: la única cita del Nuevo Testamento que encontramos en *Disc. o Princ.* nos obliga a concluir que el tirano no es David, sino Dios), Strauss discurre sobre el uso mismo de la palabra “blasfemia”, un término que para cualquier científico social significaría un “reflejo” condicionado por la cultura. Strauss mantiene el juicio con vigor, pues “creemos que el no llamar al pan, pan, y al vino, vino, no es científico”.<sup>511</sup> Debemos reconocer la importancia de esta idea, incluso nosotros, que sin ser hombres religiosos (o que aun siéndolos, somos lo suficientemente “tolerantes” para renunciar a la imprecación que conlleva la palabra “blasfemia”), quisiéramos no abandonar por completo la capacidad de llamarle pan al pan, a la tiranía, tiranía, o a la idiotez, idiotez. La profunda complejidad de *Thoughts on Machiavelli*, la apabullante ambigüedad en la que iremos introduciéndonos hacia el final a la cuestión sobre si Maquiavelo es efectivamente un filósofo o no, todo ello, pues, nos tentará a olvidarnos del “sentido común” o del reconocimiento de la “maldad” de Machiavelli. A decir verdad, esta tentación es evidenciada por Strauss de inmediato.

La blasfemia maquiavélica es maravillosa por hacernos blasfemos al descubrirla. Somos siempre, dice Strauss, cómplices de la blasfemia. Pues al tratarse de blasfemias ocultas Machiavelli exige de su lector que las descubra; son, por llamarlo de alguna manera, blasfemias pedagógicas, y el alumno no puede, mientras ata los cabos, ser menos blasfemo que el maestro. Hay así una profunda “intimidad” entre el florentino y su lector, y, podríamos conjeturar, entre nosotros y Strauss. Pero el “lector” no se trata en este caso de un lector cualquiera. Para Maquiavelo al menos, el lector a corromper recibe el rubro de “los jóvenes” (*giovani*). Conjeturamos también que el lector a corromper por parte de Strauss es “el lector inteligente”. Strauss plantea por ende una situación que no solo sucede en la lectura de Machiavelli sino en el alumno adiestrado en la lectura exotérica-esotérica por el propio Strauss: “Fascina a su lector con los enigmas que le plantea. Desde aquel

---

<sup>511</sup> “for we believe that failing to call a spade a spade is no scientific”.

momento, la fascinación de resolver problemas hace que el lector olvide los más altos deberes, si no todos los deberes”.

**I, §36.** Strauss muestra los alcances que este tipo de lectura puede tener si la tomamos con seriedad. Muestra también –parece estar bien consciente de ello– que tal seriedad puede ser y será tomada con escrúpulos, con cautela o incluso convertirse en asunto risible. Llama nuestra atención a los siguientes asuntos numerológicos: si sumamos los capítulos que componen los *Discorsi*, veremos que se tratan de 142; este número coincide con los libros que Tito Livio escribió en su *Ab urbe condita*. Aunque Maquiavelo diga tratar únicamente la primera “década”, anuncia secretamente que el tratamiento es comprehensivo. Del mismo modo, puede asumirse que la figura del monarca, del príncipe, de aquel que da “principio”, está simbolizada por el número 26 (totalidad de capítulos de *Il principe*). Como añade Strauss en su artículo sobre Maquiavelo integrado en *Historia de la filosofía política* (HPP, 311 [299] y reimpreso en SPPP, 223-4 [311]:

Veintiséis es el valor numérico de las letras del santo nombre de Dios en hebreo, del tetragrámaton. Pero, ¿sabía esto Maquiavelo? No lo sé.\* Veintiséis es igual a 13 multiplicado por dos. El 13 es, en la actualidad y desde hace ya bastante tiempo, considerado como número de mala suerte, pero en épocas anteriores también y aun primariamente considerado como número de buena suerte. Así, “dos veces 13” puede significar, a la vez, buena suerte y mala suerte y, por tanto, juntos: suerte, *fortuna*. Podría defenderse el argumento de que la teología de Maquiavelo puede expresarse por la fórmula *Deus sive fortuna* (a distinción del *Deus sive natura* de Spinoza), es decir, que Dios es fortuna, supuesta como sometida a la influencia humana (imprecación).<sup>512</sup>

Del mismo modo, Strauss continúa sus sugerencias en TOM afirmando que es de gran utilidad trazar paralelos entre los números de capítulo al interior de los *Discursos* (por ejemplo, I.10 y II.10), o bien, mirar en ambas obras coincidencias entre capítulos (por ejemplo: *Princ.* 11 y *Disc.* I.11). Cuando un capítulo de *Discursos* nos resulta ininteligible, podremos así iluminarlo a través de su correlativo numérico al interior de otro libro de los mismos *Discorsi* o en su paralelo numérico en *El príncipe*. Con esto estamos apenas cerca de lo que podría ser percibido como locura neurótica

---

<sup>512</sup> Señalo con el asterisco un error de la trad. al español. Es importante traducir literalmente el “No lo sé” en lugar de el “Lo ignoro” de la trad. de FCE. Cfr. Meier, *Politische Philosophie*, n164.

o afán talmudista de Strauss. El lector de *Thoughts on Machiavelli* habrá aún de enfrentarse a la aplicación minuciosa, detallada y compleja del arte straussiano de leer.

Sin embargo, es el propio Strauss quien nos advierte de los vicios de esta lectura. No puede, en principio, ser aplicada mecánicamente. La consecuencia inmediata es obvia: no hay método ni “teoría” de interpretación.<sup>513</sup> Aún más: es un error garrafal, dice Strauss, pretender que podemos establecer el *significado* de la enseñanza maquiavélica basándonos *exclusivamente* en estos descubrimientos. Lo más que podemos decir es que es un error garrafal ser tentado al extremo por el esoterismo, así como es un error garrafal no tenerlo en cuenta, esto es, leer como normalmente se lee a Maquiavelo sin noticia alguna de su arte de escribir. ¿Dónde ponemos la medida; con qué hacemos el criterio; de dónde extraemos el *método* y la *teoría* “hermenéutica”? Parece que esto queda siempre a juicio del intérprete y a la realidad y evocación misma de la obra.

Nosotros una vez más debemos hacer notar que, puesto que entendemos a Strauss –en este caso– a través de Maquiavelo, es menester tomar las mismas precauciones a la hora de leer esta o alguna otra de sus obras. El que Strauss se valga de recursos pedagógicos y, si se quiere, esotéricos, fácilmente tienta al intérprete a replicar los enigmas de la interpretación de Machiavelli en la interpretación de Strauss (comparar, confrontar, examinar cada palabra, cada apartado, cada sección con la vehemencia talmudista con la que Strauss examinó la obra de los filósofos premodernos y modernos). No solo cavamos aún más hondo nuestra tumba sino que nos arrojamus a ella cuando en la interpretación misma pretendemos replicar el primer, el segundo o el tercer enigma esotérico. Interpretar con toda esta madeja de enigmas la escritura esotérica de Maquiavelo puede así convertirse en interpretar después la de Strauss, después la del intérprete de Strauss, después la del intérprete del intérprete de Strauss, en una franca locura *ad infinitum*, donde, en medio de tantas vuelcos, los problemas mismos de la filosofía política han quedado

---

<sup>513</sup> Vid. el distanciamiento que toma Strauss de Gadamer y de su hermenéutica en tanto “teoría de la interpretación”, Leo Strauss y Hans-Georg Gadamer, “Correspondance with Hans-Georg Gadamer Concerning Wahrheit und Methode”, *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2, núm. 5 (1978): 5–12 [“Sobre la interpretación: Correspondencia con Hans-Georg Gadamer”, en *Sin ciudades no hay filósofos*].

absolutamente obscurecidos.<sup>514</sup> Y si quisiéramos “salvarnos” del juicio común contra Strauss, a saber, que su “descubrimiento” de la escritura exotérica-esotérica no es sino un juego infantil y perverso, habremos de esforzarnos, al menos, en no parecer infantiles y perversos.<sup>515</sup>

Estas palabras habrán de ser recordadas cuando enfrentemos la interpretación de Meier. Por lo pronto, basta notar que es el propio Strauss quien en I, §35 nos exhorta a llamarle pan al pan, vino al vino, y quien en I, §36 alude a los peligros de su interpretación. Si hay acaso un sano balance, debemos aferrarnos a estos dos párrafos.

**I, §37.** Dice Strauss resumir las ideas principales en este último párrafo: la doctrina o enseñanza (*teaching*) de Maquiavelo se encuentra en sus dos grandes obras y la

---

<sup>514</sup> *Vid.*, por ejemplo, la manera en que Rollandi (*op. cit.*, 165n31) distingue trece dispositivos que Strauss encuentra en el arte de escribir de Maquiavelo (yendo desde los silencios intencionales hasta las blasfemias encubiertas); la autora refiere inmediatamente a los nueve *devices* que detecta Meier. Agrega, en sacro homenaje al secretismo, que “Meier no remite a los ‘errores manifiestos’, haciéndonos considerar que, al omitir dicha referencia, comete él mismo tal error”. Cuál es el significado de este error –que apenas cubre una serie de errores esotéricos, uno tras otro– es un asunto que Rollandi no explica ni del que sugiere pista alguna (del mismo modo que en 177n60: “La explicación del dispositivo de los números curiosos ‘protege’, por así decir, la discusión de las blasfemias encubiertas. Strauss muestra así cómo él mismo puede encubrir la blasfemia encubierta por Maquiavelo con la discusión del dispositivo de los números”).

El contexto de esta discusión se encuentra en *Discorsi*, III.38, cuyo encabezado reza: “Cuando se ve que el enemigo comete una gran falta, debe sospecharse que intenta un ardid”. Strauss comenta específicamente este capítulo muy al inicio de TOM: I, §24 e indica que la regla universal se especifica, como recuerda Rollandi, cuando se tratan de enemigos “prudentes y fuertes”. Pero, además de no referirse a enemigos sino a escritores, Rollandi comete un error en la cita, reenviándonos al pasaje sobre la “necesidad logográfica” (TOM, III, §26) y no al lugar donde en efecto Strauss se refiere al error manifiesto e intencional. Rollandi nos hace considerar si yerra intencionada o inintencionadamente. De fondo, la consigna es “creer” que el autor o enemigo puede ser prudente y fuerte, es decir, asumirlo provisionalmente, según la explicación de Strauss. Asúmase pues que Maquiavelo, Strauss, Meier, Rollandi y quienes eternamente sigan son prudentes y fuertes; ¿en qué ilumina, en qué alimenta nuestra mente el que Meier yerre intencionalmente sobre los yerros intencionales?

<sup>515</sup> Hay que tener en cuenta que la crítica al procedimiento *ad infinitum* en la lectura del autor no es equivalente a poner punto final en el *pensamiento* filosófico. Las palabras de Lefort son excelentes a este respecto, aunque quizás no tuvieran la intención que nosotros ahora les atribuimos: “la hipótesis nos pone en la necesidad de investigar las contradicciones, las omisiones, las digresiones, en el horizonte de una investigación de la verdad; y hay que extraer la consecuencia: esta necesidad es tal que nos priva del poder de ponerle término, pues, si pretendiésemos ganar una posición desde la que poder deshacernos del discurso filosófico, ver su ‘producto’ y juzgarlo, dejaríamos de ser un lector sabio”, *Maquiavelo*, 135.

relación entre estas es enigmática. Hay dos perspectivas obvias: la republicana de *Discursos* y la monárquica o tiránica de *El príncipe*. Es necesario que el lector se esfuerce antes por comprender cada libro como un todo y no iniciar su interpretación a la luz de una visión general de ambas obras, error que conjuntaría la lectura superficial de los dos libros y una interpretación superficial también de uno a través del otro.

Pero lo cierto es que Strauss no resume sin más los problemas hermenéuticos introductorios en este párrafo conclusivo. Su última frase añade un asunto fundamental para el resto del libro: “En definitiva, la doble perspectiva revela una duplicidad de ‘propósito’, que es efectivo en cada uno de los dos libros y que corresponde a la diferencia entre los lectores ‘jóvenes’ y los ‘viejos’”.

Para el lector de Strauss, ese que ha comenzado a leer su libro y arriba al final del primer capítulo, la idea de la duplicidad entre jóvenes y viejos es ininteligible. A decir verdad, ni siquiera para nosotros, llegados a este punto, es plenamente inteligible. Ciertamente la “duplicidad” de la obra maquiavélica –es decir, que “todo lo que sabe” esté expresado en dos obras– apunta también a una duplicidad interna. Strauss la refiere a una doble enseñanza o a una posible duplicidad en la intención al interior de cada obra. Este carácter doble de la intención se refleja, por último, en los *addressees* dobles: los jóvenes y los viejos. Es insuficiente la información que Strauss ha proporcionado sobre quiénes son tales. Sería insuficiente asimismo equiparar a los “viejos” con el hecho de que *Il principe* manifieste en su superficie un carácter tradicional: el orden del tratado, el “espejo de príncipes”, el hecho de que el título de cada capítulo esté escrito en latín, etc.

¿Quiénes son entonces los viejos y los jóvenes? Hemos distinguido en nota al pie algunas de estas obscuridades en el uso que Strauss hace de *youth* y de *the young*, la ambigüedad de los “jóvenes excelentes” –o los *vorzügliche Adressaten* de Meier– y de los “jóvenes impetuosos”. ¿Acaso los viejos, más sensatos, más prudentes, más cautos, son los “jóvenes excelentes”? Estas dificultades, por irresolubles que parezcan, deben darnos alguna pista sobre el “carácter doble” o la “doble intención” de Machiavelli, y, por tanto, sobre el juicio decisivo de Strauss en torno al florentino y los orígenes de la Modernidad.

II. El segundo capítulo, titulado “Machiavelli’s Intention: The Prince”, es también parte de un desarrollo doble de Strauss. Pues el tercer capítulo, con un título casi idéntico, nos refiere también a la *intención* de Maquiavelo: “Machiavelli’s Intention:



The *Discourses*". Strauss tratará así en el cap. 2 y 3 de desentrañar la intención oculta de cada obra, el "*movement of thought*" de Maquiavelo; andará en búsqueda de las llaves que abran los misterios esotéricos de la escritura maquiavélica. Si hay aquí una empresa doble, lo cierto es que más adecuado sería tomar ambos capítulos como una unidad. El capítulo 2 y 3 estarían pues dedicados a la *intención*, mientras el cuarto y último capítulo, titulado "Machiavelli's Teaching", estaría dedicado a su *enseñanza* o *doctrina*. Esto significa, como ya hemos atisbado, que la duplicidad en el movimiento interpretativo de Strauss se trata del juego entre *intention-teaching*, entre lo que Meier comprende como el *pensamiento filosófico*, la *genuina intención del autor*, y las "consecuencias históricas", "efectos" o comprensión del autor según un marco que no es el de su propio pensamiento.

Aunque tendremos que mirar con cautela si esta distinción se sostiene, nos es lícito admitir tal estructura doble. Y quizás adelantándonos en juicios que no son propios de esta sección, debemos admitir también que si los "juicios espectaculares" de Strauss sobre Maquiavelo pertenecen más bien a su discurso sobre la "enseñanza" y no sobre la "intención" –como Meier supone–, no tendríamos por qué encontrarlos hacia el final de cada capítulo, incluyendo aquellos dedicados a la "intención". En pocas palabras, tanto en este segundo capítulo como en el tercero enfrentaremos los duros juicios que Strauss emite sobre Maquiavelo, y que son, al menos a primera vista, consecuencia directa de la examinación de la "intención" de Machiavelli.

**II, §24.** Me referiré de nuevo únicamente a los últimos párrafos del capítulo. En este caso, se tratan de tres: §24-26. Decía Strauss que los números son definitivamente de importancia para Machiavelli. Debemos admitir, con o sin reticencias, que también lo son para Strauss: su capítulo dedicado a *Il principe* se estructura en 26 párrafos, imitando así los capítulos de *El príncipe*; su capítulo siguiente dedicado a *Discursos* contiene 59 párrafos, imitando, de nuevo, el número de capítulos del último libro de los *Discorsi*.

En II, §24 Strauss establece una tesis a la que ya hemos referido en distintas ocasiones: si se comprende que la empresa *teórica* de Maquiavelo es de por sí intransigente, innovadora o incluso revolucionaria, admitiremos que sus consejos prácticos llenos de crueldad en *Il principe* esconden una intención más allá de la sanguinaria. Pues tales sugerencias no estarían dirigidas tanto a los príncipes (a quienes los consejos impiadosos les serían redundantes) como a los "jóvenes". Los

jóvenes “que se preocupan de comprender la naturaleza de la sociedad” son los “verdaderos destinatarios”. El “afeminamiento” del mundo (cristiano), de los jóvenes excelentes y no excelentes, es el contexto inmediato que obliga a Maquiavelo a violentar a aquellos *giovani* o a forzarlos a atravesar “un proceso de brutalización”. No significa que el “fin” sea convertirlos en hombres brutales y sanguinarios, sino – sugiere Strauss– entrenarlos como se entrena a aquel que por naturaleza es timorato: no se le inculcará la valentía sin más, sino que se le impulsará a la temeridad. Las frases más ignominiosas de *El príncipe* habrán de ser entendidas entonces como una suerte de pedagogía: cargar armas más pesadas que las que se usan en las batallas reales, examinar con cuidado los casos extraordinarios que requieren ser inescrupuloso aunque en la política real tales casos extraordinarios no se den con frecuencia, etc. Tales consejos deben ser, dice Strauss, en última instancia *divertidos* o ligeros una vez que se les comprende.

Como también ya hemos advertido, el gusto al que apela Machiavelli es el de la juventud sanguinaria o el de la vulgaridad: lo rápido frente a lo lento, lo nuevo frente a lo viejo, lo espectacular frente a lo silencioso, las armas frente a la prudencia, etc. Estas “tesis espectaculares” de Maquiavelo son después, con mayor cuidado, atenuadas: no es cierto *simpliciter* que *siempre* sea mejor abandonar la neutralidad para tomar partido, ni que *siempre* se deba destruir una ciudad conquistada si esta acostumbraba a vivir en libertad.

¿Podemos decir lo mismo de Strauss? ¿El sonido estridente y agudo de sus críticas a Maquiavelo habrían de atenuarse con el resto de su más sutil discurso a lo largo de *Thoughts on Machiavelli*?

**II, §25.** Este párrafo, que podríamos titular “Maquiavelo: el príncipe, profeta y fundador de la Modernidad”,<sup>516</sup> se trata de uno de los retratos más portentosos del florentino que Strauss pinta a lo largo de su libro. Machiavelli parece decir de sí mismo que es un príncipe. Esto no nos es ya extraño: su Epístola Dedicatoria a Lorenzo afirma entre líneas que posee el conocimiento de pueblos y de príncipes, es decir, que posee el conocimiento del arte político y de los asuntos humanos en su totalidad. Quien está familiarizado con Platón y Jenofonte, dice Strauss, sabrá que el genuino príncipe no es aquel que gobierna de hecho –al menos no necesariamente–

---

<sup>516</sup> El verdadero encabezado que escribe Strauss es: “M. el nuevo príncipe, el nuevo Moisés”. Meier, *Political Philosophy*, “Appendix”, 190.

, sino aquel que posee conocimiento. Y si Maquiavelo es un príncipe, continúa Strauss, no lo es evidentemente en tanto príncipe que hereda su poder o continúa el de sus predecesores; Machiavelli es un *principe nuovo*, un generador de nuevos modos y órdenes tal como lo fue Numa o Rómulo.

Tales no son ideas insólitas para nosotros llegados a este punto. Sorprendente parecerá, quizás, que Strauss conciba a Maquiavelo –o conciba que Maquiavelo se concibe a sí mismo– como un profeta. El último capítulo de *Il principe* nos refiere a ciertos milagros italianos muy parecidos a los mosaicos: “el mar se ha abierto, una nube ha indicado el camino, ha manado agua de la roca, aquí ha llovido maná”. Machiavelli oculta el hecho de que Moisés no llegó a la tierra prometida, sino que murió apuntando hacia ella o revelándola; murió en los bordes de la tierra prometida. Del mismo modo, Maquiavelo no se propone conquistar la tierra prometida de la Modernidad, sino dar “la revelación de un nuevo código, de un nuevo decálogo”. Su código es de aquello “que está en concordancia con la verdad, con la naturaleza de las cosas”. La liberación de facto de Italia es, vista así, una empresa secundaria y únicamente posible una vez que el nuevo decálogo haya sido recibido. La diferencia entre el conquistador bélico y Maquiavelo es la siguiente: para el conquistador resulta indecoroso no lograr la conquista y morir a los bordes de la tierra tan deseada; Maquiavelo el profeta, en cambio, puede morir sin conquistar, pues su descubrimiento de la verdad fundamental sobre las cosas humanas puede aguardar hasta una conquista póstuma.

Ante estas ideas, debemos poner atención en el hecho de que la “intención” de Maquiavelo no está separada de su “enseñanza” o “consecuencia histórica”. Si el florentino es efectivamente un profeta, un dador de un nuevo decálogo que ha descubierto la genuina verdad de las cosas humanas; si Maquiavelo puede esperar con paciencia a que los jóvenes lleven a cabo la empresa moderna, la “verdad efectiva” o los “efectos” de Maquiavelo son tan importantes como la intención más recóndita de su pensamiento.

Ahora bien, mirando de cerca a Strauss y proyectando ya algunos de los problemas que enfrentaremos en el último capítulo de este trabajo de investigación, hemos de notar que la “intención” del propio Strauss no es separable de su “efecto”, y que él mismo suele andar entre estas ambigüedades a la hora de interpretar y determinar el valor de las enseñanzas de distintos filósofos. Bastará con recordar algunas de las palabras finales de Strauss en “Las tres olas de la Modernidad”:

Lo que Nietzsche dice respecto de la acción política es mucho más indefinido y vago que lo que dice Marx. En cierto sentido, todo uso político de Nietzsche es una perversión de su enseñanza. Sin embargo, lo que él dijo fue leído por hombres políticos que encontraron inspiración en ello. Nietzsche es tan poco responsable del fascismo como lo es Rousseau del jacobinismo. Esto significa, sin embargo, que es tan responsable del fascismo como lo fue Rousseau del jacobinismo. (IPP, 98 [65])

Hay que enfatizar la delicadeza de este punto: ¿es que el núcleo del pensamiento de Maquiavelo está en estrecha conexión, o es quizás hasta dependiente, del efecto que pueda causar en sus lectores a gran escala? Es cierto que el florentino escribe para unos pocos y excelentes, pero una gran parte de su enseñanza está encauzada a tener efecto en los muchos.

**II, §26.** Para rematar la distinción entre el conquistador de hecho y el fundador en pensamiento, Strauss alude ahora a la diferencia entre el profeta armado y el inerme. Moisés, paradigma de los milagros referidos en el último capítulo de *El príncipe*, es caracterizado por Strauss y Machiavelli como un profeta armado. También lo es Mahoma y el Sultán, a quienes no sin elogio y admiración se refiere Maquiavelo en ocasiones. El profeta desarmado por excelencia, según muestra el florentino, es Savonarola, un tipo loable en su discurso pero repudiable en su acción y falta de preparación; a Savonarola le faltaron armas. Strauss, sin embargo, llama nuestra atención al mayor y más excelente ejemplo del profeta desarmado: Cristo y su gran fundación del orden cristiano. Aunque ahondará en ello hacia el final de su capítulo tercero, Strauss muestra ya que *Il principe* nos deja en una confusión no resuelta: la llamada a las armas con la que cierra Machiavelli no puede ser tomada literalmente, pues el Cristianismo es una fuerza, y vaya fuerza, que se fundó sin armas, y, aún más importante, la empresa del florentino es completamente inerme. ¿Cómo puede un príncipe instaurar su nuevo orden sin armas; cómo puede, además, mantenerlo a través de los tiempos? Estas son preguntas que Strauss pretende resolver en su interpretación de los *Discursos*.

**III.** Véanse las consideraciones hechas en “II” (*supra*, 352-3) sobre la empresa conjunta del capítulo 2 y 3. En este caso, prestaré únicamente atención a los últimos cinco párrafos (III, §54-59) de “Machiavelli’s Intention: The *Discourses*”.

**III, §54.** Hemos ya aludido a la manera en que Maquiavelo retorna al mismo tiempo que innova. Los *Discursos* aparentan someterse, o efectivamente se someten, a la autoridad. El modelo es Roma y los modos y órdenes que Machiavelli dice querer enseñar son los romanos tal como son presentados por Livio. No es extraño si saltamos de esta premisa a la siguiente. Al someternos a la autoridad romana aceptamos también el principio de autoridad máximo, a saber, el de la equivalencia entre lo bueno y lo ancestral. Lo bueno es lo primero, lo original, es el comienzo perfecto o el gobierno de la Providencia. Por otra parte, si el mal es la caída, todo progreso es un retorno y toda mejora es una restauración o imitación de lo ancestral y primero. Este, dice Strauss, es el “esquema teo-cosmológico implicado en el principio de autoridad” a partir del cual debemos comprender el pensamiento de Maquiavelo.

Pero, como también se ha advertido ya, Maquiavelo nos somete a la autoridad romana para después ponerla en duda. Si los romanos equivalen al principio de autoridad y Machiavelli critica eventualmente los modos romanos, pone por tanto en duda el principio de autoridad mismo: la fundación no es el acto singular, divino y eterno; la fundación es más bien acto continuo por parte de humanos. Tampoco debe sorprendernos esta tesis, pues hemos ya aludido a la necesidad de restaurar los órdenes corruptos llevándolos hacia su origen. ¿Pero cuál es este origen? ¿No decimos más bien que Machiavelli termina por destruir la idea del “buen origen” u origen divino?

Como ejemplos preeminentes encontramos, sobre todo, el de la invasión gálica, la corrupción en la que habíanse sumido ya los romanos, el heroísmo de Manlio Capitolino y la subsecuente renovación romana de sus instituciones. Nos referimos también al papel de San Francisco y Santo Domingo como restauradores de los viejos órdenes. Pero pensar que la “renovación” consiste simplemente en traer de vuelta las antiguas instituciones, respetarlas y aferrarse a las propias raíces es insuficiente. “Hablando de otra clase de renovación”, dice Strauss llamando nuestra atención al punto nodal del argumento, “Maquiavelo indica en qué consiste el beneficioso efecto de toda renovación”. Este tipo de renovación se refiere a las ejecuciones públicas espectaculares y a los momentos cismáticos en un régimen; se trata por tanto de la renovación del miedo y del terror original de la fundación misma:

El retorno al principio significa en todos los casos la introducción de nuevos órdenes. Por consiguiente, el retorno de Maquiavelo a los antiguos modos y

órdenes significa, en particular y por necesidad, la elaboración de nuevos modos y órdenes. El retorno ordinario al comienzo significa el retorno al terror que acompaña a la fundación. El retorno de Maquiavelo al comienzo significa el retorno al primitivo u original terror que precede a todos los terrores creados por los hombres, que explica por qué el fundador se ve obligado a usar el terror y que le capacita para usar el terror. El retorno de Maquiavelo al comienzo significa el retorno al terror inherente a la situación de los hombres, al esencial desamparo del hombre. En el principio fue el terror.<sup>517</sup>

Este es, hay que añadir, el verdadero conocimiento de la naturaleza: si en el origen los hombres fueron buenos, lo fueron por temblar de miedo. Si es posible una república o principado estable y fuerte, debe retornarse cíclicamente a sus horribles orígenes. Con ello Machiavelli cancela la “perfección” que guía tanto a la filosofía clásica como al pensamiento bíblico. Para hacer justicia al florentino, debemos admitir que la introducción calculada del terror es un “mal menor” comparado a los males del idealismo de la perfección. Pues el que no haya perfección o “Paraíso” implica también que no hay “Infierno”, o que el hombre, sin poder elevarse de su situación terrena, tampoco debe hundirse en lo inhumano. Las grandes aspiraciones conducen así “meramente a una terrible y completamente innecesaria inhumanidad del hombre para el hombre”. Por “grandes aspiraciones”, claro está, recordaremos las atrocidades religiosas, ideológicas e incluso filosóficas. Como se ve, se trata de un argumento perfectamente moderno y perfectamente razonable, quizás demasiado perfecto.<sup>518</sup>

---

<sup>517</sup> Cuando antes nos referíamos al terror original, la vena maquiavélica propiciaba asimilarlo con el terror ejercido por el hombre, las horribles inmoralidades que han de darse en la fundación de una comunidad política. Strauss hace ahora que lo asociemos no únicamente con la acción humana sino con la naturaleza o el cosmos mismo. Un pasaje paralelo en Strauss, *The Argument and...*, 41 lo pone de manifiesto: “El olvido de los cataclismos es indispensable en el tercer estadio, en el cual los hombres deben estar seguros de que en lo que y por lo que viven dura para siempre, pues de otra manera les sería difícil dedicarse del todo a sus ciudades; el olvido del terror inicial (y final) es necesario para la felicidad política, pues no se puede actuar a gran escala sin esperanza. Pero puesto que de vez en cuando son necesarios cambios profundos, uno debe ampliar el horizonte que es suficiente para la acción la mayor parte del tiempo; uno debe ampliar ese horizonte por el verdadero logos o por el tipo correcto de mito”. Sin embargo, como es ya reconocible, Machiavelli da un giro al “terror original clásico”, pues mientras este, según los antiguos, es pernicioso para la vida política (solo los filósofos pueden asumir este terror con resignada calma), el florentino lo utiliza como uno de los elementos más sanos y dinamizantes de la vida política: valerse de armas propias.

<sup>518</sup> En oposición a este último juicio, puede argüirse que Strauss coloca a Machiavelli en un frente común compartido por la Antigüedad, especialmente por pensadores como Epicuro o Lucrecio, cuya

Admitida así la necesidad del terror, reconoceríamos en Maquiavelo el grado sumo del anti-idealismo político. ¿Reconocemos asimismo nuestro error de juicio al haber afirmado que el “realismo político” maquiavélico no era sino un tipo de idealismo nocivo al sentido común? Muy en el tenor moderno, ya sea liberal, ya sea posmarxista, posttotalitarista y posmoderno, la tesis que enfrentamos es la siguiente: los idealistas políticos cometen crímenes atroces e inhumanos de forma imprudente, completamente desmesurada y carente de finalidades claras y asequibles. Puesto que es imposible deshacernos de la crueldad, el terror y otros tantos encantos, debemos renunciar a disolverlos, optando, en cambio, por utilizarlos con sabiduría.

¿Pero no es este un tipo de idealismo aún más atroz al ser enmascarado? ¿No pretende que el uso sabio del terror acabará con los terrores? ¿No pasa acaso de largo el sentido común, asentándose más bien en el caso extraordinario o convirtiendo la extraordinariedad en la regla de oro? Strauss no dice aquí una sola palabra sobre ello. Parece más bien querer convencernos, quizás provisionalmente, de la sabiduría política de Maquiavelo en referencia al terror original y su descubrimiento de la “verdad de la naturaleza”.<sup>519</sup>

---

batalla contra la religión está fundada en el “terror” que esta impone en los hombres, en su carácter “inhumano”. La vehemente lucha contra la religión en el suelo moderno tardío es bien distinta: su preocupación no es que inflija terror a los hombres, sino, paradójicamente, que les haga olvidar el carácter terrible de su situación o su desamparo. Esto es lo que llama Strauss “probidad intelectual” o “ateísmo con buena conciencia” del afán moderno, característico de la “nueva teología” en la que Strauss comienza su camino filosófico, y con raíces en la moralidad bíblica. En pocas palabras, mientras el ataque genuinamente filosófico a la religión contempla su batalla, en plena sobriedad, como un medio político, el ataque moderno lo contempla como un valor moral absoluto de verdad y coraje. *Vid.* Strauss, SCR, 30. Me parece que el juicio straussiano se traduce también, en términos políticos, en lo siguiente: mientras una crítica a la religión está consciente de que, siendo un medio político que tiene como fin conservar la posibilidad del pensamiento filosófico, y, precisamente por ello, bien podría valerse *también de la religión* para ello, a la crítica moderna a la religión le parecería abominable el uso de la religión como un instrumento, pues se trataría de mentirse a uno mismo. Los modernos, anclados más a la exigencia *moral* (i.e. bíblica) de verdad, perderían de vista el problema de la verdad más allá de la moral; este es, me parece, el maquiavélico juicio de Strauss.

<sup>519</sup> Los intérpretes marxistas de Maquiavelo enfatizan ese gran paso que dio el florentino en mostrar al pueblo el comportamiento de sus príncipes. El ideal estaría representado por el plebeyo que arenga en las *Istorie* contra los nobles y poderosos; que llama a redoblar las inmoralidades al ser la moralidad misma un mero recurso con el que se les ha oprimido. Una vez perdida la seguridad marxista, parece que la vía posmoderna se trata de reconocer las mismas premisas pero con consecuencias distintas: toda sociedad está fundada en la violencia. Al hacer “deconstrucción” de esta violencia, se sirve a la causa de la justicia, porque deslegitima la justificación de cualquier “justa violencia”. Cfr. en torno a Derrida, Zuckert, *Postmodern Platos*, 251. La premisa de base es maquiavélica, pero su consecuencia es débil, pues no puede acudir a ninguna noción de justicia que no esté maculada de violencia. Su

**III, §55.** De nuevo: ¿quién comprenderá a Maquiavelo? Aún más: ¿qué se le comprenderá? ¿Son los mismos destinatarios aquellos a quienes se convence de que la naturaleza, la situación natural y genuina del hombre es la del terror original, y aquellos a quienes se convence, con mayor practicidad, de que es *más útil* usar el terror en dosis rápidas y calculadas en lugar de provocarlo ciegamente y sin *prudenzia*?

Strauss retoma el problema de los *addressees* del florentino. En primer lugar, sus enseñanzas no pueden ser mostradas al pueblo sin más. Eventualmente habrá de saberlas, pero no sin antes haber sido preparado. Maquiavelo no tiene fuerza para obligar al pueblo ni desea valerse de la fuerza; el pueblo, por su parte, no tiene razón alguna para creer en él. Su resolución es por ello imitar a Lucio Junio Bruto, esto es, hacerse el loco agradando con su espectacularidad al vulgo.<sup>520</sup> Pero, retuerce Strauss, no es suficiente el que el pueblo pueda aceptar los nuevos modos y órdenes introducidos por Machiavelli, pues en caso de hacerlo, los recibiría con el espíritu erróneo. Necesita Maquiavelo, pues, lectores intermedios entre él y el vulgo; necesita, estando desarmado, reclutar su ejército y, antes que nadie, reclutar sus primeros oficiales. Y dada la natural envidia humana, “Debe apelar a la elite de las generaciones siguientes”.

Es natural preguntarnos si aquellos primeros oficiales comparten el mismo rango de Maquiavelo. Al igual que los guardianes de la *República* de Platón, de quienes no podríamos decir sin más que son tan filósofos como los filósofos, parece que el proyecto maquiavélico presupone que todo filósofo ulterior no será sino un guardián con instrucciones precisas en un espíritu bien definido.

**III, §56.** Las ideas anteriores se refuerzan en este párrafo dedicado particularmente a la conspiración. “Nos sentimos tentados de describir la relación de Maquiavelo con los jóvenes como una conspiración en potencia”. Entre otros aspectos, Strauss resalta el hecho de que el capítulo más largo de todo *Discorsi* está dedicado a la conspiración; el hecho también de que Machiavelli enfatiza los peligros de escribir y cómo, visto con atención, no es cierto que solo pueda conspirarse contra regímenes ya corruptos, pues incluso en los regímenes sanos es posible sembrar las simientes

---

concepción se torna meramente negativa y eventualmente débil frente a otros que tengan el coraje de mostrar un carácter positivo de justicia.

<sup>520</sup> *Vid.* Livio, I.56.



de su desintegración. Maquiavelo no es propiamente un conspirador, solo lo es en potencia: toda su obra debe ser completada por los “jóvenes”, se trata pues de una corrupción a largo plazo que no le brindará a él ninguna gloria inmediata o beneficio.

Puesto que será objeto de discusión más adelante, vale la pena ya señalar un sorprendente paralelismo: Sócrates y su corrupción de jóvenes; Sócrates y su reticencia a escribir. Hay que apuntar también lo obvio de la impertinencia de este paralelismo: Sócrates no creía en modo alguno poder “hacer hombres políticos” (*Men.* 99e).

**III, §57-59.** Estos tres últimos párrafos tienen una intención común: mostrar la configuración de la empresa maquiavélica, su introducción de nuevos modos y órdenes, en el marco del Cristianismo. Quizás una de las críticas más apropiadas que el lector puede argüir contra la lectura de Strauss es su deliberada carencia de sentido histórico. Strauss no parece considerar la importancia del contexto histórico de Florencia, la paulatina emergencia del Estado moderno (con obvia independencia del pensamiento de Maquiavelo) en España, Inglaterra o Francia; tampoco parece preocuparse por la crisis política del Cristianismo manifestada en sus constantes guerras internas, el caos papal, etc. En pocas palabras, mientras Maquiavelo es uno de los pensadores que contextualiza, él mismo, al máximo su pensamiento, Strauss parece tener un afán violento de ignorarlo.<sup>521</sup>

Ciertamente el modo de proceder straussiano es extraño. Pero su necedad en tomar a Maquiavelo y su obra como aislada del mundo se contrapone a su aguda lectura al interior de los *Discursos* y *El príncipe*. De ninguna manera podemos atrevernos a afirmar que Strauss ignora la relación de Maquiavelo con el Cristianismo, pues esto equivaldría a ignorar doscientas páginas de su libro. Estos tres últimos párrafos a los que ahora nos referimos plasman perfectamente la radical importancia del proyecto maquiavélico en el marco de aquella “secta” o religión que está pronta a corromperse. Para que sea posible introducir la forma que el príncipe Maquiavelo desea en una materia, es necesario que tal materia haya ido corrompiéndose. Esta idea del §56 encuentra aquí su desarrollo: ¿en qué estado de corrupción se encuentra el Cristianismo? Maquiavelo parece estar seguro –ya sea

---

<sup>521</sup> En cierto modo, la crítica de Manent (*Metamorphoses of the City*, 116) sobre la desatención de Strauss a la cuestión “Roma”, y en consecuencia su categórico juicio sobre el Cristianismo como “síntesis”, emerge del mismo problema.

conociendo o no el cisma de Lutero—<sup>522</sup> de encontrarse en un momento de transición, ruptura o simple corrupción próxima a la muerte de un cuerpo. A partir de cálculos numéricos basados en la idea maquiavélica de que las religiones o sectas cambian una vez cada cinco o seis mil años, el Cristianismo bien podría durar desde un siglo y medio hasta dos milenios más. Sea cual sea el número preciso, lo cierto, concluye Strauss, es que los *Discursos* de Machiavelli tienen la intención o el propósito de “preparar este renacer”. El pensamiento de Maquiavelo, por tanto, está estrechamente vinculado a su situación y erraríamos al afirmar que Strauss, a pesar de las apariencias, lo aísla de su contexto. Esto se hace manifiesto cuando afirma que “Forma parte de su esencia [de los *modi ed ordini* nuevos de Maquiavelo] el que su conocimiento *no solo no es coetáneo* [coeval] al hombre, sino que está relacionado negativamente con el cristianismo, o sea, que es postcristiano”.<sup>523</sup> Se trata de un juicio de extremada relevancia, pues indica que el conocimiento de Maquiavelo, ese “conocimiento verdadero y genuino de la naturaleza” no es conocimiento universal sin más; no es coetáneo al hombre, sino que solo es propio del hombre postcristiano o del hombre sumido en la corrupción del Cristianismo. Quizás esta se trata de la primera alusión que hace Strauss en *Thoughts on Machiavelli* a uno de sus juicios típicos sobre la Modernidad: el pensamiento moderno es fundamentalmente una *reacción*. En el caso de Machiavelli la “crítica” es extraordinaria, pues sus modos y órdenes son totalmente *nuevos*, es fundador en el sentido estricto de la palabra, su conocimiento no está precedido ni por la autoridad ni por la tradición. Al mismo tiempo, sin embargo, el que no esté precedido por nadie, el ser extremadamente nuevo, lo aleja del conocimiento que *sí es coetáneo al hombre*, es decir, parece, lo aleja de la filosofía. La filosofía, en este sentido, no es innovadora. A mi juicio, la aserción straussiana “es un conocimiento postcristiano” engloba tales consideraciones.

De ahí entonces que “filosofía” o “pensamiento político maquiavélico” termine por equivaler a “guerra”. La filosofía maquiavélica es “una guerra emprendida por un hombre desarmado”, esto es, se trata de “una guerra espiritual”. Siendo una guerra, se requieren soldados, oficiales, conspiradores y aliados. Maquiavelo

---

<sup>522</sup> Strauss defiende que el hecho de que el último acontecimiento narrado en *Disc.* sea de 1517 no tiene por qué determinar absolutamente la fecha de composición y, por tanto, tampoco debe permitírsele inferir sin más que Maquiavelo no estaba al tanto de la Reforma.

<sup>523</sup> Las cursivas son mías. En este caso tan importante, Carmela Gutiérrez fue descuidada en su traducción. Dice que “su conocimiento *no solo es coetáneo* al hombre”, olvidando con ello una negación y cambiando radicalmente el sentido del argumento.

aprovecha la ventaja de poder convencer a unos cuantos hombres mediante el mero uso de sus facultades naturales y racionales –su conocimiento no necesita de la “asistencia” de poderes sobrehumanos–. Aprovecha también la circunstancia: el Cristianismo se corrompe y, por ende, su doctrina podrá ser aceptada por una larga mayoría de hombres, sobre todo por aquellos que aprecian con más naturalidad su patria y no su alma. Todo ello nos conduce a la idea conclusiva de Strauss y, para nuestra sorpresa, a la formulación de la primera crítica directa en casi doscientas páginas:

La esperanza de Maquiavelo en el éxito de su aventura está fundada en el éxito del cristianismo. Lo mismo que el cristianismo derrotó al paganismo mediante la propaganda, *él cree que puede derrotar al cristianismo mediante la propaganda*. El *Príncipe*, que está dedicado a un príncipe real, había terminado sugiriendo que Maquiavelo imita a Moisés, el profeta armado. Los *Discursos*, que están dedicados a príncipes en potencia, sugieren que Maquiavelo imita a Jesús, el profeta inerme. [...] mientras que la victoria de la Cristiandad fue atribuida a la incontrastable decisión de la Divina Providencia, *la esperanza de Maquiavelo se apoya en la suposición de que la humana prudencia puede conquistar la fortuna*. La filosofía política clásica había enseñado que la salvación de las ciudades depende de la coincidencia de la filosofía y el poder político, lo cual es realmente una coincidencia, algo que puede desearse o esperarse, pero que no puede realizarse a voluntad. *Maquiavelo es el primer filósofo que cree que la coincidencia de la filosofía y el poder político puede realizarse mediante la propaganda*, que gana multitudes cada vez mayores a los nuevos modos y órdenes, y de este modo *transforma el pensamiento de uno o de pocos en opinión del público, y con ello en poder público*. Maquiavelo rompe con la Gran Tradición e inicia la Ilustración. *Tendremos que considerar si esta Ilustración merece este nombre, o si su verdadero nombre es Ofuscación*. (las cursivas son mías)<sup>524</sup>

Dados los argumentos que consideraremos más adelante, debemos ya preguntarnos: ¿Estaba Maquiavelo *ofuscado*? ¿Está este juicio straussiano dirigido

---

<sup>524</sup> Me parece necesario agregar algunas de las palabras paralelas de Strauss en TMP sobre el contraste en este punto con los antiguos: “Ellos [los antiguos] ofrecieron su enseñanza a sus contemporáneos, y sobre todo a la posteridad, sin siquiera soñar que controlarían el destino futuro del pensamiento humano. [...] No creyeron por un solo momento que la verdadera enseñanza política es *per se* la enseñanza política del futuro”, 91.

hacia Machiavelli o hacia la *Ilustración* propiamente dicha? ¿Es posible pensar al florentino sin la Ilustración y la Ilustración sin el florentino?

Maquiavelo es entonces el primer propagandista. ¿Pero no fueron los filósofos clásicos también propagandistas; propagandistas, quizás, de la actitud aristocrática, propagandistas de la filosofía como el mejor modo de vida que, siéndolo, podría tener cabida en las comunidades políticas? Este no es un tema baladí. Aparecía ya en nuestra reflexión sobre “hacer profesión de bueno”, donde, veíamos, no era lo mismo ser bueno *simpliciter* que hacer profesión de ello, es decir, justificar filosóficamente la bondad o incluso la buena vida de la filosofía. Manteniéndonos en estos márgenes exotéricos (es decir, sin adentrarnos a las razones más profundas por las cuales la vida filosófica podría ser el mejor modo de vida), es posible aún ver la punzante diferencia: Maquiavelo es el primer propagandista del pueblo o de la multitud. No siendo él mismo un hombre vulgar, apuesta quizás por primera vez por la dilución de la filosofía en la vulgaridad, en su conversión en opinión y poder público y en el astuto reconocimiento del “poder” y la “sabiduría” del pueblo. De nuevo: ¿es este reconocimiento una ofuscación o más bien un descubrimiento de la verdadera *naturaleza* de las cosas humanas, de la *verità effettuale*; o, en todo caso, hay diferencia entre ambas?

IV. El último y más largo capítulo, titulado “Machiavelli’s Teaching”, dividirá la discusión en dos temáticas principales: la primera, comprendida prácticamente desde el §1 hasta el §42, es la teológica-política. Las partes más relevantes –al menos para nuestros propósitos– de esta gran sección han sido ya aludidas en nuestra reflexión sobre naturaleza-fortuna-necesidad. El resto de este capítulo está dedicado al problema –quizás más familiar a los comentaristas de Machiavelli o al menos hallable con mayor frecuencia en las interpretaciones típicas del florentino– de la moral y la acción política. Esta comprende, a mi juicio, desde el §43 hasta el §74, dejándonos desde el §75 hasta el final, §87, con la conclusión. Podríamos decir con mayor simplicidad que la división es simétrica: la primera mitad del capítulo dedicada a la religión y la segunda mitad dedicada a la moral y la política. Sería lícito interpretar el desenlace de *Thoughts on Machiavelli*, desde su introducción al problema de la moralidad en §43, como un descenso; un descenso a la manera de los diálogos platónicos. Heinrich Meier es de esta idea: la manera en la que Strauss encauza el final de su libro debe ser tomada con pinzas, debemos dudar de su

seriedad y estamos obligados, por último, a cuestionar en conjunto las críticas a Machiavelli sobre su ofuscación, inmoderación, olvido, etc.<sup>525</sup>

Aunque esta es una posibilidad de sólidas bases –efectivamente puede sorprendernos que Strauss, sin tocar el tema de la moralidad propiamente, sin establecer una crítica contundente a Machiavelli y más bien ensalzando su innovación y profunda comprensión de la naturaleza de las cosas humanas, lo relegue todo hacia el final olvidándose, o haciéndonos a nosotros olvidar, del problema teológico-político–, hemos nosotros también de tomarla con pinzas. Ya se ha mostrado, sin introducirnos aún siquiera al último capítulo, que los elementos esenciales de la crítica a Machiavelli se encuentran, si acaso en potencia, en las secciones examinadas.

**IV, §75.** Entre distintas razones que motivan el retrotraernos hasta el §75, quisiera resaltar el hecho de que los últimos seis párrafos que han causado tanta revuelta no están aislados. La llegada al “triple olvido” que hallamos en ellos no es espontánea, y ello es comprobable si miramos unos diez párrafos hacia atrás.

Podríamos así comenzar diciendo que los párrafos a continuación presentan las “verdades” descubiertas por Machiavelli. Strauss no nos dice, no ahora, si son o no correctas –si son pues efectivamente verdaderas–; las presenta tan solo como el núcleo de las respuestas a los problemas más importantes de la vida política; y no, por cierto, como descenso o dilución.

¿Cuáles son estas verdades maquiavélicas? En primer lugar, el hecho de que la asociación política o la formación de la vida política no es en modo alguno “natural”, sino el resultado de la conveniencia práctica o del afán de seguridad. Esto quiere decir, por una parte, que no hay “límites naturales” en la política y la moral, y, por otra, que el bien común es una noción circunstancial, no de esencia. Para resumir

---

<sup>525</sup> Para desarrollar su argumento Meier se vale de una división temática y estructural detalladísima entre estas partes. Además de reconocer la obvia división que Strauss utiliza en IV entre su tratamiento del problema de la religión y el problema de la moral, Meier subdivide diez secciones, con sus respectivos párrafos, al interior del tratamiento de la moral. Argumenta así que su distanciamiento del problema de la religión en esta última parte es un distanciamiento del tema propio de su libro: la tematización de la moral no aludirá al problema teológico-político, sino a la enseñanza aristotélica sobre la virtud y, por tanto, la confrontación de Maquiavelo con la “Gran Tradición” *en términos morales*, pero no, afirma Meier, en términos filosóficos: Strauss ha dejado ya suficientes veces sugerido entre líneas que el pensamiento de los “clásicos” coincide con el maquiavélico en cuanto a lo fundamental: la inexistencia de Dios o de un soporte cósmico para la moral y la “coincidencia de naturalezas afines”. Vid. Meier, *Politische Philosophie*, 115 ss.

esquemáticamente el argumento de Strauss-Machiavelli, es posible mirarlo partiendo de su conclusión: la diferencia entre el “mejor gobierno”, es decir, el republicano que satisface las necesidades “naturales” políticas del ser humano, y la “tiranía criminal” es solo una diferencia de grado, no de índole o de esencia. La formación de la sociedad busca por naturaleza la seguridad y el “bien común”. Pero este “bien común” no es suficiente, pues inmediatamente conseguida la seguridad resulta vana o dada por sentada. Movidos por afán de gloria, los hombres ponen en peligro la seguridad o el bien común en su propio beneficio. El terror cíclico es por tanto necesario, pero tampoco suficiente. Se requiere entonces de la amenaza exterior o guerra en tanto recurso de unión. Pero la amenaza no es, de nuevo, suficiente, aún debe concretarse en la guerra misma. La guerra implica opresión y la opresión nunca o casi nunca es meramente hacia el enemigo, sino que se extiende a los amigos o al interior de la propia comunidad. La sociedad política convive así siempre con la injusticia y la opresión. Suponiendo que este desarrollo es el del “mejor gobierno”, por ejemplo, una república, resulta que entre la opresión republicana y la opresión de la peor de las tiranías hay tan solo diferencia de grado. ¿Qué concluir? Puesto que la opresión es necesaria, el arte político consiste en transitar entre sus grados dependiendo de la necesidad: la tiranía nunca es mala *sin más*, sino solo en relación a sus condiciones.

**IV, §76.** Siguiente verdad: “el hombre es malo por naturaleza”. Pero esta, de nuevo, no es una verdad sin más de libro de texto. Es cierto, la opresión es necesaria; es cierto, los hombres tienden a ser rapaces. La ley los apacigua, la ley es condición de posibilidad de la formación social. Pero a diferencia de la mirada clásica, donde la ley es *natural* para la perfección política del hombre, en el caso maquiavélico no puede ser sino violencia. La “naturaleza” humana es “anárquica”. Aquí encontramos el nodo de nuestro problema. Si el hombre fuera malo por naturaleza, no solo sería una impiedad decirlo, como Strauss nos recuerda aludiendo a la reticencia también hobbesiana. Si el hombre fuera malo por naturaleza, más bien, sería imposible malearlo, las “instituciones con dientes”, las leyes y otros mecanismos serían efectivos solo hasta límites bien precisos. Debemos por tanto decir que, más que malo, es anárquico, no posee un principio o gobierno de suyo.

¿Cómo retraducir entonces la premisa de ser malo por naturaleza? Strauss la retrotrae a una similar pero bien distinta: el ser humano es egoísta o es movido por amor a sí mismo. El bien común por ende no es sino el bien particular ordenado en

la pluralidad de otros bienes particulares. Esta tesis no nos es en modo alguno desconocida: incluso aquellos más virtuosos, aquellos que velan por el bien común y que por él hacen grandes sacrificios, no buscan sino su propia gloria. Tampoco nos es desconocido escuchar que no tiene nada de malo aquel que vela por sus propios intereses. Es malo quizás aquel que viendo por sus propios intereses atenta contra los del bien común. El bien común, así, no es otra cosa que el ordenamiento del egoísmo individual hacia beneficios comunes. Esta situación, por supuesto, no es natural, necesita que el ordenamiento sea instaurado. Huelga decir que si miramos la naturaleza humana como una naturaleza anárquica, el hombre no es en ningún caso un animal político. Es cierto que necesita del otro, pero también cierto que es antagónico frente al otro. Tales ideas, especialmente las relativas a la naturaleza no ordenada del hombre y del cosmos, han sido ya revisadas con detenimiento, pero si quisiéramos resumirlas con un ejemplo tocante a las pasiones del alma, podríamos recordar que los hombres detestan que el príncipe asesine a sus padres; es decir, poseen lazos afectivos naturales con la familia. Pero detestan aún más que sean despojados de sus propiedades.

IV, §77. Maquiavelo, quizás más sabio que los modernos liberales, tiene bien claro que el argumento utilitarista sobre el encauce del egoísmo individual en el bien común es insuficiente. Las pasiones son mucho más poderosas que la razón. Lo que el político prudente debe encauzar no es tanto la razón como la pasión, es decir, exigir que la satisfacción de ciertas pasiones deba atravesar acciones en pos del bien común;<sup>526</sup> esta exigencia es posible mediante la creación de nuevas e inteligentes instituciones que favorezcan y premien el bien y, si no castiguen, por lo menos hagan que las malas acciones sean infructíferas. Del lado del pueblo, es necesario conservar su moral mediante el miedo; del lado de los individuos destacados, es necesario que su ambición se adquiera beneficiando al pueblo.

A diferencia de Hobbes, Machiavelli glorifica la gloria por ser un bien privado que “derrama” frutos en el bien común. Pero el que sus efectos sean provechosos para el prójimo no suprime la *verità effettuale*: la gloria es el más alto bien del individuo. El consejo máximo de Maquiavelo está dirigido por tanto a aquellos grandes individuos con las capacidades suficientes para hacerse del mayor de los

---

<sup>526</sup> *Vid.* la comparación que realiza Strauss con el modo en que Sócrates encauza a Glaucón hacia el bien común mediante la perspectiva del fundador en contraposición a la perspectiva del tirano, TMP, 106.

bienes. Sin embargo, Strauss es cuidadoso en el desarrollo de este argumento. Dice que es “posible e incluso adecuado presentar la totalidad de la doctrina política” de Maquiavelo en los términos anteriores. No dice que se trate genuinamente de la totalidad de su doctrina política. Aún más, afirma que ambos libros “se dirigen a un inmediato uso prudente y no a asegurar los fundamentos de la prudencia”. Esto podría ser exasperante, pues si algo ha mostrado Strauss en más de de doscientas páginas es que los libros de Machiavelli no podrían ser entendidos en modo alguno si se les tomara para su uso inmediato. La idea no es, sin embargo, descabellada. La *verità effettuale* puede tomarse efectivamente como la utilización del “deseo egoísta de gobernantes y gobernados como única base natural de la política”.

Por último, muestra Strauss que ese consejo en el que podría resumirse la doctrina política de Maquiavelo es una enseñanza únicamente para grandes individuos, para una élite o una minoría. ¿Pero no teníamos ya claro que la alianza maquiavélica se dirigía al pueblo? La eterna gloria que Machiavelli ensalza no es propia del pueblo, sino de los grandes individuos; al vulgo, por tanto, habrá de bastarle otro tipo de eternidad muy distinta a la gloria, esto es, la eternidad religiosa. Una vez más, puede parecernos extraño que Strauss se alinee a esta la interpretación “tradicional” de Maquiavelo.

**IV, §78.** La dirección maquiavélica hacia los grandes individuos parece contradecirse con su afán popular. Esta contradicción interna y profunda, expresada en la idea del Machiavelli maestro de tiranos y del Machiavelli republicano, halla su clímax en la propia intención o gloria de Maquiavelo. Dice en *Il principe* escribir por utilidad para aquellos que comprendan; en *Discursos*, en cambio, escribir por su deseo natural de producir beneficio común a todos. Pero tal bien común es en extremo oscuro, pues Machiavelli se muestra inhumanamente neutral frente al conflicto entre principados (tiranías) y repúblicas –idea que ha tentado a tantos a decir que dicha neutralidad se trata de la neutralidad característica de la ciencia política o social–. La solución de Strauss ante este problema es que el bien común al que se refiere Maquiavelo no puede ser el bien común propio de las repúblicas; al aprender qué beneficia a un gobierno republicano aprendemos también qué le daña y cómo destruirlo. “el único bien que es sin limitaciones, el bien común de todos los hombres, es la verdad”, dice Strauss introduciéndonos ya al problema del conocimiento, del descubrimiento de la verdad y de su transmisión como el bien más alto al que puede acceder el ser humano.



Esta forma “alta” de neutralidad, una neutralidad que está ligada estrechamente con la verdad, permite así argumentar a favor o en contra de las repúblicas; permite asimismo argumentar con bastante poder en favor de la tiranía. Tal imparcialidad, reclama Maquiavelo, sería beneficiosa para todos; su comunicación neutral, como la de los reportes científicos, es beneficiosa siempre que sea verdadera. Lo cierto, sin embargo, es que no es beneficiosa para todos: aquellos que se sirven de los viejos modos y órdenes, es decir, de la falsedad, no saldrán beneficiados de que Maquiavelo “publique” la verdad. Pero, retuerce Strauss, sí serán beneficiados si se vuelven discípulos de Machiavelli y, siguiendo sus consejos, aprenden exactamente qué tipo de verdades ocultar y por qué. Eso que ya hacían quizás a regañadientes, lo harán con la conciencia bien limpia. El ejemplo por excelencia es César Borja y la premisa base de este análisis es que no hay bien que no esté acompañado de mal.

**IV, §79.** Nos acercamos quizás al máximo ascenso de Machiavelli en tanto filósofo. ¿Cuál es su interés primordial? La verdad y la gloria que acompaña la verdad. El bien común político, que nunca es bien propiamente dicho, se subordina al bien genuino, al bien de la verdad. A partir de una breve referencia a la *Mandrágora*, Strauss ofrece la parte “baja”, por llamarla de alguna manera, de aquel bien que siendo solo bien particular puede rebasar el bien común. Se trata de otro gran tipo de bien privado, que sin ser el bien supremo –la verdad–, no es por ello inferior al bien común: *eros* o una comprensión particular de *eros*. Calímaco, el protagonista de la comedia, pone en riesgo su propia seguridad no en pos de la gloria ni del bien común, sino con el fin de satisfacer su deseo sexual por Lucrecia. En la *Mandrágora* se manifiestan distintas versiones del bien común mezcladas de manera cómica con el bien erótico: el sacerdote es manipulado ante la disyuntiva de convencer a una mujer de que actúe inmoralmente o quedarse sin dinero para dar limosnas. Señala Strauss: “el bien de muchos es preferible al bien de uno”. Del mismo modo, a Lucrecia se le convence recordándole el ejemplo de Lot y sus hijas: es necesario romper la ley moral para salvar o salvaguardar el bien común –en este caso, que sobreviva la raza humana.

Sin embargo, tales apelaciones al bien común llevan por detrás tan solo la satisfacción del bien de un individuo, de Calímaco. La tesis no nos es extraña: la apelación al bien común siempre es máscara del bien de uno o unos cuantos, dice haber descubierto la Modernidad tardía. Para Strauss, la *Mandrágora* muestra un transparente paralelo con el deseo tiránico de gobernar u oprimir: el “bien común”,

incluso siéndolo efectivamente, no es bien común a secas, sino siempre un bien en servicio de la gloria, deseo o beneficio de uno o unos individuos. Y aunque Strauss manifiesta de manera tácita que el más alto bien, el bien de la verdad, es un bien que Maquiavelo atesora como el más valioso,<sup>527</sup> ello no le impide establecer su “perversión”: “En ambos casos [el placer sexual y el placer de gobernar], lo que se desea es un intenso placer divorciado de su fin natural (la procreación o el bien común, respectivamente)”.<sup>528</sup>

No obstante, inmediatamente después de esta crítica, Strauss parece, con toda deliberación, querer abandonarnos en aporía: “La diferencia entre materias de estado y materias de amor corresponde a la diferencia entre gravedad y ligereza, entre las dos cualidades opuestas cuya alternativa, o, mejor dicho, cuya unión, constituye la vida concorde a la naturaleza. Sospechamos que la unión de gravedad y ligereza se consigue, según Maquiavelo, en la búsqueda de la verdad, o sea aquel bien que es más común y más privado que ningún otro”.<sup>529</sup> En otras palabras, Machiavelli considera que la búsqueda de la verdad, aquello que lo hace propiamente un filósofo, combina la gravedad y la ligereza en el mismo sentido en que los asuntos del amor y los asuntos de gobierno satisfacen al bien particular y al bien común, respectivamente. Esta combinación es la vida de acuerdo a la naturaleza, una tesis, de nuevo, que lo haría un filósofo en el sentido clásico al que suele aludir Strauss. ¿Pero no nos ha dicho hace un momento que los deseos, el sexual y el político, son deseos que en Machiavelli han sido cercenados de sus fines naturales? ¿Es posible afirmar, partiendo de ese antecedente, que Maquiavelo concibe la búsqueda de la verdad en los mismos términos en que lo haría un filósofo?<sup>530</sup>

---

<sup>527</sup> Vid. la carta de Machiavelli citada en *supra*, 323-4.

<sup>528</sup> Cfr. el comentario, mucho más clarificante que el mío, que hace Rollandi sobre el papel de la *Mandrágora*, *op. cit.*, 242-3. La autora no parece tomar con demasiada seriedad la “crítica” de Strauss sobre el deseo tiránico y el deseo del enamorado, i.e., su divorcio de “fines naturales”.

<sup>529</sup> La gravedad y la ligereza, como se esfuerza en unir los puntos Meier, tuvo antes que ver, en el discurso de Strauss, con la verdad y su comunicación: la verdad es grave, pero su comunicación mediada por el arte de escribir es ligera. Si esto es cierto, el paralelismo es triple; en el plano de lo grave: la verdad, el bien común o gobierno, la procreación; en el plano de lo ligero: la comunicación de la verdad, el bien privado, *eros*.

<sup>530</sup> Una discusión que quizás solo sería iluminada a través de una lectura cuidadosa del *Banquete* y una profunda y directa reflexión sobre el significado de la vida filosófica.

**IV, §80.** Una nueva pista para la pregunta anterior será encontrada en este oscuro párrafo. Como se ha sugerido ya, el “deseo natural” de Maquiavelo, según nos introduce en *Discursos*, es trabajar en beneficio de todos o del bien común. Strauss cuestiona cuál es la *verità effettuale* de este deseo o qué es lo que “realmente” mueve a Maquiavelo. Puesto que los hombres son egoístas, puesto que no hay bien común que se haga voluntaria y apasionadamente que no involucre un bien propio, debemos preguntar qué beneficio trae al florentino legar a sus lectores todos sus conocimientos. Afanarse por la verdad no es respuesta suficiente cuando preguntamos por qué escribe un hombre. Strauss ilustra esta cuestión preguntando a la vez por qué los primeros legisladores o primeros fundadores se esforzaron por hacer buenos a los hombres con sus órdenes, siendo los hombres y ellos mismos egoístas o malos. Aunque es una pregunta simple no por ello es huera: si la naturaleza humana es anárquica y no tiende por sí misma al bien común, ¿por qué habría primeros fundadores-legisladores que pusieran tanto empeño en *hacer* el bien común o crearlo? Aún más, en el caso de Maquiavelo y de los propios legisladores ancestrales, ¿qué puede hacer que el egoísta se interese apasionadamente por el bienestar de la posteridad, un bienestar, claro está, que no le traerá a él mismo ningún provecho? Si abandonamos de antemano la creencia en el alma inmortal o, como afirma el Sócrates dogmático de Mendelssohn, que “es folgt ein anderes Leben”<sup>531</sup> –es decir, admitir que los únicos beneficios que tal hombre pudiera recibir son en esta y única vida–, estamos obligados a referirnos a la gloria. La gloria es, dice Strauss, el enlace entre la bondad y la maldad.

Strauss se embarca entonces en lo que podría parecer una oscura digresión, pero que en última instancia aclara o distingue la gloria que busca Maquiavelo y la gloria comúnmente entendida. El hombre político, aquel que vela por el bien común, debe por necesidad enfrentarse a la disyuntiva entre gloria e interés o utilidad. El buen estadista, el general prudente, aquel que vela por el bien de los suyos, debe llegada la ocasión “tragarse su orgullo”. Por ejemplo: el general que ha de decidir si luchar en absoluta desventaja y morir con gloria o, pensando en la utilidad y el interés, ordenar retirada y huir cobardemente. Esto lleva a Strauss a preguntarse si acaso la gloria, el más alto bien, no está reservada para aquellos que no se juegan la utilidad y el interés en el orden político. En otras palabras, los buenos estadistas no pueden ser orgullosos.

---

<sup>531</sup> *Phädon*, 102 [101].

Por otra parte, la gloria, en tanto virtud política, siempre involucra a los otros, especialmente a los muchos. Podríamos decir que aquello que alaban los hombres, aquello designable como gloria vulgar, es siempre un asunto de espectacularidad. El vulgo admira la adquisición y a los hombres que logran grandes adquisiciones; no consideran, sin embargo, si tales adquisiciones los benefician o más bien los dañan. Son así pobres jueces de virtud o jueces únicamente de los resultados y aparentes éxitos. De ahí, por ejemplo, que consideren gloriosos a los fundadores míticos y únicos, y no, en cambio, a la fundación continua al estilo maquiavélico.

Debemos así aclarar y desenredar el argumento de Strauss en este párrafo. Puesto que los hombres políticos no son capaces de actuar por gloria –o deben velar más por la utilidad y el interés que por la gloria, tragarse su orgullo–, y puesto que la gloria alabada por el vulgo no es sino gloria vulgar, los candidatos a la genuina adquisición de gloria se reducen drásticamente. Esto conduce a Strauss a la conclusión de que “la auténtica gloria inmortal está reservada a los más excelentes artistas o escritores”. A través de sus palabras, de sus poesías y de sus escritos, son estos quienes adquieren la más auténtica gloria para la posteridad sin ponerse ellos mismos en riesgo –por ejemplo, muriendo como un general que da la batalla en desventaja– y sin estar en completa dependencia de alabanzas huera o vulgares.

Es de absoluta importancia que notemos un matiz aquí: Strauss dice que la auténtica gloria está reservada para artistas y escritores. Si se pudiera afirmar certeramente que Machiavelli es un filósofo y su gloria es filosófica, este sería el momento. Strauss guarda silencio equiparando al florentino más bien a un excelente y sabio artista o escritor, un filósofo, quizás, pero un filósofo de una índole muy distinta; una clase de filósofo que es movido más por la gloria que por la sabiduría. Considérese esta una tesis provisional y de ensayo.

Por último, Strauss recuerda los elementos esenciales del argumento: el bien más alto es la gloria; el deseo de esta es la *verità effettuale* del deseo del bien común; este deseo de gloria propia y de bien común es el estímulo de la búsqueda de la verdad. Todo ello, dice Strauss, “requiere que el desprendimiento de las cosas humanas esté subordinado a un específico apego a las cosas humanas o que sea reemplazado por él”. Me parece que esta frase no debe interpretarse en el sentido que Strauss da usualmente a la tarea de la “filosofía política”, es decir, el apego a las cosas humanas tensado por el desapego filosófico a ellas mismas. En el caso de Machiavelli, el apego a las cosas humanas reemplaza, oscurece o empaña la propia filosofía. Esta idea solo

puede ser aclarada, como lo hace inmediatamente Strauss, a través de una visión general y contrastante entre Platón y Maquiavelo.

**IV, §81.** Llegamos por fin al comienzo del desenlace. Como se mencionó antes, suele considerarse que los últimos seis párrafos, aquellos que mentarán los “olvidos” de Machiavelli, son las tesis decisivamente genuinas o, en su caso, espectaculares de su “crítica” a Maquiavelo. Nosotros ampliamos esta consideración un párrafo más y advertimos que ahora, a partir de este punto, es necesario aguzar toda nuestra percepción.

Strauss da lugar al paralelismo entre los razonamientos anteriores y la *República* de Platón (un guiño maravilloso a su comparación conclusiva entre Hobbes y Platón al final de PPH). En los argumentos pasados se estableció la manera en que Machiavelli transita de la maldad a la bondad, de la tiranía a la república o del egoísmo al bien común. Sucede algo similar con la *República* de Platón, donde parten de la “maldad” de Trasímaco –es bueno ser injusto– e intentan arribar a la bondad política –la mejor vida es la justa– e incluso filosófica –la mejor vida es la del filósofo–. El paralelismo se profundiza si consideramos que esta transición reside también en tomar la perspectiva del fundador: para que Glaucón y Adimanto superen la tesis de Trasímaco deben fundar una ciudad en palabra, y, paulatinamente, supondrán que la justicia es buena. Aún más: la transición se equipara asimismo al hecho de que parten del más alto de los placeres egoístas, el de la tiranía o el del hombre que es absolutamente injusto para satisfacer la totalidad de sus deseos. Desde la perspectiva del fundador y la gloria que le espera al fundar una bella y justa ciudad, los “bienes” del tirano aparecen ya como extremadamente mezquinos. Con ello Strauss parece aliarse a Maquiavelo e indicar la *verità effettuale* de la “conversión” de Glaucón: Glaucón no se convierte a la filosofía por genuino amor a la sabiduría, su aceptación de la justicia como sumo bien es consecuencia de su afán de gloria. Es por gloria que el amante de la tiranía deviene amante de la justicia.

Sin embargo, después de este guiño, Strauss muestra la distancia entre una y otra perspectiva: la transición o conversión de la tiranía al bien común es solo un primer paso preparativo. El genuino ascenso a la “bondad” es el ascenso a la filosofía o la filosofía misma. Las cosas políticas, siendo limitadas, no pueden representar el último escalón. El reconocimiento de esta limitación es tanto platónico como maquiavélico: todo bien va acompañado de mal; o dicho en otras palabras, incluso en la ciudad más justa de todas se cometen injusticias atroces. Pero si este

reconocimiento hace que Platón, como en el *Fedro*, sostenga el poder de las alas del alma, en Maquiavelo sucede más bien que nuestras almas quedan tristemente (o cínicamente) desaladas. Strauss eleva con ello su primer juicio lapidario contra Machiavelli (al menos el primero evidente a los ojos de todo lector): “En Maquiavelo, la transformación del hombre mediante el deseo de gloria parece ser la única conversión; la segunda y más alta conversión [la filosófica] parece haberse olvidado”.

Pero Strauss retrocede de inmediato ante este juicio: Maquiavelo tiene “clara conciencia de las decepciones de la gloria y de las esenciales limitaciones de las cosas políticas”. Él mismo, podríamos decir, es víctima de tales decepciones y limitaciones (una vida que por más que intentó hacerse de gloria política, de “hacer grandes cambios”, fue frustrada una y otra y otra vez). Los ejemplos de los que habla asimismo lo evidencian: es difícil no mirar la mayor parte de los destinos de los personajes que Machiavelli utiliza como los destinos de pobres diablos: César Borja, Savonarola, los Médici, Alejandro VI, Giovampagolo, etc. E incluso, a pesar de toda su aura de antigua excelencia, los ejemplos romanos: Manlio Capitalino o Camilo, hombre este que, siendo uno de los más excelentes, terminó por ser exiliado por equiparar su gloria a la de los dioses al entrar en un carro a Roma que semejaba al del Sol.<sup>532</sup> O los ejemplos contrarios: un hombre como Bruto, que con todo y su maravillosa inteligencia, habiendo derrocado la monarquía romana, jamás será visto por el vulgo con la gloria merecida, pues fue adquirida “haciéndose el tonto”.

Maquiavelo sabe perfectamente que la gloria no es un bien estable y que se envuelve de una y mil ilusiones; que es, además, esclava de Fortuna. ¿Cómo puede entonces considerar que sea el único y más grande elemento para la “conversión”? “el ver en la gloria el más alto bien”, dice Strauss, “significa negar la posibilidad de la felicidad. Esta es la razón por la que Maquiavelo encuentra la buena vida, o la vida conforme a la naturaleza, en la alternación entre gravedad y ligereza: entre la esperanza de una satisfacción o de un placer que está siempre y esencialmente en el futuro, y el goce de un placer presente”. Veíamos ya la alternancia entre gravedad y ligereza como una consecuencia de la *Mandrágora*. Pero este no es ciertamente el punto final, pues, de nuevo, ni la vida del tirano ni la vida del hombre de más alta gloria proporcional a su obra por el bien común son el punto final. ¿Cuál es entonces el “último ascenso” de Maquiavelo? ¿En qué consiste el plano superior al plano

---

<sup>532</sup> Livio, V.31-32, 45-55.

político, en caso de haberlo? A mi juicio, las siguientes palabras de Strauss representan el clímax de la interpretación de Maquiavelo en tanto *filósofo genuino*, por lo que vale la pena citarlas *in extenso*:

El más excelente hombre, a diferencia del más excelente capitán [v.g. Camilo], o soldado de guerra o de amor [v.g. Calímaco], adquiere plena satisfacción e inmunidad al poder de la suerte mediante el conocimiento de “el mundo”. A medida que este conocimiento impregna a un hombre, engendra en él una humanidad<sup>533</sup> que va unida a un cierto desprecio por la mayoría de los hombres. Y dado que las repúblicas son, como tales, más conducentes a la humanidad que los principados, engendra también en él una inclinación en favor de las repúblicas. Si bien sigue siendo verdad que, aun en el más alto nivel, la alternación entre gravedad y ligereza está de acuerdo con la naturaleza, tenemos que decir que mientras la gravedad pertenece al conocimiento de la verdad, la ligereza entra en juego en la comunicación de la verdad. El mismo hombre que es maestro de fundadores o príncipes y que descubre el verdadero carácter de “el mundo” es quien comunica esta verdad a los jóvenes. En su primera condición, es medio hombre, medio bestia, o alterna entre humanidad e inhumanidad. En su segunda condición, alterna entre gravedad y ligereza. Porque en esta condición es el portador de una luz que ilumina cosas que no pueden ser iluminadas por el sol. La unidad de conocimiento y la comunicación de conocimiento pueden también ser comparadas a la combinación de hombre y caballo, aunque no a un centauro. (TOM, IV, §81)

Sí hay entonces un plano superior al político: el conocimiento de “el mundo”. Maquiavelo, en tanto verdadero filósofo, consagraría este conocimiento al del hombre más excelente y al de la vida más digna. La obtención de la más alta gloria por los más altos hombres es un tipo de vida inferior vista a la luz de la filosofía. Strauss se vale de una descripción que no pertenecía inicialmente a la vida filosófica. La combinación entre gravedad y ligereza correspondía a la seriedad de la vida política guiada hacia el bien común y la ligereza del erotismo individual. Calímaco es movido a cosas graves en pos de satisfacer sus ligerezas. La vida conforme a la naturaleza, decíamos, posee la seriedad de una satisfacción futura que no llega –el bien común, la justicia, la sabiduría– y la ligereza de adquirir el bien para uno mismo; a diferencia de Hobbes, no todo puede ser tan serio, pues la solución al

---

<sup>533</sup> Humanidad que podría traducirse en el deseo de beneficiar a otros hombres (*vid.* el prólogo de *Discorsi*) de especial talante, esto es, el afán de valerse del arte de escribir para la pesca y educación de filósofos potenciales.

problema político y humano es imposible, no hay bien al que no le acompañe un mal. Strauss encauza así esta descripción hacia la filosofía misma: la seriedad es al conocimiento de la verdad lo que la ligereza es a su comunicación. La vida conforme a la naturaleza, podríamos asumir en su sentido filosófico, tendría que combinar la seriedad de la investigación en pos de la verdad y la ligereza de la escritura exotérica-esotérica. Machiavelli es un educador de fundadores y príncipes al mismo tiempo que de *giovani*. ¿Es esta la educación “seria”? Es seria en tanto que es aquella que tendería al bien común o al convencimiento de que a través de beneficiar a todos se obtiene la más grande gloria, esto es, el bien máspreciado para uno mismo. Pero puesto que esta enseñanza o educación es limitada –no es cierto que la gloria política sea el más alto bien *simpliciter*– resulta que su “seriedad” es solo dentro de ciertos marcos. Por ello, el otro tipo de educación y enseñanza, aquella dirigida a los “jóvenes”, es más ligera y al mismo tiempo más seria. En este caso los “jóvenes” no parecen ser los *giovani* ávidos de espectacularidad, animosos e imprudentes, sino más bien aquellos jóvenes que son filósofos potenciales. El carácter “lúdico” o ligero de la escritura exotérica-esotérica, el modo de comunicar la verdad, visto bien, resulta ser mucho más “serio” que la seriedad de la educación de fundadores y príncipes. Se les educa para portar “una luz que ilumina cosas que no pueden ser iluminadas por el sol”.

Debo ahora admitir mi ignorancia en lo referente a las últimas líneas del párrafo.<sup>534</sup> A pesar de su complejidad, la mayor parte del argumento es inteligible si se le desmenuza con cuidado. Sin embargo, la obscuridad de Strauss al apuntar hacia el centauro Quirón de Machiavelli es, al menos para mí y en este punto, ininteligible. El educador de príncipes y legisladores es comparable a aquel que es mitad hombre y mitad bestia o que alterna entre la humanidad y la inhumanidad. Nos reenvía con ello Strauss a aquel pasaje de *Il principe* (cap. 18) donde Machiavelli alude a Quirón el centauro, quien educaba a héroes escondiendo verdades y

---

<sup>534</sup> Rollandi (*op. cit.*, 207-8) ensaya una interpretación a este respecto, la cual se limita al arte de escribir sin explicar a fondo el significado de aquello que no puede ser iluminado por el sol (cfr. Strauss, TMP, 79, un pasaje que no le quita lo problemático al hecho de que Machiavelli efectúa un cambio decisivo al “publicar” la enseñanza clásica, y al hecho, por otra parte, de que el propio Strauss publica o republica lo publicado, cfr. 93-4). Mi brevísimo ensayo, como se ve de inmediato, pretende dar una respuesta política. Podría sugerir un tipo más de explicación y esta tendría que ver con lo que Trotz-Liboff (*op. cit.*) ha ensayado en su interpretación del esoterismo romano a la luz del “esoterismo metafísico” traído a cuenta por Benardete; *vid.* especialmente su primer apéndice.



alumbrando otras.<sup>535</sup> Pero tal alternación entre humanidad e inhumanidad es diferenciada por Strauss de la alternancia entre seriedad y ligereza, la cual la atribuye a la educación de *giovani*. Podríamos tan solo atisbar que mientras el primer tipo de educación se trata de la educación política, la segunda se trata de la educación filosófica. La unidad del conocimiento y la comunicación de este, dice Strauss, son equiparables de nuevo a la combinación entre caballo y hombre, pero no, agrega, al centauro. Quizás, aunque solo lo podamos decir en el nivel de la ocurrencia, Strauss distinga aquí al centauro como educador político, es decir, de un nivel más bajo, y la combinación entre caballo y hombre como la educación propiamente filosófica. Hay que recordar que los *houyhnhms* de *Los viajes de Gulliver* son mencionados por Strauss en *Persecución y el arte de escribir* (23 [30]): aquellos caballos que solo pueden decir la verdad o “lo que es”. El conocimiento de la verdad y su comunicación implican “decir lo que es” en el nivel humano, es decir, sin poder decir nunca del todo lo que es.<sup>536</sup>

**IV, §82.** Es propiamente a partir de este párrafo que Strauss comenzará con su crítica a Machiavelli expresada en “olvidos”, esto es, aquellas cosas que Machiavelli “olvidó” o que su revolución filosófica optó por dejar de lado. Tanto el §82 como el §83 comienzan con la “pretensión” (*claim*) de Maquiavelo, es decir, con aquello que afirma de sí mismo o aquello que él mismo pretende de su conocimiento y obra. Estamos tentados a decir que Strauss da inicio en este párrafo a un descenso argumentativo: después de las obscuridades que recién enfrentamos, después de las alusiones a la cúspide filosófica del florentino, Strauss vuelve aquí a las tesis más básicas: Machiavelli pretende que su camino es un camino no hollado por nadie, que la guía es dictada por la *verità effettuale* (cómo viven los hombres y no cómo deberían vivir) o que hay que partir de la maldad humana. En términos algo más complejos: la pretensión maquiavélica es que “lo que revela el verdadero carácter del hombre o de la sociedad no es el único fin común a todos por naturaleza, que está escrito en el

---

<sup>535</sup> “Un príncipe requiere, por tanto, saber usar bien de la bestia y del hombre. Eso es lo que de manera solapada enseñaron los autores antiguos, al afirmar cómo Aquiles y otros muchos príncipes de la Antigüedad les fueron confiados al centauro Quirón para que los educase y sometiera a su disciplina”.

<sup>536</sup> Meier, por su parte, lleva por supuesto la interpretación hacia el enfrentamiento a la religión. El “aunque no a un Centauro” debe entenderse, según argumenta, como el rechazo de la figura mítica-religiosa. Es el filósofo quien educa a través de la enseñanza entre líneas, y, al interior de su enseñanza, asesina la divinidad del centauro.

firmamento –el modelo que el cielo nos muestra–, sino las raíces escondidas en la tierra”.

Si en los párrafos anteriores se nos sugería con sutileza que Maquiavelo encontraba un lugar junto a los filósofos clásicos –algo así como Dante reuniéndose con Homero y los grandes poetas en el limbo–, ahora se muestra la “evidente” separación. Es casi obvio que Machiavelli se opone con la *verità effettuale* a la filosofía clásica y especialmente a la tradición socrática. También es evidente que Platón, Aristóteles o Cicerón son simplemente ignorados o silenciados por Maquiavelo. Strauss alude al otro gran filósofo clásico que representaría, para Machiavelli, propiamente el espíritu filosófico: Jenofonte. Basta con mirar por encima para notar que el paralelismo es certero: ambos, Jenofonte y Maquiavelo, fueron hombres que dedicaron su vida no a la metafísica y las grandes disquisiciones filosóficas, sino a la política y las prácticas militares; ambos, al menos desde la interpretación de Strauss, fueron suficientemente sabios para comprender los problemas fundamentales y comunicarlos a través de la escritura exotérica-esotérica; ambos volcaron su mirada hacia las cosas bajas, hacia lo que es *muy* humano. Desde la interpretación de Strauss, el *Hierón* de Jenofonte es la obra clásica que más se acerca a *Il principe* de Maquiavelo o a la defensa sabia de la tiranía y del poder del conocimiento por encima del de la moralidad. Del mismo modo, la *Ciropedia* representaría para Machiavelli el modelo educativo del príncipe o de cómo convertir una aristocracia en una monarquía absoluta con grandes poderes imperiales.<sup>537</sup> Jenofonte, concluye Strauss, se alinea al “natural deseo de adquisición” maquiavélico como no lo mostraría, al menos no explícitamente, ningún otro filósofo clásico.<sup>538</sup>

Tengamos ahora cuidado. Strauss ha mencionado ya un par de veces en los párrafos que hemos examinado la admiración de Maquiavelo por el proceder reservado o cauto de Fabio, quien guardaba sus fuerzas para atacar con vehemencia

---

<sup>537</sup> Incluso el modelo educativo muestra una modificación sustancial. Mientras la *Ciropedia* es literalmente *La Educación de Ciro*, como también suele traducirse, Machiavelli se refiere a ella en *Princ.* 14 como “la vida de Ciro”. El interés del florentino recae en la vida “fáctica”, en lo que el gran hombre ejecutó o hizo, y no en sus “ideas” o en cómo fue educado.

<sup>538</sup> Rollandi puede así interpretar que el deseo de adquisición se referiría también al de adquisición de conocimiento o sabiduría, *op. cit.*, 238.

e ímpetu al final.<sup>539</sup> Quien dude de que los últimos párrafos de esta obra merezcan un respeto literal, podrá parar mientes en que esta medida “fabiana” de Machiavelli es en cierto modo también adoptada por Strauss: el ímpetu de los últimos seis párrafos, además de la mención tácita de reservar las fuerzas para el final, indican quizás que hemos de entender así estas últimas palabras. La idea conclusiva de Strauss y con la que da ya inicio a los olvidos de Machiavelli consiste en la doble tarea filosófica de Jenofonte: es cierto que tal vez sea el filósofo más cercano al florentino en lo relativo a la sabia defensa de la tiranía o la educación de príncipes, pero no menos cierto es que la otra “mitad” de su obra está dedicada a Sócrates. Strauss se refiere a esto en términos de “polos”: la obra jenofónica consta de dos polos, uno es Ciro y el otro Sócrates. Maquiavelo –concluye– olvida a Sócrates.

Qué signifique este olvido parece Strauss relegarlo para los siguientes últimos cinco párrafos. El lector puede intuir que el “olvido de Sócrates” engloba el resto de olvidos que ahora Strauss describirá. Debe por lo pronto parecernos extraño, si no es que absurdo, que en §81 Strauss haya aludido a la cúspide del carácter filosófico de Machiavelli en tanto “conocedor del mundo” o de las verdades fundamentales de la vida humana y afirme ahora que, en contraste con Jenofonte, olvidó a Sócrates. Es decir, que se olvidó de la vida filosófica misma. ¿Cómo resolvemos esta contradicción?<sup>540</sup>

---

<sup>539</sup> En el primer caso: “Maquiavelo combina la imitación de Jesús con la imitación de Fabio. Fabio, en contradicción con Decio, juzgaba que el asalto tardío era preferible y reservaba su ímpetu para el final; eligiendo el camino más seguro, consiguió una victoria más halagadora, permaneciendo vivo, que la victoria que Decio consiguió mediante su muerte”, TOM, III, §59. En el caso que ahora nos concierne (IV, §83): “hay que tener en cuenta que no es de esperar que quien, como él [Maquiavelo], reserva para el final toda la fuerza de su ataque, revele todo el alcance de su desviación de la tradición más reverenciada en el principio de un libro”. Strauss se refiere a la “desviación” de Polibio (IV.4) cerca del inicio de *Discursos* (I.2), asunto que hemos ya tratado: *supra*, 309 ss.

<sup>540</sup> La respuesta de Minkov (*Leo Strauss on Science*, 131-2), que difiere notablemente de la nuestra, es que un hombre sabio, como Strauss ha demostrado que lo fue Maquiavelo, no “olvida” los asuntos más importantes. Nos refiere por ello al cambio del término “olvidado” por “suprimido” en el ensayo de HPP y a la idea que aparece en Strauss, “Machiavelli and Classical Literature”: “no hay lugar para Sócrates en el universo *moral* de Maquiavelo”, 7, las cursivas son mías. El nivel en el que se da el “olvido” o “supresión” es por tanto, sugiere Minkov, un nivel moral. Maquiavelo destroza la “virtud moral”, pero en el plano filosófico, que está por encima del moral, “forma un solo frente con Sócrates”. Sin embargo, en la oración siguiente Strauss habla de un “radical break with Socratic *thought*”, las cursivas son mías.

En última instancia, toda esta corriente interpretativa (Meier, Minkov, Rollandi) afianza su cruz en el pasaje de Strauss muy al inicio de TOM, I, §18: “Livio revela una importante verdad de la

IV, §83. Lo primero que el lector podría asumir al escuchar que Maquiavelo se olvidó de Sócrates es que esto se debe a su carácter antisocrático. Tal razonamiento debería hacernos alinear al florentino con los filósofos hedonistas, atomistas, “convencionalistas”, entre otros. Sin embargo, tal como discute estos problemas en *Derecho natural e historia*, Machiavelli coincide con la filosofía política clásica (o sea, socrática) en el hecho de que la vida política es de importante dignidad o que los asuntos humanos no son mera convención huera. En pocas palabras, la vida política es el nudo de las opiniones humanas; por ejemplo, la gloria, la nobleza o el honor como algunos de los más importantes elementos de la mejor vida. Tales opiniones son conducentes a la filosofía en su ascenso de la opinión hacia el conocimiento. La filosofía está necesariamente relacionada con su ciudad, debe ser “políticamente responsable”. En este marco, Maquiavelo y Sócrates respiran el mismo aire.<sup>541</sup>

Strauss inicia así una descripción sobre los rubros en los cuales se ha intentado acomodar a Maquiavelo: todos ellos, hay que adelantar, son imprecisos. Machiavelli no puede ser un hedonista antisocrático, pues reconoce que la gloria y otros valores políticos son genuinamente valiosos. Tampoco puede ser sin más, en ese sentido, un epicureísta, pues a pesar de las reminiscencias, por ejemplo, a Lucrecio, Maquiavelo admite el deseo de adquisición como un deseo genuino, si no es que digno. Si quisiera adjudicársele la “tradición” de los sofistas, encontraríamos que su enseñanza no es en modo alguno reducible al arte de la retórica o de la legislación; personajes como Trasímaco, Gorgias, Calicles o cualquiera de los delineados por Platón son, aun con las similitudes, apenas unos niños comparados con Maquiavelo. Los alcances de su pensamiento se encuentran a lo más en hacerse de beneficios

---

manera más efectiva por medio del silencio. La regla que Maquiavelo aplica tácitamente puede ser puesta en los siguientes términos: si un hombre sabio guarda silencio sobre un hecho que es comúnmente tenido por importante para el asunto que discute, nos da a entender que tal hecho es irrelevante. *El silencio de un hombre sabio es siempre significativo. No puede ser explicado por forgetfulness.* El punto de vista del que Livio se desvía es el punto de vista común. Se puede expresar el propio desacuerdo con el punto de vista común simplemente no considerándolo; este es, de hecho, el modo más efectivo de mostrar la propia desaprobación.”. Las cursivas son mías. A mi parecer, el uso de este pasaje para cancelar la crítica entera hacia Maquiavelo resulta un abuso. Con todo, la lectura del pasaje paralelo en TMP, 68-70 e inicio de 72 da más fuerza a la primera apreciación.

<sup>541</sup> Otro modo de lectura, por el que emprende su camino Minkov, es pasando de largo NRH y reduciendo el problema a los siguientes términos: Maquiavelo deshace la virtud moral, cierto; pero también es cierto, como Strauss se esfuerza en mostrar en distintos lugares, que la virtud moral carece de importancia para Sócrates en última instancia. Virtud es conocimiento.

particulares explotando la ciudad; no pueden, como sí lo hace Maquiavelo, llegar a las profundas conexiones entre el bien particular y el bien común. Los sofistas toman la perspectiva del explotador de la ciudad y no la perspectiva del fundador (de nuevos órdenes).

La última comparación a la que dirige Strauss nuestra atención es aquella entre Machiavelli y Tucídides. Ambos son pensadores “realistas”, es decir, que niegan el poder de lo “alto”, los dioses o la justicia, y muestran en cambio la “dureza” de la realidad, el poder de la necesidad, la fugacidad o el dominio de la suerte.<sup>542</sup> Strauss encauza la similitud del historiador griego y el florentino a una de sus máximas conclusiones. Pues “Tucídides nunca pone en tela de juicio la superioridad intrínseca de la nobleza sobre la bajeza, superioridad que brilla particularmente cuando lo noble es destruido por lo vil”. El que los hombres justos y píos fracasen – el destino de Nicías, por ejemplo– no es algo cómico ni una enseñanza “neutral” para estudiantes de ciencias políticas. Por eso es que “Tucídides despierta en el lector una melancolía que no es jamás despertada por los libros de Maquiavelo”.<sup>543</sup> Ciertamente hay comedia en Maquiavelo, como lo muestra la *Mandrágora* en su más alto sentido, también sátira y parodia, pero no, indica Strauss, tragedia. “Una mitad de la humanidad queda enteramente fuera de su pensamiento”. Si recordamos el *Capítulo sobre la Fortuna*, citado marginalmente (*supra*, n417), su dureza no equivale

---

<sup>542</sup> Cfr. Arenas, *op. cit.*

<sup>543</sup> Una vez más, Minkov (*Leo Strauss on Science*, 133) arremete contra esta comparación. No solo Strauss sugiere en distintos lugares (por ejemplo, su interpretación del *Banquete*) que Platón no acepta la grandeza intrínseca de lo grande o noble, sino incluso que acepta la base amoral de la moral. Aún más: no queda claro, según Minkov, si la tristeza tucidideana o su carácter trágico es en sí algo superior o inferior. La tristeza bien podría servir a un propósito pedagógico, a saber, que tal tristeza nos refiere al mayor bien según la opinión común, pero que ese bien “trágico” es inferior en última instancia al “bien común simple”, es decir, la verdad. ¿Pero qué no es este precisamente el punto de Strauss: que quien mira la vida humana desde los *templa serena* (Lucrecio, II, vv. 1-13) habrá olvidado la mitad de la vida humana? La conclusión de Minkov, sin embargo, es que esta comparación debe elogiar a Maquiavelo, pues se vive in-trágicamente al comprender el mundo in-trágicamente, “There is no legitimate special sadness when a good man fails because there are no good as opposed to bad men morally”, *Leo Strauss on Science*, 134.

Ínsito al problema de la tragedia y la tristeza que causa la destrucción de lo noble se encuentra la cuestión sobre por qué elogiamos la virtud y su consecución es motivo de gloria (el sobrio argumento contra el hedonismo): “incluso si uno aceptara que los hombres siempre están inspirados naturalmente por motivaciones egoístas, y por lo tanto en el caso más alto [desean] la gloria inmortal, se tiene aún que comprender por qué el hombre puede ganar gloria inmortal por el tipo de cosas que Maquiavelo está haciendo y no, por ejemplo, por hacer bailes en cuerda floja, y cómo esta selección de los caminos hacia la gloria inmortal se siguen de la constitución natural del hombre”, TMP, 107.

a la tragedia. Machiavelli roza el carácter trágico de la condición humana, que es volcada una y otra vez por Fortuna, y, sin embargo, alienta de una u otra manera la posibilidad de “saltar de rueda en rueda”. Ni siquiera en el extremo poético de la vehemente descripción de los poderes de Fortuna Maquiavelo se rinde a la tragedia. “No hay tragedia en Maquiavelo, porque no tiene sentido del carácter sagrado de ‘lo común’”. Lo hemos dicho ya: uno tiene en ocasiones la impresión de que los personajes de los que Machiavelli se vale (Borja, Savonarola, los Médici, Manlio Capitolino, Camilo, etc.) no son sino pobres diablos tironeados por las más profundas pasiones humanas y los avatares de Fortuna. Concluye este párrafo Strauss diciendo: “En cuanto a la suerte en general, cabe la posibilidad de dominarla; el hombre es su dueño”.<sup>544</sup>

Estas son las desviaciones que tientan al lector a leer estos párrafos como un descenso. Ciertamente Strauss ha mostrado ya que la tesis conclusiva “el hombre puede y debe dominar a Fortuna” no es suficiente. Machiavelli sabe muy bien, llegados a lo más profundo de su pensamiento, que Fortuna no es enteramente dominable y que quizás la labor humana más digna de todas sea la filosofía, si entendemos filosofía como un conocimiento medianamente sombrío, medianamente ligero, del mundo y sus limitaciones. ¿Por qué ahora Strauss vuelve a la tesis “superficial” sobre que el hombre es dueño de su destino? Parece que estamos obligados, por muy hondo que queramos navegar en las aguas de la “intención” maquiavélica, a admitir que Machiavelli *enseña* que conquistar Fortuna es posible, que esta enseñanza es deseable y necesaria, y, por ello, su pensamiento

---

<sup>544</sup> Minkov (*ibid*, 134-5) va de nuevo a contracorriente: que el hombre sea amo y pueda conquistar Fortuna es una tesis completamente superficial si se le compara con TOM, IV, §33, donde Strauss habla sobre la “libertad interior” producida por el reconocimiento de la “inconquistabilidad” de Fortuna, por no decir que “La regla ‘conquista la Fortuna’ es insuficiente”. La idea de Minkov es así que la verdadera pretensión de Machiavelli es conquistar Fortuna en tanto diosa, no en tanto azar (*chance*), es decir, en tanto Dios bíblico y no en tanto naturaleza toda-comprehensiva que ni piensa ni quiere. La “conquista” equivaldría entonces a “conocimiento del mundo”, es decir, reconocimiento de los límites humanos, sin por ello crear ni erigir un nuevo tipo de moralidad: la moralidad es un escape para hacer sentido de la *chancy nature*. Cfr., sin embargo, el análisis que hemos realizado de TOM, IV, §33 en *supra*, 314 ss. Por otra parte, la distinción casi “sistemática” que hace Minkov entre azar y Fortuna es puesta en duda si uno mira las ambigüedades de *Il principe*, especialmente la del cap. 25: “De ahí podrían deducir que no hay por qué poner demasiado empeño en cambiarlas, sino mejor dejar que nos gobierne el azar”, las cursivas son mías. Machiavelli *da a entender explícitamente que la conquista de Fortuna no difiere* (o al menos no es separable mediante un corte limpio) *de la conquista del azar*. Deshacerse del cristianismo, del extranjero poder bíblico, implica una conquista que va mucho más allá de lo que el pensamiento clásico hubiera considerado sensato.

carece de tragedia. No hay nada “alto” que domine al ser humano y que termine por frustrar sus esforzados valores. Si la tragedia se trata del hombre virtuoso que es azotado por las Moiras, la enseñanza maquiavélica es reestructurar nuestra idea de *virtù* de manera que las Moiras intervengan lo menos posible.

Puesto que al olvido de la tragedia le precede el olvido de Sócrates, debemos preguntarnos si acaso Sócrates fue un personaje trágico. Esto enreda aún más nuestro problema, pues es el propio Strauss quien defendió una visión no trágica del destino de Sócrates.<sup>545</sup> Así, por ejemplo, en su debate con Kojève, Strauss enfatiza el carácter trágico que la visión moderna kojèveana de la historia pone sobre la relación entre el filósofo y su comunidad política. Pero este “carácter trágico” solo adquiere sentido, argumenta Strauss, desde la perspectiva moderna, ya que “los clásicos no consideraron trágico el conflicto entre la filosofía y la ciudad. Jenofonte, al menos, parece haber visto ese conflicto a la luz de la relación de Sócrates con Jantipa. [...] Para los clásicos, el conflicto entre la filosofía y la ciudad es tan poco trágico como la muerte de Sócrates” (OT, 206 [254]).<sup>546</sup> Aún más: si acaso el “fin” de la Historia es, como propone Kojève, el Estado universal y homogéneo, resulta que “la Historia es absolutamente ‘trágica’” (OT, 208 [257]): la solución del problema humano no hace más que revelar que el problema humano es insoluble; eso es ciertamente una “tragedia”.

¿Y por qué esto es distinto a lo que nos enseña Maquiavelo? A la luz “racionalizadora” de la filosofía –como denunciara Nietzsche–, desde la perspectiva de que la relación filosofía-ciudad es un problema insoluble, el destino del filósofo no es una tragedia y menos lo sería la muerte de Nicias o de cualquier hombre piadoso y justo. Cuando Strauss afirma que Machiavelli se olvida de la tragedia, nos deja tan solo con dos opciones: también Sócrates se olvidó de ella y, por ende, se estrecharía más la unión entre Maquiavelo y la filosofía política clásica, o, por el

---

<sup>545</sup> Este es el hilo que sigue Minkov, *Leo Strauss on Science*, 134.

<sup>546</sup> En este sentido, Strauss se muestra a sí mismo con un tono más jenofónico que platónico. Mientras la *Apología* de Platón ensalza a Sócrates en términos de veracidad, justicia y bondad en la defensa frente a los atenienses, Jenofonte deja caer tales “idealidades” hasta el suelo: Sócrates consideró que era bueno morir por su avanzada edad. “Hay y siempre hubo, por tanto, una alternativa a la pena de muerte: ¿por qué, entonces, Sócrates hizo de todos modos su escandalosa propuesta, que sólo lograría aumentar la hostilidad del jurado? El Sócrates platónico, a diferencia del Sócrates de Jenofonte, no explica su conducta en el juicio con el argumento de que, a su avanzada edad, para él es bueno morir”, Strauss, SPPP, 51 [79-80].

contrario, Sócrates no se olvidó nunca de la tragedia aunque él mismo no considerara que su destino fuera trágico.

A este respecto, vale la pena citar *in extenso* uno de los pasajes más relevantes de Strauss en torno a la “tragicidad” de Sócrates:

En conclusión, me gustaría decir unas palabras sobre lo que puede haber resultado ofensivo para algunos de ustedes, el carácter un tanto jocoso del argumento, el argumento dedicado al más serio de todos los temas. Les recuerdo el final del *Banquete*, cuyo significado considero que es que la filosofía cumple por sí sola la función más alta tanto de la comedia como de la tragedia. Se puede decir que las interpretaciones tradicionales y actuales de Platón resaltan el elemento trágico de su pensamiento, pero ignoran el elemento cómico excepto cuando es demasiado obvio. Se pueden dar muchas razones para este error. Menciono solo uno. La investigación moderna sobre Platón se originó en Alemania, el país sin comedia. Para indicar por qué el elemento de la comedia es de crucial importancia en Platón les leo unas cuantas líneas del único platonista que conozco que apreció este elemento, Sir Thomas More. Cito: “Pues para probar que esta vida no es un tiempo de reír, sino más bien el tiempo del llanto, encontramos que nuestro propio salvador lloró dos o tres veces, pero no vemos que haya reído una sola vez. No juraré que nunca lo hizo, pero al menos no nos dejó ejemplo de ello. Pero, por otra parte, nos dejó ejemplo del llanto” (*Dialogue of Comfort against Tribulation*, cap. 13). Si comparamos lo que Moro dijo sobre Jesús con lo que Platón nos dice sobre Sócrates, encontramos que “Sócrates rió dos o tres veces, pero no vemos que haya llorado una sola vez”. Un ligero sesgo en favor de la risa y en contra del llanto parece serle esencial a la filosofía. Pues el comienzo de la filosofía tal como los filósofos lo entendieron no es el miedo del Señor, sino el maravillarse. Su espíritu no es de esperanza, temor y temblor, sino de serenidad sobre la base de la resignación. Para esa serenidad, reír es un poco más apropiado que llorar.<sup>547</sup>

¿Habría mantenido la tragedia un hombre incapaz de llorar? Estas son cuestiones de muy grandes magnitudes, pero debemos, no obstante, presentar una respuesta provisoria. El pasaje citado no haría sino acercar más aún a Maquiavelo de Sócrates. Ambos ríen ante la seriedad teológica. Con esta diferencia: la serenidad socrática es incompatible con el vehemente afán maquiavélico de educar tanto príncipes y fundadores como *giovani* o potenciales filósofos. Por otra parte, hay que recordar

---

<sup>547</sup> RCPR, 205-6. Es fundamental que este pasaje sea confrontado con RCPR, 105-6. Cfr. Thomas Hibbs, *Virtue's Splendor* (Nueva York: Fordham University Press, 2001), 216 ss.; Michael Foley, “Comedy, Tragedy, and the Truth”, *The Journal of Theological Studies* 54, n.º 2 (2003): 601-13.



que, según Strauss, Machiavelli “no tiene sentido del carácter sagrado de ‘lo común’”, es decir, atenta contra el “sentido común” de la vida humana, donde una de sus mitades es trágica y la otra mitad cómica. La filosofía, como dice en este pasaje Strauss de acuerdo con el *Simposio*, cumple ambas tareas por sí sola, pero no se desenraíza de la opinión humana que otorga sacralidad a la justicia o bondad, y que, solo por ello, puede considerar que una situación sea trágica.

**IV, §84.** Maquiavelo tomaría así las enseñanzas de Jenofonte y extraería todas sus consecuencias. Al mismo tiempo, dice Strauss, Maquiavelo abandonaría el conjunto del cual forman parte estas enseñanzas. De ahí entonces que la doctrina maquiavélica no sea “enteramente nueva” y sí lo sea al mismo tiempo. La idea de la radical importancia de los asuntos exteriores, de la adquisición, del imperio, etc., ciertamente no son nuevas; sí lo son, no obstante, en el marco o la luz reducida que arroja Machiavelli. Strauss parece querer resaltar en este párrafo el punto exacto en el que Maquiavelo coincide y se aleja de los clásicos: su defensa de la tiranía, por ejemplo, quizás no coincida con el retrato monstruoso que hace Aristóteles de ella, pero sí con el muy cauteloso argumento platónico en favor de la tiranía como instrumento “del sabio y virtuoso legislador”. Desde la mirada platónica, argumenta Strauss, la tiranía resultaría un instrumento con el cual pueda instaurarse la práctica de la virtud moral. La tiranía y el tipo de virtuosidad que favorece el florentino, en cambio, se trata de una virtud republicana que presupone o implica la “liberación del deseo de adquisición”. Así recuerda Strauss que el ataque maquiavélico contra toda la tradición se dirige no tanto a la condenación de la tiranía como al desprecio hacia el vulgo o, en otras palabras, al sesgo aristocrático. Puede “parecer” así que Maquiavelo es el originador de la tradición democrática, aquel que reveló el hecho de que toda aristocracia no es sino una oligarquía con ciertos intereses, o que la virtud moral, en el fondo, es vacía (en modo alguno una “justa ordenación del alma”). Los “altos valores” de la sociedad dependen directamente de la sociedad misma o de sus necesidades básicas.<sup>548</sup>

---

<sup>548</sup> Por ello duda Minkov (*Leo Strauss on Science*, 136) de que la “teoría democrática” elaborada después por Spinoza o Rousseau encuentre aquí su suelo: los orígenes maquiavélicos de la democracia serían bajos y amorales. Si la idea de que “gobierno” o “justificación del gobierno” es equivalente a “fuerza”, y si esta idea es la base de la democracia, tendríamos que reconocer que no es ninguna novedad maquiavélica; se encuentra ya en los mismos clásicos, especialmente en Tucídides. A mi juicio, con ello Minkov no resuelve el problema de las cuestiones que en conjunto vuelan en torno a *Thoughts on*

Llegamos así, una vez más, a algunas de las palabras más oscuras que Strauss escribe en estos pasajes: “Mediante una ironía que está más allá de la ironía de Maquiavelo, su silencio sobre el alma es una perfecta expresión del carácter desalmado de su doctrina: guarda silencio sobre el alma porque ha olvidado al alma, lo mismo que ha olvidado a la tragedia y a Sócrates. Este silencio es irónico, de la misma manera que es irónico su semi-silencio sobre la filosofía”.

¿Qué significa el que haya una “ironía más allá de la ironía de Maquiavelo”? Para simplificar la pregunta: ¿qué puede significar la ironía en Machiavelli o la ironía *simpliciter*? El camino más fácil para contestar esta pregunta se encuentra en la manera en la que el propio Strauss concibe la ironía socrática:

Ironía significa primordialmente disimulo. Llega a significar noble disimulo. El hombre superior que es consciente de su superioridad es “irónico en sus relaciones con los muchos”, dice Aristóteles. Esto quiere decir que no permite que sus inferiores sientan su (*their*) inferioridad, o su (*his*) superioridad. Esconde su superioridad. Pero si su superioridad consiste en sabiduría, su disimulo noble debe consistir en ocultar su sabiduría, esto es, en presentarse menos sabio de lo que es o en no decir lo que sabe. Y dado el hecho de que hay una gran variedad de tipos de ignorancia (*unwisdom*), su ironía consistirá en hablarle diferente a diferentes tipos de personas. La ironía resulta ser el contestar preguntas generales de manera diferente cuando se le habla a diferentes clases de personas, así como a nunca contestar preguntas, sino siempre hacerlas (*raising*).<sup>549</sup>

Esta manera de proceder parece serle común a Machiavelli, que tiene distintos *Adressaten*, que su multiforme lengua es capaz de adaptarse al rey de Francia, al aristócrata Soderini, a los avariciosos Médici, o a panaderos, carniceros y cortesanas.<sup>550</sup> Al interior de sus grandes obras hemos encontrado que hay distintos mensajes y distintos tipos de “pedagogías” o de maneras de llevar de la mano a sus

---

*Machiavelli*: ¿cuál es la innovación de Maquiavelo?, ¿es verdaderamente padre de la Modernidad?, etc. Minkov intenta salir de esta aporía afirmando que, sin contar ya con elemento alguno al que apuntar sobre la “innovación” de Machiavelli, debemos admitir que su innovación se concentra en el “estatuto de la filosofía”. Todos los últimos seis párrafos de Strauss son así una reflexión teórica sobre el *status* de la filosofía.

<sup>549</sup> RCPR, 152. En este sentido, el “hacerse el tonto” característico de Bruto es un tipo de ironía. Que la ironía socrática se explique redondamente desde esta perspectiva es, no obstante, poco probable.

<sup>550</sup> Aunque la generalidad de Nicolás Maquiavelo, *Escritos de gobierno*, trad. Ma. Teresa Navarro (Madrid: Tecnos, 2013), es ilustrativa a este respecto, vale la pena consultar especialmente “Instrucciones para uno que vaya como embajador a algún lugar (1522)”.

diferentes lectores a conclusiones divergentes. Machiavelli, maestro en el arte de escribir, se vale de la ironía socrática (“de dónde es que nace yo no lo sé” / “el origen lo ignoro; *supra*, 314). Strauss nos invitaría a pensar que, si los silencios son irónicos, sus “olvidos” también lo son: ¡no tienen nada de olvido! A su vez, el propio Strauss sería irónico al decirnos que se trata de un “olvido” y no de una crítica bien intencional. Ante esta multitud de capas, las palabras de Claude Lefort son comprensibles:

Sostener, no ya que Maquiavelo es un filósofo, sino que hay en él “presencia de la filosofía”, y simultáneamente, no que es no-filósofo, sino que en su pensamiento la filosofía está ocultada, no deshace ya la contradicción; pero concluir que es incapaz de “dar cuenta claramente de lo que hace”, después de haber consagrado cerca de trescientas páginas a demostrar que no había una palabra, un descarte de palabras, un silencio, que no fuera efecto de una decisión, equivale a obligarnos a concluir a nuestra vez que el intérprete no sabe lo que hace. Tal vez desearíamos encontrar aún aquí el signo de una paradoja exhibida deliberadamente. Pero si este fuera el caso, la verdad no sacaría provecho de ello. Pues, ¿cómo decir que Maquiavelo conduce rigurosamente su discurso y que, en el fondo, ignora su sentido? ¿Cómo decirlo, justamente, en nombre de la filosofía clásica? Pues tal es la demostración que sin cesar hace Platón: que el adversario de Sócrates no puede sostener su palabra, que el discurso filosófico es el único posible; un discurso, repitámoslo, que no es invención de Sócrates, sino que gobierna su propio discurso.<sup>551</sup>

Por supuesto que estamos tentados a afirmar que “el intérprete no sabe lo que hace” después de este tortuoso camino (incluso si aún nos aguarda la idea de que Machiavelli “no da cuenta claramente de lo que hace”, podemos ya juzgar a Strauss en los términos de Lefort al enfrentarnos con la “ironía”). Son muchas las anotaciones de Lefort que resultan perfectamente atinadas en su tono de crítica contra Strauss. En este caso, el caso definitivo quizás, debemos tomar un par de precauciones. Tenemos tres opciones interpretativas. La primera se trata de la crítica al modo de Lefort que podemos dividir en los siguientes puntos:

1. La obra entera *Thoughts on Machiavelli* es un juego de la contradicción. Justo cuando parece resolverse una de las contradicciones, se desplaza a otro lugar. La contradicción es en última instancia irresoluble por Strauss en su libro. Ejemplo de

---

<sup>551</sup> *Maquiavelo*, 136-7.

ello: el problema de la “divulgación” y del triste hecho de que “Strauss despliega un ingenio inigualable para descubrir, abismado en las profundidades del discurso, lo que es visible en su superficie”. En cuanto a la divulgación, es una pieza que parece encajar con el descubrimiento de que Machiavelli “no dice nada nuevo”. Todo lo que dice fue visto ya por la filosofía clásica. ¿En qué consiste lo “nuevo”? En la divulgación misma; lo nuevo es la divulgación. ¿Pero cómo resolvemos el que “divulgue” y al mismo tiempo hable en subterfugios? Hemos ya atendido esta pregunta y nuestra respuesta ha apoyado la idea de distintos receptores de la enseñanza maquiavélica. Pero esta respuesta no le satisface a Lefort. Si decimos que las reservas de su discurso son hacia sus contemporáneos, mientras la divulgación se derrama sobre sus lectores futuros, nos topamos con la crítica inicial de Strauss: los modernos nada entienden de Machiavelli, de ahí que Strauss deba explicárnoslo. Los modernos han sido criados por Maquiavelo, de ahí que no puedan reconocer el carácter violento y maravilloso de su pensamiento. ¿Pero entonces cuándo, en qué punto y quiénes fueron los receptores de la divulgación maquiavélica? La ruptura de Machiavelli con los clásicos y su distancia (y también ruptura) con los modernos es dejada por Strauss en la completa obscuridad. Podría aún argüirse que esta ruptura es precisamente la ruptura teológica-política o el combate de Machiavelli contra la religión. Para destruirla, no necesitó de conocimientos enteramente nuevos. Su destrucción legó al mundo moderno un ateísmo irreverente, irreverente también ante su Maestro: los modernos no reconocen la profundidad del derrumbe de la religión. Strauss argumentaría “que el intrépido movimiento que conduce al escritor a destruir la distinción entre mundo terrenal y mundo supraterranal en nombre de la verdad le lleva a destruir la distinción entre lo sensible y lo inteligible, entre lo justo y lo injusto, o entre filosofía y política”.<sup>552</sup> Una vez más, a Lefort le resulta insatisfactoria esta respuesta: aun admitiendo la tesis de Strauss de que la doctrina maquiavélica está insertada en una circunstancia, la de la batalla contra el Cristianismo, y aun admitiendo que la novedad de su empresa solo reside en la premisa anterior; aun admitiendo que no enseña nada que no hubieran ya pensado “los clásicos”, es inverosímil que la filosofía griega hubiera contenido en sí, aunque fuera implícitamente, aquello “que enuncia el discurso cristiano”. Strauss, nos recuerda Lefort, guarda silencio sobre este problema, y nos es lícito asumir que su silencio es deliberado, y que, si es deliberado, es porque el mismo Strauss no desea

---

<sup>552</sup> *Ibid.*, 141.

exponer pensamientos sumamente peligrosos sobre la religión u otros asuntos morales: “en todo tiempo existe un poder dominante”. Pero, si esto es así, resulta falsa la presuposición inicial de Strauss, a saber, que somos maquiavélicos dogmáticos, es decir, que nuestra irreligiosidad es tanta que nada nos espantaría. De este razonamiento limpio y agudo Lefort extrae algunas consecuencias, pero me interesa especialmente la última, pues pone en jaque la lectura completa de Strauss: dado que los lectores e intérpretes de Machiavelli están cegados ante el poder dominante, tanto los contemporáneos de Machiavelli como los contemporáneos propiamente modernos están y estuvieron cegados o impedidos de comprender al florentino; esto quiere decir que Maquiavelo *no es* un Maestro de fundadores o de los grandes vencedores del futuro.

2. La lectura de Strauss puede resultar en última instancia nociva, porque, para decirlo en un aliento, habla tanto de *la* filosofía que nos impide aventurarnos en ella. Strauss estudia a Machiavelli con el gran mérito de investigarlo *como filósofo*. El referente es siempre la filosofía, la cual se extiende o se despliega en una “enseñanza”. El esfuerzo del intérprete debe asentarse en comprender la Gran enseñanza. Pero con ello Strauss hace de la filosofía una enseñanza encuadrada en la “filosofía clásica” y ello tiene “como consecuencia ineludible que el intérprete, a pesar de las apariencias, no estudie a Maquiavelo, es decir, que jamás ponga en juego sus principios en la aventura que instituye la lectura de su obra”.<sup>553</sup>

3. De nuevo, para decirlo en un aliento, Strauss termina por hacer del discurso de Maquiavelo un “momento” del suyo. Estaríamos tentados a decir que Strauss eleva al rango de modelo al florentino para después inhabilitarlo y erigirse él mismo como el Gran Maestro. Lefort no da este paso, pero sí reconoce que Strauss desea tomar la posición de *el* filósofo como gran enseñante: “Si en este discurso [el de Machiavelli] nada hay que escape al designio de su autor, es porque ningún pensamiento podría escapársele a él mismo [a Strauss]. [...] Como lector de Maquiavelo, Strauss se hace autor del discurso maquiaveliano; pero solo se hace lector suyo porque ya era autor, o, según el término que toma prestado de Maquiavelo, fundador, detentor de principio”.

---

<sup>553</sup> *Ibid.*, 143; cfr. 115.

Aunque no lo consideraremos ahora, es menester que la pregunta quede bien arraigada en nuestra memoria: ¿quién es el personaje principal de esta historia: Maquiavelo o Strauss? ¿O son ambos al mismo tiempo? ¿Será que Strauss, como recriminan sus críticos, cree él mismo ser un “detentor de principio” o “estar fundando algo nuevo”?

La segunda opción interpretativa (no hace falta ya dividir las en puntos) es la que tejíamos antes de la digresión sobre Lefort: Maquiavelo, al igual que Sócrates, es irónico en tanto esconde su sabiduría y en tanto se dirige distintamente a distintos receptores. Sus “olvidos” son más bien silencios deliberados. Si este fuera el caso, habríamos de admitir que el ímpetu fabiano que Strauss ha guardado para el final de su libro no es ataque abierto y en campo, sino una maligna y taimada ironía.

La tercera opción interpretativa, y quisiera arriesgarme a advocar ahora por ella, se trata de tomar con seriedad la frase “una ironía que está más allá de la ironía de Maquiavelo”. En pronunciada diferencia frente a la lectura que da Minkov a esta frase<sup>554</sup> –resumible en nuestra “segunda opción interpretativa”–, parece que aquí el uso de “ironía” es más bien coloquial.<sup>555</sup> Algo así como decir: ¡qué ironía que el maestro del arte de escribir haya cometido tantos errores ortográficos! Strauss llama la atención en *Persecution and the Art of Writing* (30 [39]; cfr. WIPP, 223-4 [304]) al hecho “irónico” de que el maestro en el arte de escribir cometa errores que hasta para un muchacho de secundaria parecerían torpezas garrafales. Su intención es mostrarnos que tales errores son irónicos en el sentido que ya hemos descrito. Pero en este caso, como además será apoyado en los siguientes párrafos, Strauss sí parece referirse a ese tipo de ironía. Es una ironía más allá de la ironía de Maquiavelo que, en su gran sabiduría, haya olvidado la mitad de Jenofonte, haya olvidado la mitad de la vida humana, la tragedia o el común sentido de lo sagrado, y haya, por último, olvidado el alma.<sup>556</sup> Es la más grande “ironía” que un hombre que nada olvida y que

---

<sup>554</sup> Recuértese que el título del trabajo de Minkov es “An Irony Beyond Machiavelli’s Irony. A Reading of the Concluding Six Paragraphs of *Thoughts on Machiavelli*”, en *Leo Strauss on Science*.

<sup>555</sup> Incluso Rollandi, que defiende la segunda opción, atisba el significado simple y sobrio de la tercera opción: “Strauss parece decir que la ironía de la enseñanza maquiaveliana termina jugando en su contra, y en contra de la filosofía”, *op. cit.*, 301.

<sup>556</sup> Cfr., no obstante, la interpretación de Minkov, *ibid.*, 137-40: “Pero si asumimos que Strauss está aún valiéndose de la ironía, incluso en la frase ‘una ironía más allá de’, (también) en su sentido primario, entonces es Strauss quien está diciendo cosas diferentes a diferentes lectores al apuntar a una ironía que no es la de Maquiavelo (‘la ligereza entra en juego en la comunicación de la verdad’). Strauss podría estar criticando ‘irónicamente’ a Maquiavelo por olvidar u oscurecer la filosofía –

todo lo que sale de su pluma y pensamiento es deliberado haya olvidado los asuntos más importantes. Tal ironía no le pertenece a Maquiavelo, está *más allá* de él, lo sobrepasa y supera; esto es, a mi juicio, aquello que Strauss defiende en palabra y en obra. Si con ello puede responderse a las magnas críticas de Lefort es un asunto que no soy capaz de enfrentar ahora.

**IV, §85.** Llegamos por fin al ataque múltiple y directo contra el florentino. Hay, decía poco antes, un “semi-olvido” de la filosofía. Con ello contradiría explícitamente el hecho de que Machiavelli es un filósofo. Nos recuerda ahora Strauss que sus obscuridades no llegan, con todo, al grado del cinismo: el “conocimiento del mundo” es propio del “hombre más excelente”; en otras palabras, la más alta excelencia no es la gloria ni la vida política, sino la verdad. Esto hace de Machiavelli un filósofo genuino para Strauss, tal como deliberamos ampliamente en nuestra reflexión sobre el IV, §81. Sin embargo, arremete Strauss ahora de una manera tan explícita como no habíamos encontrado antes: “tenemos derecho a decir que la filosofía y su *status* han sido ofuscados, no solo de la doctrina [*teaching*] de Maquiavelo, sino también de su pensamiento”.<sup>557</sup> La visión y vivencia que tiene el florentino de la filosofía se ha estrechado, ha perdido su luz, se ha *ofuscado* dando pie con ello a la *Ofuscación* como proyecto de la Modernidad. Ello, además, no es solo un *resultado*, es decir, una “consecuencia” de su enseñanza o doctrina (*teaching*); está en el fondo de su pensamiento y, por tanto, también de su intención. Strauss se atreve ahora por primera vez a conectar explícitamente *teaching* y *thought* o *teaching* e *intention*. En ambos rubros Maquiavelo resulta obscurecerse a él mismo y con él a la filosofía.

El resto de las críticas son introducidas por Strauss de una forma que, para quien conoce otras de sus obras, resulta bastante extraña. Dice pues que Machiavelli tiene infinitamente más claro que la virtud moral es un exigencia de la sociedad que el que sea una exigencia de la filosofía o de *the life of the mind*. Strauss es defensor por excelencia de la “trascendencia” de la *verdadera* virtud, el conocimiento, por encima de la virtud política o moral. Sobre todo a través de alguna interpretación de los

---

irónicamente, pues Strauss podría tener también una profunda admiración por el filósofo Maquiavelo y hasta por el camino que ha tomado, incluso si piensa que tal elogio explícito no sería hoy fructífero”.

<sup>557</sup> Camila Gutiérrez traduce erróneamente *obfuscated* por “tachado”. El pasaje debe ser conectado a todas luces con III, §59: la idea de que la Ilustración, más que ilustración, es Ofuscación.

diálogos platónicos (su curso sobre el *Menón* y la premisa “virtud es conocimiento” son excelentes ejemplos) es que Strauss mantiene la debilidad e irrelevancia, a ojos filosóficos, de la virtud moral. Podemos ilustrar esta idea yendo a un pasaje famoso de su conversación pública con Klein:

*Strauss.*— : usted le concede una mayor importancia a la moralidad, en tanto moralidad, que yo. Permítame ahora que lo explique. Casi no es necesario decir que la vida filosófica, especialmente como la entendían Platón y Aristóteles, es imposible sin el autocontrol y otras virtudes. Si un hombre siempre estuviera embriagado y demás, ¿cómo podría pensar? Pero la cuestión es que, si se toman esas virtudes solo como subordinadas a la filosofía y para su beneficio, entonces deja de ser una comprensión moral de las virtudes.

*Klein.*— : Puede ser. [Interrupción en la grabación]

*Strauss.*— : [...] una afirmación de un extremista moderno, pero que tenía una increíble capacidad para el pensamiento griego, Nietzsche, en su *Genealogía de la moral*, en el tercer tratado, “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, explica por qué los filósofos son ascetas. Y deja en claro que él es un asceta. Y dice que no es diferente del ascetismo de un jinete, que para ganar una carrera debe llevar una vida muy austera, pero eso no tiene ninguna importancia para el jinete, lo importante es ganar la carrera. Si se pudiera comparar lo inferior con lo superior, podríamos decir lo mismo de un filósofo: lo que cuenta es su pensamiento e investigación, no la moralidad.<sup>558</sup>

Puesto que Maquiavelo apenas nota que la “virtud moral” es una exigencia de la vida filosófica –continúa Strauss en TOM–, “es incapaz de dar una cuenta clara de su propio quehacer”.<sup>559</sup> El lector de Strauss, quien se ha cruzado con su conversación con Klein y muchos otros pasajes de su obra, tiene el legítimo derecho de preguntar para este punto: ¿por qué? Machiavelli tendría bien en claro que las virtudes morales son de menor rango, si no es que meras trabas, para el “conocimiento del mundo”. Y esto, parece, es precisamente lo que sostiene Strauss. ¿Dónde estaría la diferencia? ¿Por qué Machiavelli sería incapaz de dar cuenta de su propia obra o quehacer? Es más, si recurrimos a su propia vida, es fácil reconocer que el florentino era un “asceta” en el sentido descrito por Strauss y por Nietzsche. Ciertamente combinaba la seriedad y la ligereza, pero baste considerar que el ritmo de vida de un hombre militar como Maquiavelo –las misiones diplomáticas y su miríada de exigencias, su

---

<sup>558</sup> Strauss, “A Giving of Accounts”, en JPCM, 465 [*Sin ciudades no hay filósofos*, 168].

<sup>559</sup> “he is unable to give a clear account of his own doing”. Camila Gutiérrez yerra de nuevo al traducir “es incapaz de apreciar claramente su propia obra”.



relativa pobreza, el haber pasado sus días como ciudadano relegado en Sant'Andrea in Percussina– requiere a todas luces virtudes de las que la mayoría carecemos. Maquiavelo cumple sin duda alguna con los requisitos mínimos que necesita un hombre para pensar. La idea de Strauss no debe por ende referirse a este tipo de virtud. Podríamos adelantarnos un poco y afirmar que la virtud moral que Machiavelli no reconoce como parte esencial de *the life of the mind* es la moderación, moderación clásicamente socrática. Pero enfrentemos el problema sin ayudarnos de aquella pista que, más que pista, aparece como un nuevo problema.

La “virtud moral” no alude en este caso, de manera muy socrática, a *ciertas* virtudes particulares sino a la generalidad de la virtud moral. La siguiente línea del pasaje straussiano puede ayudarnos: “Lo que es en él [Maquiavelo] más grande no puede ser apreciado adecuadamente basándose en su propio y estrecho punto de vista sobre la naturaleza del hombre”. Lo “más grande”, probablemente Strauss se refiere a su férreo espíritu filosófico, no puede ser *apreciado* –o bien, no puede *dar cuenta de él*, juzgarlo correctamente– desde las propias premisas maquiavélicas. El que la virtud moral pueda ser mirada desde arriba presupone el reconocimiento de un “arriba”. Aún más, presupone e incita a pensar que ese “arriba” no está simplemente desconectado de su “abajo”. La virtud moral es un espejo o una falsa imagen de la genuina virtud filosófica, pero es inseparable de la virtud filosófica. Lo hemos dicho ya: el máximo placer y la más alta virtud vista desde Maquiavelo, la gloria, no arriba a su “segunda conversión”: no hay posibilidad de “convertir a Glaucón” o, para ser más exactos, de convertirnos a nosotros a través del relativo fracaso de Glaucón.

La frase que tanto irrita a Lefort –y probablemente a cualquier lector atento de Strauss– al final de *Thoughts on Machiavelli* es ciertamente exasperante: Maquiavelo “es incapaz de dar una clara cuenta de su propia obra” o quehacer. ¿Cómo es esto posible para un hombre que en cada coma, silencio, cita *ha tomado una decisión*? Solo frenaremos nuestra exasperación si consideramos que el argumento es distinto: Maquiavelo tiene clara conciencia de todo lo que hace, es cierto, pero sus premisas lo llevan a la conclusión última de no poder dar razón del quehacer filosófico, no ya tanto para la ciudad –pues, por el contrario, la filosofía adquiere por primera vez plena justificación– como para el propio filósofo o filósofo potencial. Quizás Machiavelli sea el ejemplo *par excellence* del primer pensador virtuosísimo en el arte de escribir que, al mismo tiempo, ha perdido el norte sobre las finalidades o propósitos del arte de escribir –de nuevo, una ironía más allá de ironía.

Insertemos ahora los juicios de Strauss en el marco de las reflexiones que hemos hecho. Sería lícito ya mentar que *the life of the mind* de acuerdo a Machiavelli no sería sino un “pálido reflejo” de la vida filosófica clásica; Strauss lo plantea en los términos de la combinación entre gravedad y ligereza, un “reflejo gris” de la combinación platónica entre seriedad y juego. En cuanto a nuestro ejemplo de Glaucón, la frase de Strauss es también reveladora: “para Maquiavelo la sabiduría no es un gran tema, porque la justicia no lo es”. No hay conversión o siquiera intento de conversión de Glaucón, porque no se le ha hecho tomar con seriedad la justicia. Esto se ilustra de distintas maneras, pero llama la atención, como apunta Strauss, el hecho de que la combinación entre humanidad e inhumanidad que tanto recomienda Machiavelli no puede admitir siquiera que la “humanidad” esté más de acuerdo con la naturaleza de las cosas que la inhumanidad.

Así pues, las últimas frases críticas de Strauss pueden ser separadas en los siguientes puntos. Aunque es cierto que hay algo “supra-político” que opera en la obra de Machiavelli –satisfacernos con la idea de que el pensamiento maquiavélico se simplifica en la reducción de los problemas a la esfera política es un error–, él mismo alumbra y ordena lo político como si tal ámbito no existiera. Machiavelli por ello, arrojando esta nueva luz, da a entender una revolución, una innovación como nunca antes había existido. Pero lo cierto es que “Maquiavelo no saca a luz ni un solo fenómeno político que tenga alguna importancia fundamental que no fuera plenamente conocido por los clásicos”. Arribamos con ello a las dificultades ya examinadas en la pluma de Lefort. Entre la miríada de problemáticas con que podríamos presionar a Strauss y su discurso tan contradictorio –hay que recordar que al inicio de TOM afirmó que el cambio de forma representaba también un cambio de sustancia–, la más evidente es el Cristianismo. ¿Quién creerá que los fenómenos políticos creados por el Cristianismo pudieron haber sido “plenamente conocidos por los clásicos”; aún más: que la destrucción que emprendió Machiavelli, no solo del Cristianismo, sino de la tradición completa de la “filosofía política clásica” pudo haber sido conocida en tanto fenómeno político por esta misma?

Es importante considerar primero que la crítica de “no decir nada nuevo” solo es crítica desde el marco del propio Machiavelli y no del de Strauss. No haber logrado apuntar a un fenómeno político enteramente nuevo y no visto, considerado ni pensado por el resto de la tradición es ciertamente un error para quien afirma, tácita o explícitamente, ser un profundo innovador de órdenes y preparar una nueva época. Desde el punto de vista de Strauss, sin embargo, sabemos que la *gegenwärtige*

*Frage* termina por reducirse simplemente a *die Frage*, es decir, que lo contemporáneo o presente nunca es propio del tiempo sino del problema. Cuando Strauss recrimina que Maquiavelo “no ha dicho nada nuevo” puede incluso ser tomado, parcialmente, como un elogio: el florentino pertenece a “los filósofos”, esto es, a aquellos que nunca dicen nada nuevo.

Pero este no puede ser el caso, pues Maquiavelo sí pretende descubrir un nuevo continente. Y este nuevo continente, dice Strauss, consiste en ver las mismas cosas bajo una luz distinta, una luz oscurecida. “Una asombrosa contracción del horizonte aparece ante los ojos de Maquiavelo y sus sucesores como un maravilloso ensanchamiento del horizonte”. Me parece que, más allá de las volteretas del discurso empalmado de Strauss y Maquiavelo, hemos preparado el terreno a lo largo de cien páginas para confirmar esta tesis. Efectivamente, el horizonte de Machiavelli es estrechado, es “abstraído” deliberadamente del discurso y la valoración común.

**IV, §86.** Podría decirse que el §85 es el punto final de la crítica directa a Machiavelli. Los dos últimos párrafos, el §86 y §87, se tratan más bien de una proyección hacia las “consecuencias” del pensamiento maquiavélico en el desarrollo de la Modernidad. Como indicamos al referirnos a “Las tres olas”, dilucidar sobre estas consecuencias es justo, si no enteramente para el pensador, sí en definitiva para nosotros que intentamos comprender las obscuridades de nuestros tiempos.

Strauss afirma que en lugar del *status*, es mejor decir que el significado de la filosofía sufre un cambio con Maquiavelo. Abandona con ello la noción de “oscurecer” la filosofía y opta por concebir el oscurecimiento como un cambio. Pero más que diluir, con ello Strauss profundiza lo terrible de nuestra situación. El acceso que tenemos a la filosofía *antes* de este “cambio” es aún más impenetrable que si pudiéramos tan solo alumbrar las obscuridades del horizonte moderno.

Un tercio de este párrafo está dedicado a la descripción straussiana de la concepción de la “filosofía política clásica”. Sería contraproducente detenernos en ella a detalle. Bastará con apoyarnos en una sola idea esencial para el contraste con Maquiavelo: la filosofía política clásica mantiene que la filosofía y la ciudad se encuentran tensadas. En ocasiones tal tensión se muestra más bien como una unión o un camino ascendente: la ciudad adquiere su valor último solo a la luz de la filosofía. En otras ocasiones la tensión se expresa más bien como distancia abismal: el *demos* y el filósofo caminan por vías divergentes o el filósofo está condenado a vivir en la caverna. En una frase, “la ciudad no puede llenar su función si no está

cerrada a la filosofía al mismo tiempo que abierta a ella". El problema no es resoluble. La filosofía necesita de un tipo de retórica que no puede ofrecer ella misma sino que debe delegar a poetas u oradores.

Machiavelli restringe la filosofía al *demos* o a la caverna, acepta sus principios y sus fines; aún más: no solo los acepta sino que los "resuelve". Antes hablamos de la "alianza" maquiavélica con el pueblo. Strauss concreta esta idea ahora mostrando que el pueblo es por fin capaz de considerar que la filosofía es saludable; es saludable en sus propios términos; por ejemplo, en facilitar la conducción de la adquisición hacia el bien común. "La caverna se convierte en la 'substancia'" y la filosofía deviene benefactora de la humanidad. Su necesidad de retórica deviene a su vez propaganda, pues el pueblo necesita primero saber qué es lo que desea y lo que necesita. Todo esto se trata evidentemente del proyecto moderno a ojos de Strauss: renunciar a las "utopías" clásicas y producir la "*good society*" a la luz de principios bajos pero sólidos, dominar la fortuna o la antes "irremediable" suerte del problema humano; manipular la naturaleza y ver al hombre a la luz de lo infra-humano. Parece que el panorama de estos juicios está ya más allá de Machiavelli. Así lo confirmamos inmediatamente cuando Strauss alude al "desorden" natural cuyo núcleo se encuentra mucho antes de que los filósofos comenzaran a hablar de "evolución". La "civilización" o el hecho de que el hombre se haga bueno por medio de la coacción es el meollo de la idea de la civilización como rebelión del hombre contra la naturaleza. Strauss está pensando en la filosofía idealista y materialista (ambas en el mismo plano abierto por Machiavelli), en la "conquista de la naturaleza" y en la creación ilustrada de un ejército de "intelectuales". Ciertamente este es un panorama que no le compete del todo a Maquiavelo, pero sería necio negarse a admitir que el panorama completo puede no solo rastrearse sino *comprenderse* a cabalidad entendiendo al florentino.

Quien sostiene que la interpretación de Strauss sobre Maquiavelo parte de la idea de que este es un filósofo genuino debe enfrentarse necesariamente con estos últimos párrafos. Sí, Maquiavelo es un filósofo, pero es un filósofo que inaugura un nuevo tipo de filosofía que no parece ser más filosofía en sentido estricto:

La nueva filosofía vive desde el principio en una esperanza, que se aproxima o tal vez equivale a la certeza, de futura conquista o de conquista del futuro; en la esperanza de una época en la cual reinará la verdad, si no en la mente de todos los hombres, al menos en las instituciones que los moldean. La

propaganda ha de garantizar la coincidencia de la filosofía con el poder político. La filosofía ha de desempeñar la función tanto de filosofía como de religión. El descubrimiento del punto de Arquímedes exterior a lo dado, el descubrimiento de una libertad radical, promete la conquista de todo lo dado, y, por consiguiente, destruye la base natural de la distinción radical entre filósofos y no filósofos.<sup>560</sup>

A pesar de este discurso de tendencias más bien proféticas-históricas, Strauss sostiene inmediatamente que debemos recordar que para Machiavelli el reino de la necesidad conserva su poder. En otras palabras, Maquiavelo reconocería que incluso el desmesurado proyecto ilustrado está enmarcado en límites infranqueables. Strauss termina el párrafo diciendo que “la transición o el salto desde el reino de la necesidad al reino de la libertad será la muerte sin gloria de toda posibilidad de humana excelencia”.

IV, §87. Strauss concluye su libro realizando quizás la pregunta más importante de todas para nuestros propósitos de comprender la Modernidad. Si la situación del hombre moderno ha llegado a tal superficialidad e inhumanidad, ¿“cuál fue el defecto esencial de la filosofía clásica que pudo dar origen a la aventura moderna como empresa con pretensiones de razonable”? La respuesta a esta pregunta, no nos debe ya sorprender, es también obscura. Los clásicos, dice Strauss, fueron conservadores en el sentido de desconfiar de los cambios políticos. No podían desconfiar de ellos sin desconfiar al mismo tiempo de los cambios tecnológicos o de la tecnología *per se*. Tal como es quizás representado por Jonathan Swift en el rey de Brobdingnag, el uso de la tecnología y los inventos habría de ser supervisado y

---

<sup>560</sup> Con mucha agudeza, Minkov (*Leo Strauss on Science*, 146n25) nos refiere al pasaje aún más lapidario de NRH, 143 [187]. Strauss describe la tendencia contemporánea a juzgar la antigua preferencia filosófica por el patriciado como un sesgo de clase, esto es, que los filósofos favorecieron la clase social a la cual pertenecieron. Strauss rebate afirmando que los filósofos, en tanto filósofos, “no van con sus familias”, es decir, no pertenecen a una clase social en los términos modernos. Parece que la naturaleza misma de la filosofía hace que siempre sea sospechosa a la multitud. Sin embargo, termina así Strauss el párrafo, “Solo en el siglo XIX este estado de cosas cambió de manera profunda y manifiesta; y este cambio se debió en última instancia a un cambio completo del significado de la filosofía”, las cursivas son mías. Sin embargo –encauza Minkov el argumento–, está también la idea de PAW, 155 [192]: “Es por lo tanto imposible incluso para los hombres más clarividentes prever qué pseudo-filosofías emergerán y hacerse del control de las mentes de los hombres en el futuro. Ahora bien, no la filosofía misma, en efecto, pero el modo en el cual la introducción a la filosofía debe proceder, cambia necesariamente con el cambio de los obstáculos artificiales o accidentales a la filosofía”.

enmarcado siempre por autoridades políticas y morales “conservadoras”.<sup>561</sup> Sin embargo, *es por necesidad* que los principios morales sean vencidos por situaciones “extraordinarias”. Lo cierto es que nada tienen de extraordinario: siempre habrá “enemigos” dispuestos a valerse de todos los medios o que desdeñen los principios morales. Strauss “le da la razón” a Machiavelli en esto: “La dificultad implicada en la admisión de que los inventos pertenecientes al arte de la guerra tienen que ser fomentados es la única que proporciona una base a la crítica maquiavélica de la filosofía política clásica. Podría decirse, sin embargo, que no son los inventos, como tales, sino el empleo de la ciencia para los inventos, lo que hace imposible la buena ciudad en el sentido clásico”.<sup>562</sup>

Así como en *Natural Right and History* pedía Strauss que cubriéramos con el velo estas tristes exigencias (*supra*, 258), parece que ahora concluye dándole la razón a Machiavelli: habrá ciencia y habrá tecnología por necesidad; habrá también enemigos inescrupulosos. Por tanto: el caso extraordinario, y no la sobria prudencia clásica, es la base de la verdadera sabiduría política. La “salvedad” en la que sí tendría razón Machiavelli no es salvedad en absoluto, se muestra como la base misma del problema.<sup>563</sup>

---

<sup>561</sup> Cfr. Platón, *Alc.*2, 144d-145a.

<sup>562</sup> En TMP, 109, Strauss menciona algo parecido a un segundo punto que podría concedérsele a Maquiavelo: “uno está tentado a decir que el innegable carácter no democrático de la filosofía política clásica ofrece una justificación parcial a la revuelta de Maquiavelo, una revuelta que está conectada, a través de hombres como Spinoza y Rousseau, a la democracia moderna”. En la misma página, después de haber hecho esta diferenciación y apuntar al curioso hecho de que en política se hacen extraños colegas (*bedfellows*), Strauss afirma algo quizás sorprendente: “No una comprensión diferente de la justicia, sino una noción distinta sobre si una economía podía o debía ser reemplazada por una economía de la abundancia, separó al hombre moderno de los pensadores clásicos”. La apuesta moderna por un proyecto económico (entiéndase: el proyecto de liberar al hombre de sus penas corporales) es el centro donde Strauss parece dejar caer todo el peso de su interpretación al final. Esto es, sin duda, sorprendente, y buen motivo para aceptar las interpretaciones de aquellos que ven en Machiavelli un filósofo genuino y en el proyecto moderno una mera desviación política, mas no una diferencia radical en su comprensión de justicia ni, por ende, en su comprensión de las necesidades naturales del ser humano, sus límites, y la filosofía como el mejor modo de vida. Y sin embargo, un poco más adelante (111), afirma: “we are perhaps enabled to excuse Machiavelli’s prodigious error, but this excuse would not transform the error into truth”.

<sup>563</sup> Así como Strauss habla al final de TOM sobre aquella salvedad en la que la crítica de Machiavelli a los clásicos es legítima (el problema de las invenciones para la guerra), cfr. el “hueco” de carácter teórico que tiene la filosofía clásica, a juicio de Strauss-Maquiavelo, en la cita que Rollandi (*op. cit.*, 322n68) toma del curso sobre Jenofonte.

En este punto de quiebre, donde Strauss parece virar una vez más para entregarse a la sabiduría maquiavélica, alude de inmediato a otras dos salvedades de la filosofía clásica: 1) la ciencia era más bien un esfuerzo teórico y no productivo; 2) aun siéndolo productivo a fin de cuentas, los clásicos jamás habrían pensado que el hombre pudiera ser dominado por la tecnología debido a los cataclismos naturales, es decir, que incluso si el ser humano iba demasiado lejos en su uso de la técnica, incluso si llegaba a corromperse hasta los huesos, la naturaleza misma se encargaría de “sanitizar” de nuevo el mundo. Las catástrofes naturales serían así expresiones de “la bondad de la Naturaleza”. ¿Pero qué es una catástrofe natural sino expresión de la ingobernabilidad de Fortuna y Necesidad? Aquello que pone cercos a la *hybris* humana es ciertamente bueno, incluso si más bien le resulta temible o míticamente temible. Es difícil saber si nosotros, que recién hemos sufrido una catástrofe no solo natural, sino mundial, consideramos que esta se trata de una “bondad natural”. Parece más bien que la concebimos precisamente en los términos maquiavélicos: un río torrencial al que dominaríamos bien en caso de construir suficientes diques.

Strauss termina su libro con las siguientes palabras: “Parece que la idea de la bondad de la naturaleza o de la primacía del Bien necesita ser restaurada, y que, para ello, hemos de pensarla de nuevo, mediante el retorno a las experiencias fundamentales de las cuales se deriva. Porque, aunque ‘la filosofía debe evitar el pretender ser edificante’, es, por necesidad, edificante”. Quizás sean precisamente estas líneas las que provocan que los lectores cuidadosos de Strauss duden de esta serie final de párrafos. A todas luces, “restaurar la bondad de la naturaleza o de la primacía del Bien” se manifiesta como una idea mítica.<sup>564</sup> Así también nos lo confirma el que la filosofía, aunque deba evitar el ser edificante, lo sea por necesidad. Esto significa, a mi juicio, que la filosofía crea por necesidad discursos edificantes o míticos. ¿Será que Strauss, frente a la completa decadencia moderna, no tiene otro recurso que ofrecernos que retornar al discurso mítico de la filosofía clásica? ¿Es esta nuestra única “arma” contra Machiavelli? Si así fuera, estamos desahuciados.

Debemos por ello atender un par de asuntos. El primero es esforzarnos por no identificar, como parece hacerlo, por ejemplo, Hilb, “mito” y “cuento”.<sup>565</sup> La conclusión de Strauss no ha de ser leída con esta sencillez, a saber, que Maquiavelo es un cínico “desmitificador” y nuestro recurso más valioso sería volver a

---

<sup>564</sup> Casi como si, a la manera del diálogo platónico, Strauss terminara contándonos un mito. De ser así, el mito mismo habría de ser interpretado con cuidado.

<sup>565</sup> *Vid.*, en su generalidad, el capítulo que le dedica a Maquiavelo en *Leo Strauss: el arte de leer*.

“mitificar”, es decir, volver a crear cuentos aristocráticos, “cuentos de viejas”, como los llama Alfarabi (cfr. Strauss, PAW, 14 [19]), sobre la inmortalidad del alma, el reino de la bondad y la calidez de la naturaleza.<sup>566</sup> Para ello es menester que atendamos un segundo asunto: Strauss se refiere en las mismas líneas al “retorno” a “experiencias fundamentales”. El que la filosofía sea, a pesar de sus esfuerzos, edificante, o que cree mitos necesariamente, se debe a tales “experiencias fundamentales”. Estas experiencias, retrotraibles hasta el sentido común, la “sacralidad de lo común”, entre otras maneras de mentarlo, nos son “naturales”, si bien no podemos hacerlas ascender hasta el conocimiento certero o exacto. En realidad, lo que afirma Strauss es que la “primacía del Bien” es una idea *derivada* de ciertas experiencias fundamentales. A mi juicio, esta perspectiva entraña toda la seriedad de la que es capaz Strauss y no en modo alguno una ironía sobre la “edificación”.

---

<sup>566</sup> Con todo, no podemos dejar de notar que el “olvido del alma” podría ser atribuible también al propio Alfarabi (por ende, a una más vieja renovación de la filosofía clásica) en su “desmistificación” de los cuentos de viejas: no solo deja atrás la distinción entre la felicidad de esta y la otra vida (*vid.* mi análisis en *El problema de la teoría y la praxis*, 148-66), sino que “se olvida” del alma en su resumen del *Fedro*, la *República* y el *Fedón* (*vid.* Zuckert, *Postmodern Platos*, 114).

Vale la pena exponer la última palabra de Minkov al respecto: “The lofty ‘immunity’ of Socratic happiness [cfr. LAM, 8] is something Machiavelli either thinks generates delusions or is itself already a partial delusion [...] He ‘will live in an even temper without hope and without fear or trembling’ (TOM, p. 192). And by the same token he is deaf to the Call or the Presence (TOM, p. 203). He accepts in his bones that perfection is not possible. He himself is an example of the philosophic life and the limitations of that life, his life being a mixture of gravity and levity. In this sense, Machiavelli does not separate wisdom from moderation”. *Leo Strauss on Science*, 150; *vid.* el pasaje desde la página que le antecede. Así también Burns, *op. cit.*, 132, quien termina por homogeneizar la postura de Strauss, Heidegger y Havelock (este último de quien escribe Strauss la reseña crítica en *Liberalism Ancient and Modern*): los tres están de acuerdo en que no hay tal cosa como orden eterno, que la moral es de mero origen humano y que los orígenes fueron imperfectos. La diferencia sustancial se encuentra en que ni Heidegger ni Havelock cuestionaron si era tarea de la filosofía gritarlo a los cuatro vientos y erraron, por tanto, al juzgar e interpretar la tradición. A mi juicio, esta postura es tan esquemática y se acerca tanto al dogmatismo como el esquema casi historicista de las tres olas de la Modernidad cuando se les usa laxamente.



---

CAPÍTULO CUARTO.  
SOBRE LA “RENOVACIÓN” DE LA FILOSOFÍA

Es verdad, en efecto, que la filosofía como tal está más allá del sufrimiento, que es más afín a la comedia que a la tragedia, ubicada en el *moshav lezim* [donde los escarnecedores suelen congregarse]. [...] Lo que permanece siendo común a todas las experiencias [religiosas] en cuestión es una pura *x* o *apeiron* o Nada o lo inarticulado; toda articulación es cuestionable.

Misiva de STRAUSS a Gershom Scholem

Platón y Aristóteles nos han dado una explicación de la filosofía, pero no sin darnos también una explicación de los caminos hacia ella y de los modos de restablecerla cuando llega a confundirse o extinguirse.

ALFARABI, *La filosofía de Platón y de Aristóteles*

¿Cuál es la mejor forma de aniquilar lo anticuado, es decir, lo falso o malo? ¿La reformación o reinterpretación fiel y amable de lo heredado, o quemar despiadadamente todo lo que hasta ahora ha sido adorado?

[...]

Se podría decir que en su crítica a Spinoza Cohen comete el típico error del conservador, el cual consiste en ocultar el hecho de que la tradición continua y cambiante que tanto estima jamás habría podido llegar a ser lo que es por medio del conservadurismo o sin discontinuidades, revoluciones y sacrilegios cometidos al principio de la estimada tradición y repetidos al menos silenciosamente en su curso.

STRAUSS, Prólogo a *Spinoza's Critique of Religion*

Después de haber examinado el problema del origen de la Modernidad en el pensamiento de Hobbes y Maquiavelo, el significado que esta ruptura y nueva fundación tiene para Strauss y los elementos que, en el desarrollo mismo de su interpretación, brindan un marco para juzgar la apreciación filosófica del propio Strauss, dedicaré el siguiente breve capítulo a dos objetivos. El primero es atender los estudios que Heinrich Meier ha llevado a cabo en torno al *centro* del pensamiento de Strauss, particularmente su comentario a *Thoughts on Machiavelli*.

Quizás parezca excesivo emprender un nuevo sondeo, ahora a través de una tercera interpretación, cuando ya hemos puesto minuciosa atención en la obra del propio Maquiavelo y en la difícil y profunda interpretación que Strauss legó. Pero,

como se verá ahora, la apreciación que Meier ha hecho de la totalidad del pensamiento de Strauss, concretándose tal vez con mayor vehemencia en su estudio de Maquiavelo, no es una mera interpretación más. Para valirme del juicio straussiano sobre Hobbes, debemos decir en este caso que “no se puede ignorar a Meier impunemente”.

Ya desde los primeros pasos de este trabajo se ha asumido el significado de algunas cuestiones centrales. Partíamos, por ejemplo, del evidente afán de Strauss por “retornar” a la “filosofía clásica”. Un considerable esfuerzo nos obligó a clarificar de qué se trata exactamente el problema del “retorno” y de la “filosofía clásica”. Se ha avanzado también con grandes esfuerzos hacia el problema de la “ruptura”, el problema de las raíces de tal quiebre y de lo que hasta ahora se nos ha presentado como la crítica que Strauss ejerce contra la Modernidad. Hay un círculo que parece aporismático desde esta perspectiva: una vez descubierto cuál es fundamentalmente el problema de la Modernidad y por qué sus fundadores obscurecieron el acceso a la filosofía, es posible entender sin reticencias por qué el retorno sería necesario y deseable. Si la filosofía “clásica”, en particular Platón y el “problema de Sócrates”, es entendida a cabalidad y en plena consideración de su gran problematización, de su carencia de una doctrina definitiva y transmisible, reconocer el ofuscamiento que sufre la filosofía –en consecuencia, el sentido común o la capacidad de juzgar– en la ruptura moderna significa ya el primer paso en una recuperación de la vista.

Heinrich Meier cuestiona con vehemencia este “programa” desde sus premisas iniciales. No solo lo cuestiona, sino que afirma demostrar cuál es el verdadero núcleo del pensamiento de Strauss y cuál es su verdadera intención en su navegación por la Modernidad –que aunque previa a su inmersión en el pensamiento premoderno, continuó como una tarea vigente toda su vida–. La perspectiva de Meier merece ser expuesta junto al considerable peso de sus argumentos. Para brindar ya una prueba de las radicales consecuencias de su mirada, Meier sostiene que el problema fundamental de Leo Strauss no es otro que el teológico-político, que su confrontación con la Modernidad tiene el fin de volver a mostrar la radicalidad filosófica del pensamiento moderno frente a la Gran Tradición (aquel monstruo parido por padres tan dispares, la unión entre filosofía y religión revelada); y, por último, que el “retorno a la filosofía clásica” y la “querrela entre antiguos y modernos” tiene el estatuto de doctrina en el pensamiento de Strauss, es decir, de

una enseñanza exotérica, de tintes históricos, cuyo fondo esotérico es el problema de la radicalidad de la filosofía frente al problema de Dios u orden cósmico-moral.

El segundo objetivo de este capítulo es, frente a la perspectiva de Meier, mostrar algunas de las conclusiones preliminares que pueden articularse para este punto en torno a la lectura straussiana de las raíces de la ruptura moderna, Hobbes, Maquiavelo y el problema del retorno a los antiguos.

#### *a) El problema teológico-político*

Advierto de inmediato que no pretendo ahora desarrollar en su extensión los larguísimos alcances del problema teológico-político. La finalidad es clara: comprender el juicio de Meier respecto a la relación Strauss-Modernidad, Strauss-Maquiavelo y Strauss-Retorno a la filosofía clásica. Para ello, es necesario comprender el énfasis que Meier ha exigido poner en el problema teológico-político, y, con ese fin, bastará atender las indicaciones que él mismo brinda en sus textos.

Con todo, antes de atender sus escritos, valdrá la pena dar un vistazo a aquellos lugares donde Strauss hizo más explícita su preocupación por el problema de Dios y la política.

#### *El prólogo alemán a Hobbes'politische Wissenschaft in ihrer Genesis, 1965*

Tres décadas después de que Strauss logró publicar su estudio sobre Hobbes traducido al inglés, en 1965 se imprimió por primera vez la versión original alemana. Strauss decidió escribir para esta publicación un prólogo que complementaría aquel que había redactado en su primera versión y aquel que había añadido en 1952 como "Prólogo a la edición americana". Los detalles y motivos pueden ser seguidos en el texto con el que Meier ha introducido el tercer tomo de los *Gesammelte Schriften*; aquí bastará con lo siguiente. Parece como si Strauss, pendiente de que el tema que le preocupó originalmente en su estudio sobre Hobbes, conectado a su vez con el de Spinoza e inmediatamente con su incursión en Avicena, Alfarabi y Maimónides, hubiera sido ya obscurecido. Las razones de este obscurecimiento podrían atribuirse a su trabajo prolongado en la confrontación entre antiguos y modernos con la cual se había ocupado, precisamente poco después de su libro sobre Hobbes, a partir de su llegada a Estados Unidos. La obra por excelencia que dejaría marca en la "escuela straussiana", a saber, *Natural Right and History*, se presentaba como un estudio

histórico en contra del historicismo que exponía algunas de las desastrosas consecuencias de la ruptura moderna con el derecho natural clásico. Strauss se dirigiría aquí, en su prólogo alemán, a otro lector; en teoría, a un lector que no ha sido formado por su “escuela” y que, por tanto, podrá enfrentarse a Strauss de primera mano, *sine ira et studio*.

Emergen en las primeras líneas de este prólogo los nombres de Julius Ebbinghaus y Carl Schmitt (GS3, 7). Del primero Strauss relata tan solo su inicial encuentro con Hobbes, específicamente, con un Hobbes que ha sido “superado” o “conservado” (*aufgehoben*) por la filosofía kantiana. Se trata a todas luces del Hobbes perteneciente al problema del liberalismo resuelto por la Ilustración, si bien presentado “vividamente” por Ebbinghaus. En contraposición a este Hobbes “superado”, Strauss alude a Schmitt como aquel que vio en Hobbes *el* verdadero pensador político y sistemático. La estrategia es clara: la alusión a Schmitt es alusión al ensayo “Anmerkungen zu Carl Schmitt”, donde Strauss tomaría distancia por primera vez del “horizonte del liberalismo” en el cual Schmitt parecería haberse visto atrapado en su férrea lucha contra él. Se trata al mismo tiempo de una indicación al problema original en torno a la teología política.

Strauss relata de inmediato cuál fue *su* propio estudio sobre Hobbes. Este comenzó en estrecha conexión con su investigación de las críticas bíblicas del siglo XVII, en particular, el *Tratado teológico-político* de Spinoza. El estudio de la crítica “moderna” a la Biblia o religión revelada se presenta, a su vez, inspirado o más bien presionado por el “renacimiento de la teología” que, al menos para Strauss, está sellado por los nombres de Karl Barth y Franz Rosenzweig. “[P]arecía hacer necesario el que se investigara en qué medida la crítica a la teología ortodoxa –judía y cristiana– merecía salir victoriosa. El problema teológico-político se ha mantenido desde entonces como *el* tema de mis investigaciones”.

El mismo año en que apareció este prólogo alemán, Strauss dio a luz la traducción al inglés de su primera obra: *Spinoza's Critique of Religion*, la cual introdujo por su famoso Prefacio de carácter autobiográfico. El lector que siguiendo las sugerencias del prólogo alemán acudiera a *Die Religionskritik Spinozas* –o ahora a la “otra mitad” de los estudios de Strauss sobre Hobbes, esto es, su *Die Religionskritik des Hobbes*, editado por Meier en GS3– encontraría con seguridad un juicio más o menos certero: los modernos *no* lograron refutar la revelación; inspirados por un proyecto más político que filosófico, acudieron a todo tipo de artilugios, entre ellos, especialmente, la burla ante los hechos fundamentales de la revelación –por ejemplo, los milagros–

. Strauss parecería así ser “inspirado” por el renacimiento de la teología de Barth y Rosenzweig y su movimiento sería el siguiente: ir al origen mismo de la ruptura moderna, descubrir que grandes pensadores como Hobbes o Spinoza no lograron refutar la ortodoxia, y, finalmente, ir al suelo original de quienes sí tendrían razones para oponer la vida filosófica a la vida de obediencia, esto es, la filosofía antigua y el racionalismo judío-árabe. Este esquema es relativamente aceptado por los intérpretes de Strauss. Meier, sin embargo, duda de que la intención de Strauss hubiera sido “ortodoxa” en modo alguno, y, en segundo lugar, de que Strauss realmente haya encontrado insuficientes las razones con las que los modernos enfrentaron el problema de la revelación; por el contrario, parece sugerir que la estrategia moderna contra el régimen de la revelación fue demasiado efectiva.

Tal debate está muy por encima de mis capacidades y del enfoque de este trabajo. Sin embargo, no hará falta ser especialista en temas teológicos para reconocer la estrategia de Strauss, pues en el complejísimo prefacio autobiográfico a su libro sobre Spinoza, la “inspiración” de Rosenzweig –que inspira a su vez una dedicatoria que desaparecerá en la reimpresión del Prefacio en LAM– se manifestará más bien como un peligro y una oportunidad a la que se enfrentó Strauss en su juventud. La crítica que ahí Strauss plantea ante el “nuevo pensamiento” (entre otros nombres, aparecen los de Rosenzweig, Buber y Heidegger) deja claro que la “nueva teología” es un *peligro* favorecido por el historicismo radical nacido de la corrupción del proyecto moderno (sin significar por ello que los fundadores modernos hayan errado en su enfrentamiento a la ortodoxia); y es una *oportunidad* en cuanto que el respeto a la “tradición” moderna ha colapsado –como atestigua la discusión entre Cohen y Rosenzweig–: precisamente ahora, como Heidegger lo ha hecho ver a su propia manera, es posible ir a las raíces de la *intención* moderna, de aquel momento donde la Modernidad era apenas una estrategia y la filosofía debía hacer frente a la pregunta *Quit sit deus?* como medida higiénica para la propia filosofía.

Strauss admite en su prólogo alemán a Hobbes que en aquel tiempo (entre 1930 y 1935) le parecía más importante e iluminadora la contraposición entre Hobbes y Spinoza que su coincidencia (GS3, 8). La *coincidencia*, que ahora reconocería como el tema fundamental conectado con *su* tema fundamental, esto es, el problema teológico-político, se trataría de dar una respuesta definitiva y determinante, una defensa efectiva, a la sumisión de la filosofía ante la religión revelada.

Meier hace énfasis en la sorpresa que habría de haber causado leer en el prólogo alemán que *el* tema de Strauss fuera el problema teológico-político, una sorpresa

sobre todo para aquellos estadounidenses que fundirían el nombre de su maestro con la *Wiederbelebung der klassischen Naturrecht Tradition*.<sup>567</sup> No el derecho natural clásico, ni la reapertura de la querella ni, por supuesto, el retorno a la filosofía clásica serían los temas que afectarían el meollo del pensamiento de Strauss.

Con toda razón podrá el lector argüir que en el mismo prefacio alemán, inmediatamente después de las líneas tratadas, Strauss indica que: “La toma de conciencia de la necesidad de comprender la querella entre antiguos y modernos con más profundidad y con mayor precisión de lo que había sucedido hasta entonces, antes de que se decidiera en favor de los modernos o ultra-modernos, me unió a Jacob Klein”.<sup>568</sup> Me parece que Meier argumentaría del siguiente modo: la

---

<sup>567</sup> GS3, xxiv. Cfr. la misma tesis en Heinrich Meier, “Philosophie als Lebensweise. Vor hundert Jahren wurde Leo Strauss geboren”, *Neue Zürcher Zeitung*, 1999, sec. 217, 217.

<sup>568</sup> Por no mencionar que, antes de estas líneas, Strauss refiere a su estrecha relación con Gerhard Krüger sostenida por el mutuo interés en la teología. En una reseña de *Die Religionskritik Spinozas*, Krüger habría expresado con mayor claridad que Strauss la propia intención del libro (a saber: “el problema de la Ilustración”). Esta reseña apareció en 1931 en *Deutsche Literaturzeitung*, pero me ha sido imposible acceder al original alemán. La trad. al inglés por Donald Maletz puede consultarse en: *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988): 173-75.

Aún más, Strauss afirma que la última oración del libro de Krüger sobre Kant “clarifica por qué viré del todo hacia la ‘verdadera política’ y por qué no escribí como hobbesiano sobre Hobbes” (GS3, 8). Quien acuda al capítulo conclusivo de este libro encontrará que Krüger discute, entre otras cosas, la pretensión de *conocimiento* que tiene la metafísica práctica kantiana en tanto último intento de salvar la “antigua metafísica teísta”. Hacia el final de esta sección Krüger plantea el panorama de la crisis de la Modernidad en un tono que se acerca bastante al de Strauss: “La inescrutable contraposición del ‘dogma’ y del ‘escepticismo’ ha surgido tanto en el pensamiento como en la vida misma con renovada agudeza, mientras que la viva y unificadora *tradición*, por la cual la Ilustración se sostuvo, ha desaparecido y sido reemplazada por el *historicismo del conocimiento*. La razón del escepticismo ante las ‘ilusiones trascendentales’ del pensamiento se ha puesto de esta manera bajo una constante e intensa luz, mientras la vida ‘real’ referida a la comunidad presiona cada vez más hacia la decisión ‘dogmática’ sobre lo ‘verdadero’ y lo ‘correcto’ para *poder* siquiera vivir. Es así que *la tarea de Kant es del todo actual*”. Coincidiendo en cierto modo con el panorama al que Strauss se enfrentaba según lo presentamos en el primer capítulo de este trabajo, Krüger concluye unas líneas después con una empresa en la cual Strauss también se embarcó: “Pues la *condicionalidad* del hombre y, sobre todo, la historia que es la hoguera de todo error trascendental, debe ser el motivo de una pregunta filosófica, es decir, de una *pregunta incondicionada*. Pero solo verdaderamente incondicionada será la pregunta cuando, *en conocimiento de la pasión histórica, inquiere por lo bueno*. La respuesta a esta pregunta –y así también la respuesta cristiana de Agustín– queda abierta. Que la pregunta decisiva permanece *verdadera*, incluso si *no* encuentra respuesta, puede aprenderlo aquel que pregunta a través del ejemplo de *Sócrates*”. Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (Tubinga: J.C.B Mohr, 1967), 227, 235-6. El que Strauss haya virado a la “verdadera política” rememora la verdadera virtud socrática o el esfuerzo que conecta la pregunta por lo bueno con la vida filosófica, una pregunta y un modo de vida que son históricamente incondicionados.

querella no es *el* tema principal de Strauss, sino que aparece como tema secundario en una clara invitación ofrecida por Klein (en un momento abordaré esta cuestión). Aún más: Strauss deja sugerido que esta reconsideración no tiende en modo alguno a la victoria de los antiguos; se trata de comprender *cuál fue el motivo* de la querella, de manera que podamos decidimos en favor de una clara disyuntiva: los modernos o los ultramodernos; podría decirse: entre el pensamiento original de los fundadores de la Modernidad o “el nuevo pensamiento” que Strauss esclarece en el prólogo autobiográfico a *Spinoza’s Critique of Religion*.

Me atrevería a sugerir, yendo más lejos, que las últimas líneas dedicadas a su amigo Klein contienen cierto tipo de ironía. Strauss alude a la “magistral y ejemplar investigación” de Klein, esto es, su libro *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. Si Strauss verdaderamente considera que este prólogo es de *decisiva* importancia –de ahí que solo aquí nos revele cuál es *el* tema de su pensamiento–, su halago hacia Klein sería obvio: invita a sus nuevos lectores a enfrentarse a la querella reabierto por Klein. No obstante, el elogio se contrasta con su efecto: se trata esta de una obra que “recibió la distinción de ser casi ignorada por completo con silencio en nuestra época que es todo excepto silenciosa”.

---

Estas referencias tienden a probar que el interés teológico de Strauss desemboca en última instancia en Sócrates y la vida filosófica, una base desde la cual dos premisas habrían de ramificarse: 1) el “retorno a los antiguos” es empresa seria, comprometida y necesaria frente al panorama moderno que tanto Krüger como Strauss observan (el viejo contraste entre dogmatismo-escepticismo, su cristalización en la frenética duda ante toda verdad trascendental y la dogmática llamada a la “vida real”); 2) La verdad de la pregunta por el bien, la verdad de la vida filosófica, es una pregunta que queda necesariamente abierta, lo cual implica que la ciencia política moderna se ha gestado, o en plena omisión de esta pregunta, o en dogmática y definitiva respuesta a ella.

Me parece, sin embargo, que Heinrich Meier haría énfasis en lo siguiente. Strauss dice que la perspectiva de Krüger “corresponde completamente a mi perspectiva *de aquel entonces* y con la que también hoy estaría de acuerdo *con ciertas reservas*” (GS3, 8, las cursivas son mías). La idea irá cobrando claridad en el desarrollo de este último capítulo, pero se puede adelantar que, para Meier, el que Strauss haya enfatizado la falta de una respuesta última por lo bueno –por ejemplo, frente a la religión revelada– es espuela para considerar nuevamente el problema fundamental de la filosofía. No significa, sin embargo, que la filosofía sea incapaz de dar tal respuesta o que la pregunta “quede abierta”. La tensión entre la vida de conocimiento o la vida de obediencia no puede permanecer, en lo más hondo del filósofo, como una tensión irresuelta. Desde esta perspectiva, las reservas presentes de Strauss serían comprensibles: puesto que la filosofía *sí* puede dar respuesta, el retorno a Sócrates sería tan necesario como un retorno a Maquiavelo o a Lucrecio o a cualquier personaje que haya enfrentado, con todo vigor, la pregunta por la justificación de la vida filosófica frente a la obediencia moral-teológica y la haya respondido en favor de la filosofía o la vida de conocimiento.



Estamos obligados a preguntarnos: ¿por qué Klein ha sido relegado al silencio y olvido, mientras Strauss se ha convertido en un personaje relativamente famoso? Por extraño que parezca, la pregunta no está desconectada del problema sobre qué es la filosofía, qué esperanzas y límites la acompañan en su relación con la comunidad política y cuáles son las consecuencias de apostar, o no, por la revitalización de la querella.

### *La conversación con Klein*

Aunque ya he hecho un par de menciones de algunos de los fragmentos decisivos en esta conversación, vale la pena apuntar a ellos una vez más desde la perspectiva del problema teológico-político y desde el marco en el cual Meier interpretará la empresa e intención de Strauss.

La “conversación”<sup>569</sup> que Strauss y Klein mantuvieron en 1970 en St. John’s College da apenas algunas pistas sobre las diferencias sustanciales que mueven el trabajo y pensamiento de ambos. Hay que recordar que es el propio Strauss quien realiza la edición de esta “Giving of Accounts” para su publicación, cuyo título es ya sugerente: cómo da cuenta cada uno de su propio quehacer en vistas a la filosofía.

Jacob Klein es quien inicia esta conversación apuntando a sus primeros estudios que compartió con Strauss en Marburgo en torno “a todo tipo de cosas” (JPCM, 458 [158]). Enfatiza el hecho de que estos, para él, se trataban de estudios superficiales, y que él se encontraba en algo así como un dilema: hasta que no pudiera entenderse a sí mismo y los intereses que venían de su interior, no podría entender lo dicho o escrito por alguien más.<sup>570</sup> En aquellos tiempos mantenía constantes conversaciones con Strauss, pero sus intereses eran bien distintos. Para Strauss las cuestiones decisivas eran dos: “la cuestión de Dios” y “la cuestión de la política”. Añade Klein: “estas no eran mis cuestiones”.

---

<sup>569</sup> “A Giving of Accounts”, en JPCM [“Rendición de cuentas”, en *Sin filósofos no hay ciudades*]. Más que conversación, tendríamos que decir que es una presentación oficial de Strauss a su nueva y última universidad, St. John’s College. Strauss, el famoso profesor que llega al lugar donde Klein ha mantenido prácticamente toda su carrera como tutor, maestro y decano, debe dar cuenta de sí. De ahí que la intervención de Klein funcione solo como un breve empujón para su amigo. Esto no evita que Strauss tome la oportunidad para *distinguirse* de su amigo en cuanto a lo que él considera como asuntos decisivos.

<sup>570</sup> Vid. Wilford, *op. cit.*, 103.

Si, como hemos visto, *el* tema, la cuestión fundamental para Strauss es el problema teológico-político, el que Klein, a pesar de la similitud de proyectos y preocupaciones filosóficas, no compartiera ni entonces ni ahora tal problema lo aleja esencialmente de Strauss. En aquel entonces Klein estaba mareado –así nos lo da a entender– con estudios que no le eran genuinamente provechosos: Hegel, matemáticas y física. Después de haber encarado la “ceguera” que acompaña necesariamente a aquello que pudo lograr convertirse en *scientia*, es decir, la derivación moderna que proviene de un distinto modo de pensar antiguo (volveré a este punto), Klein se enfrenta a distintas conclusiones relacionadas con la famosa “querella”, pero, especialmente, con una conclusión que es más bien pregunta: *How should people be educated?* Su relativamente azarosa caída en Estados Unidos, en St. John’s College, y la relación que sostuvo entonces con Scott Buchanan concretaron su preocupación por cómo educar al hombre. Desde entonces, concluye Klein, “me he quedado aquí en este campus” (JPCM, 459 [160]). En otras palabras: desde entonces ha tomado una decisión filosófica y personal que es directamente proporcional a, como apuntaba Strauss en su prólogo alemán, “recibir la distinción de ser ignorado” (GS3, 8). El contraste con el *Herr Professor Strauss* es evidente.<sup>571</sup>

Debemos hacer notar que el problema de la educación no es retomado en esta conversación; no, al menos, como lo plantea Jacob Klein. Mientras Klein enfatiza la similitud que hay entre él y su amigo, parece que Strauss desea resaltar la sutil e importante diferencia al interior de la similitud. Hemos ya apuntado a las dos cuestiones principales de Strauss: Dios y política. Klein no las comparte. En el medio transparente entre ambos amigos se encuentra la “querella” y, en cierto modo, el problema del exoterismo. Pero Klein ya dejó atestiguada su preocupación principal: la educación. ¿Comparte este problema Strauss? En principio, no lo menciona en

---

<sup>571</sup> “Creo que hay diferencias entre nosotros, aunque no me queda muy claro en qué consisten. Pero no creo que, para este punto, sea muy importante averiguar cuáles son. *El señor Strauss puede aludir a ellas*”, *ibid.*, 459 [160]. Las cursivas son mías. Por otra parte, el lector que lea con muy detenida atención “An Unspoken Prologue” podrá atisbar intenciones similares; por ejemplo: “No, en efecto, una prueba pero sí un signo de esto [la gran valía del libro de Klein] es el hecho de que menos de una media docena de personas parecen haberlo leído [...] Cualquier otro hombre sería justamente acusado de misantropía [...] No se puede acusar a Klein porque lo excusa su idiosincracia. Espero que ustedes, la facultad y los estudiantes de St. John’s College, no me acusar de pasarme de la raya si digo: un hombre o cuerpo de hombres entre ustedes deberían haber obligado a Klein, si fuera necesario matándolo de hambre hasta su sumisión, a cerrar los ojos mientras ustedes organizan una traducción decente al inglés y su publicación”. Strauss, JPCM, 451. La frase “un hombre o cuerpo de hombres” nos hace recordar a Hobbes, es decir, un cuerpo de hombres en tanto comunidad política o Estado.

ningún momento de su discurso. Pero la manera en la que surge con naturalidad en la sesión de preguntas muestra la profundidad que Strauss otorga al problema: *“Pregunta.—¿Y es necesaria [la ciudad] para su existencia [de la filosofía]? / Strauss.—En cierta medida, obviamente. De un modo u otro, aunque no haya una educación obligatoria, la ciudad educa a sus ciudadanos. / Pregunta.—Pero ¿no recibía el filósofo su educación de la naturaleza? / Strauss.—La primera educación, seguramente, no. La primera educación suele recibirla de su padre y de su madre, de otros familiares, es decir, de la ciudad”* (JPCM, 466 [169]).<sup>572</sup>

Es obvio que Strauss considera el problema de la educación como una cuestión decisiva y que emerge en cada uno de los temas que caracterizan su pensamiento. La discusión que hemos revisado sobre Maquiavelo y sus diferentes *addressees*, es decir, el arte de escribir, es una expresión de distintos dilemas educativos: cómo educar al filósofo, cómo educar al no-filósofo (por no mencionar una larga lista de escritos que Strauss dedica al asunto). Aún más, el problema de la tensión entre ciudad y filosofía, y el de la tensión entre la vida moral y la vida de conocimiento, es una reunión masiva de la cuestión en torno a la educación: el filósofo *educa* y *corrompe*. Habremos de recordar estas líneas mucho más adelante cuando confrontemos el problema educativo al interior de la “renovación” de la filosofía moderna, de sus proyectos y alianzas políticas.

Regreso ahora a la narración de Klein. Aquel dilema en el que se encontraba, aquel “círculo vicioso”, es roto inicialmente por Heidegger. Él es quien por primera vez hace entenderle a Klein algo escrito por alguien más, a saber, por Aristóteles. Heidegger es quien da marcha al tipo de estudio profundo y serio al que Klein se entregará en adelante. Debo por necesidad hacer de nuevo una digresión sobre los compromisos morales de Klein en este punto, donde se refiere a Heidegger como “el gran pensador de nuestro tiempo, aunque sus cualidades morales no correspondan a sus cualidades intelectuales” (JPCM, 458 [159]). El primer asunto distintivo que Strauss señala entre él y su amigo en la sesión de preguntas es precisamente su respectiva posición ante la moral:

*Strauss.*—[...] El Sr. Klein y yo diferimos en cuanto al estatuto de la moralidad.

*Klein.*—(Risas). No estoy tan seguro de eso. Es todo lo que puedo decir. Bueno, añadiré algo al respecto. Se trata de nuevo de una cuestión de diferencias en el

---

<sup>572</sup> JPCM, 466 [169]. *Vid.* además LAM, 6-7: “Plato suggested that education in the highest sense is philosophy”.

énfasis. Creo que yo no enfatizaría tanto la moralidad del hombre, aunque creo que el hombre debe ser moral.

*Strauss.*—Sí, por supuesto. No me refería a eso cuando hablaba de nuestras diferencias. Pienso que en su planteamiento la moralidad ocupa un lugar más alto que en el mío. (JPCM, 464 [167])

Como mostré no muy lejos de este punto en la discusión sobre el lugar que Strauss adscribe a la moralidad en su interpretación de Maquiavelo y de Sócrates, Strauss alude aquí a la virtud moral como *medio* para la genuina virtud filosófica, esto es, el conocimiento. La virtud filosófica es trans-moral. No es sorpresa que Heinrich Meier deje sugerido precisamente este punto en su presentación de la correspondencia de Strauss en GS3: considera, en principio, que ni Klein ni Löwith “eran interlocutores naturales para la discusión a profundidad del problema-teológico político” (xxxix) o, en otras palabras, que no habrían estado a la altura de entender “con qué hincapié Strauss defiende la intención filosófica de Nietzsche y, tras la Segunda Guerra Mundial, de Heidegger” (xxxix).

En cuanto al dilema de Klein y su respectiva solución a través de Heidegger, el lector encuentra ahora en esta conversación los puntos clave que refieren a la querella y al retorno a la filosofía clásica en boca de Klein, quien lo resume en apenas unas palabras: descubrió que era necesario distinguir entre el modo “moderno” y el modo “clásico” de pensar según el cambio fundamental que había tenido lugar hace unos 500 años y que hizo posible, como ya apuntamos, la física-matemática y la *scientia*. La ciencia (moderna) es una *derivación* del pensamiento clásico y, en tanto derivación, ha venido acompañada de un cegamiento que no podemos combatir sino “*reaprendiendo lo que los antiguos sabían*” (JPCM, 458 [159], las cursivas son mías). Ciertamente es posible continuar y hacer “progresos” en la ciencia tal como la conocemos, pero en su progreso parece haber un retroceso fundamental: “a fundamental *forgetfulness of most important things*”.

Como el silencio de Strauss sugerirá, parece que las premisas base de la querella y del retorno a la filosofía clásica son “el problema de Klein”. Es llamativo también el hecho de que Klein no presente el problema como una “querella” a examinar, sino, con más simpleza, como un olvido que definitivamente ha tenido lugar. La “tellable story” que cuenta Strauss sobre su propia vida comienza desde el principio mismo: el lugar y el seno de la familia judía ortodoxa donde nació (JPCM, 459 [161]). Leyó “furtivamente” a Nietzsche y Schopenhauer en el *Gymnasium* y, al encontrarse con el *Laques* a sus 16 años, se formó el plan de pasar toda su vida leyendo a Platón,

criando conejos y trabajando como cartero. Es muy probable que Strauss traiga entre manos no solo una anécdota colorida, sino la grata posibilidad de una “vida teórica” retirada que fue trastocada por su “ser convertido” al sionismo político. Strauss narra después su paso por Marburgo, su contacto con Cohen y después con la “nueva teología” de Barth y Rosenzweig, su estudio posterior en Hamburgo con una tesis dirigida por Cassirer, su infructífero contacto con Husserl, la impresión de Heidegger, etc. El marco en el cual se desdobl原因 todas sus vivencias, visto con atención, no es otro que el problema del resurgimiento de la teología y la necesidad de atender la crítica ilustrada en los albores de la Modernidad; ensanchando este marco, el problema es el de Dios y la política.

Solo después de haber seguido estos pasos –que abarcan más de la mitad del discurso de Strauss– es que encontramos la influencia de un Klein que se ha enfrentado ya a la *Destruktion* de Heidegger. “Klein me convenció de dos cosas. Primero, que *la única cosa necesaria filosóficamente* es, en primer lugar, un retorno, una recuperación de la filosofía clásica; segundo, que el modo en que Platón es leído [...] es completamente inadecuado” (JPCM, 462 [164]). En cierto modo, Strauss sugeriría que el llano retorno no es una idea suya. Por otra parte, Strauss ha aludido al descubrimiento de la escritura exotérica solo unas líneas antes cuando menciona a Lessing y el modo en que, después de haberse enfrentado al descubrimiento de la escritura exotérica, descubrió a su vez que Lessing lo había tenido perfectamente claro. Ahora, precisamente en el momento en que Strauss refiere al segundo punto en el cual fue convencido por Klein, la lectura inadecuada de Platón, omite el problema del exoterismo.

En su lugar, Strauss continúa diciendo que Klein, entretanto, “se comprometió en este trabajo”, a saber, el de leer a Platón con cuidado y el de rehabilitar una recuperación de la filosofía clásica. Strauss, por su parte, continuó con Spinoza, llevándole este a Hobbes y a Maimónides. Los intereses de los amigos parecen seguir fundamentalmente en divergencia. El camino que Strauss ha tomado, que es independiente de la “recuperación de los clásicos” de Klein, le conduce finalmente a descubrir, en el borboteante seno del pensamiento islámico y judío, que Maimónides “usó un tipo de escritura que es, en el preciso sentido de la palabra, exotérico. Cuando Klein leyó el manuscrito de mi ensayo sobre el carácter literario

de la *Guía de perplejos*, dijo ‘Hemos redescubierto el exoterismo’’.<sup>573</sup> Es difícil saber si hay aquí una ironía. En todo caso, Strauss ha dejado claro que el “retorno” de Klein está impulsado por dos asuntos: en primer lugar, haber notado que la ruptura del pensamiento moderno ha modificado radicalmente nuestra percepción, y que esta percepción es ciertamente derivada; en segundo lugar, haber descubierto la profundidad de los diálogos platónicos, o del problema del *filósofo*, que no puede ser comprendido bajo la manera en que se suele leer a Platón. En ninguno de estos dos hallazgos reluce el problema del exoterismo. Solo así podríamos notar la gracia de que Klein responda: *Hemos redescubierto el exoterismo*.

En estrecha conexión con esta “ironía” estaría la distancia que inmediatamente pone Strauss entre él y su amigo poco antes de finalizar su intervención: “Pero había desde el principio esta diferencia entre nosotros: yo le daba mucha mayor importancia de lo que Klein lo dio y le da a la tensión entre el filósofo y la ciudad, incluso la mejor ciudad” (JPCM, 463 [165-6]). La ciudad es y debe ser moral y religiosa, mientras la filosofía es, *en sí*, trans-política, trans-religiosa y trans-moral. Como se ha apuntado ya varias veces, la *manía* del filósofo corresponde a su pensamiento, mientras su moderación pertenece al discurso público al que por necesidad debe adecuarse la filosofía. De ahí que Strauss pueda sugerir que el hombre moral por excelencia, el *kaloskagathos*, no está, por su moralidad misma, más cerca de la filosofía de lo que lo estaría alguien de una moral dudosa como Alcibíades. En el mismo sentido hay que entender su juicio sobre Heidegger y Nietzsche y el intercambio en torno a la moralidad que se da en la sesión de preguntas.

El “problema teológico-político” comienza a adquirir tonos mucho más nítidos. Como su nombre lo indica, la preocupación por Dios y por la política es una

---

<sup>573</sup> *Ibid.*, 463 [165]. El recorrido judío-islámico es algo más largo e implicó el descubrimiento, a través de Avicena, de que las *Leyes* de Platón eran el tratado teológico-político (según estos pensadores medievales) por excelencia (*vid. infra*, n629). La cuestión del esoterismo se asocia así de inmediato con el “problema teológico-político” o con la necesidad de confrontar las dos grandes alternativas: filosofía o revelación. Este hilo, enfatizado por Meier, es también reconocido en todas sus letras por Benardete, quien considera no solo que los filósofos medievales así pensaron, sino que su redescubrimiento y reintroducción de la filosofía implicó recuperar también la revelación “en su verdadera forma”. El descubrimiento de la alternativa, según el autor, se enraizaría en Sócrates y su segunda navegación. Benardete, *The Argument of the Action*, 407-8. Por otra parte, que este no es un asunto plano o unidimensionalmente compartido por los “clásicos” es algo que Trotz-Liboff ha mostrado con una claridad inédita, por ejemplo, en su exposición de la manera en que Cicerón critica a la escuela epicureísta, en el fondo, por el modo en que ejercen su esoterismo, *op. cit.*, 320.

preocupación *frente* a la filosofía: la vida del orden moral y político, que finalmente –al menos eso parece argumentar Strauss– es una vida basada en las certezas que provee y que *debe* proveer la religión, es sacudida por la vida filosófica. Si Strauss plantea una crítica *de fondo* a la Modernidad es que ha perdido de vista o ha olvidado que este es *el* problema. La razón de su olvido es haber pretendido resolver el “golfo” entre la filosofía y la ciudad, por una parte, y su popularización, por otra. Y a este problema particularmente moderno, Strauss suma la cúspide contemporánea representada por el historicismo, que contiene tanto peligros como oportunidades. El mayor peligro: trivializar la filosofía como una empresa cultural entre otras; la mayor oportunidad: permitir la revitalización de problemas fundamentales una vez que se han dejado de dar por sentados al haber perdido el proyecto moderno su autoevidencia (es decir, las dos premisas del olvido).<sup>574</sup>

Algunas de las cartas entre Strauss y Klein –lo que frente a la conversación pública de St. John’s College podríamos llamar su conversación “privada”– son sumamente iluminadoras al respecto. Tomaré tan solo el ejemplo de dos intercambios. Entre el 19 y 20 de junio de 1934, ante la caótica, pero quizás aún no aterradora situación del nacionalsocialismo, escribe Klein a Strauss acerca de la “cuestión judía” y del régimen político alemán (GS3, 511 ss.). Reconoce un error que había cometido en el pasado, a saber, comprender el nacionalsocialismo como un “movimiento natural y necesario” que provenía del liberalismo al mismo tiempo que acababa con él (GS3, 512). Su opinión ahora es completamente contraria: el nazismo solo tiene un fundamento: el antisemitismo. Y solo en tanto tal, en tanto fundamentado en el antisemitismo, es de la mayor importancia: “Es, en efecto, la primera batalla *decisiva* entre lo que desde antiguo lleva el nombre de Dios y la *Gott-losigkeit*. De eso no hay que dudar. La batalla es así decisiva, porque se da sobre el lugar de batalla determinado por el judaísmo: el Nacionalsocialismo es ‘judaísmo pervertido’, nada más: judaísmo sin Dios, esto es, una verdadera *contradictio in adjecto*” (GS3, 512-3).

Las primeras líneas de esta cita manifiestan a un Klein que atribuye algo así como la bondad “que desde antiguo lleva el nombre de Dios” con la maldad que es la impiedad o el ser sin Dios. Es precisamente de estas líneas de las que Strauss se aferrará en su respuesta tan crítica. Lo cierto es que, para hacer justicia a Klein, las líneas que siguen parecen ir a un fondo no comprendido ni esclarecido: el lugar de batalla es determinado por el judaísmo –uno podría pensar: en la grave pretensión

---

<sup>574</sup> Cfr. Krüger, *Philosophie und Moral*, 233-4.

universal, en el más hondo sentido de la palabra, del profetismo, la escatología y la redención-. Dice Klein no poder “demostrar esto en detalle aquí”, evidentemente, en una misiva.

Otro de los puntos de importancia en esta larga carta, sobre todo ante la respuesta que dará Strauss, se refiere al “bien” que uno puede sacar de esta situación. La discusión es aquella a la que el propio Strauss dio voz en distintas conferencias y escritos, a saber, el problema judío, la asimilación, los jóvenes sionistas, la posibilidad de que Palestina pueda acaso resolver la situación judía, etc. Klein, al igual que Strauss, se muestra agudamente crítico del sionismo en tanto el “más grande movimiento de asimilación”. Sin embargo, continúa:

Hay una objeción contra esta perspectiva que me tomo bastante en serio, y que, por cierto, tiene un carácter del todo general: no se puede saber en última instancia lo que surgirá de todo esto, las razones, las ocasiones y partidarios de un movimiento no tienen por qué tener nada que ver con los objetivos, los cuales se ocultan a los propios partidarios. Pero una “astucia de la razón” como esta no me convence. Comprendo también que de un cúmulo de sinsentidos puede salir un grano de bien –de lo que el Nacionalsocialismo podría ser un ejemplo. (GS3, 514)

Veamos de inmediato la respuesta de Strauss:

Ahora, sobre sus observaciones generales, las cuales me han sorprendido, por no decir horrorizado, debido a su tono derrotista. Está bien que se aprenda *a partir* de los acontecimientos; pero no es aceptable que *a través* de estos se permita determinar lo correcto. Y esto es lo que tú haces, me parece. No hay motivo alguno para “arrastrarse a la cruz”, quiero decir, para hablar de “Dios”. E incluso si fuéramos de nuevo metidos al Ghetto y obligados a ir a la sinagoga y a cumplir con la ley entera, lo habríamos de hacer también en tanto filósofos, es decir, con una reserva que, si bien implícita, por ello precisamente tanto más decisiva. El año pasado me planteé verdaderamente el problema de la sustitución del Estado por la Comunidad (*Kehillah*) y vi que eso, en principio, no cambia nada para nosotros, aunque cambie prácticamente todo en cuanto a la forma. Niego tan poco como tú que la revelación y la filosofía estén unidas o de acuerdo (*einig sind*) en contra de la sofística, esto es, en contra de la filosofía moderna en su conjunto. Pero eso no cambia en nada la fundamental diferencia entre filosofía y revelación. La filosofía quizás pueda llevarse bajo un sombrero con la fe, la oración y la predicación, pero nunca unidas [*die Philosophie ist mit Glauben, Beten und Predigen vielleicht unter einen Hut, aber niemals in eins zu bringen*]. (GS3, 516)



Strauss no considera en modo alguno la posibilidad de que haya una lucha entre el bien y el mal; menos aún, que el bien de Dios pudiera ser atribuido ahora a la causa judía mientras el mal de la impiedad al terror nazi. En tanto filósofo, se debe evitar a toda costa arrastrarse a la cruz o incluso, frente a lo que ha llegado a ser un anti-filosófico mundo moderno, olvidar que el problema fundamental de ningún modo se resolvería volviendo al mundo de la Congregación; ni, hay que añadir, volviendo a la Atenas de Platón.

El intercambio epistolar entre ambos amigos deja ver que las diferencias son, al menos para Strauss, fundamentales, lo cual nos refiere al modo en que habríamos de entender la preeminencia del problema teológico-político para Strauss, por una parte, y la empresa de una recuperación del pensamiento antiguo o de una reapertura de la “querella”, por otra. El segundo ejemplo epistolar al que quisiera llamar la atención deja ver sutilezas que tanto Klein como Strauss exponen de manera más ligera, en un marco de amistad que destaca preferencias personales no necesariamente ligadas a los hondos problemas sobre Dios, el antisemitismo o la cuestión judía. En una carta del 13 de octubre del mismo año, Klein reprocha a Strauss el que lo suela caracterizar de “cándido” mientras Strauss goza de una desconfianza paranoica (GS3, 524). Dos pasajes lo resaltan: “Pero, sobre todo, es ridículo –perdóneme– verse rodeado en todas partes de gente malintencionada” – en referencia a amistades en común y diplomacias académicas–, y “*demasiada* diplomacia y sospechosa cautela es –a pesar de Hobbes– ¡algo malo! Permítame decirle esto desde la más sincera amistad” (GS3, 525).

El mismo día Strauss responde, entre otras cosas, algo referente a una “carta política” de Klein: “Steinberg me contó de tu carta política, que sonaba bastante optimista. Me temo que seas víctima de nuevo de tu optimismo congénito. Las experiencias de los últimos cuatro años y medio me han enseñado que solo hay que tener por probables las más terribles posibilidades. Solo pensaría de otra manera si pudiera creer en la Providencia y los milagros, cosa a la que ni siquiera puede moverme tu conversión al teísmo –¿o deísmo?– de hace unos años” (GS3, 527).

Si acaso hay algo así como un optimismo característico de Klein y un pesimismo característico de Straus es algo que no podemos juzgar por sus meras cartas. Tenemos ante nosotros únicamente un contexto de cómo Straus concibe su propia posición: si el problema teológico-político es el de mayor importancia, y este a su vez significa la respuesta que ha de dar la filosofía ante la vida moral, se trata en última instancia del problema de un “orden” al que el hombre, y el filósofo en tanto

hombre, habría de estar ineludiblemente atado. Es sorprendente para el lector de Strauss encontrar que la idea de un orden moral al que estaríamos sujetos es puesto en duda en sus raíces; pues precisamente la crítica que ha ejercido contra la Modernidad es la de haber roto “dogmáticamente” con el orden. Y tal orden, patente en primer lugar en el discurso y por ende en el sentido común, habíase probado como uno de los temas nodales que la Modernidad obscureció. Strauss termina esta carta, en referencia a la “cuestión platónica”, diciendo lo siguiente:

Creo que la pregunta por la vida correcta y el Estado correcto, y la respuesta a ellas, no depende de la respuesta a la pregunta por el ser de las ideas; dicho con mayor exactitud, no depende de la respuesta platónica a esta pregunta (admito, por supuesto, que la respuesta de Platón a la pregunta por el Estado correcto no es compatible con la doctrina de Aristóteles sobre el ser de las ideas), pero hay otras respuestas, hay incluso la renuncia a la respuesta. En cualquier caso, creo que el concepto de sofística de Platón incluye esencialmente el hecho de que la negación dogmática del orden cósmico es la base para toda política sofística, mientras que la política correcta no se basa en la presuposición de un orden cósmico. (GS3, 529)

A partir de esta cita, y de su notable relación con algunos de los problemas que Strauss expuso en su diálogo con Kojève en torno al *Hierón* (OT), se hace en cierto modo comprensible el que Strauss no concibiera necesario desarrollar una exploración sobre el problema de las ideas de la misma manera en que Klein lo hizo. La negación dogmática del orden cósmico conlleva una “política sofística”; este es, en parte, el juicio que Strauss esgrimió contra Hobbes y a primera vista contra la Modernidad en tanto proyecto político. El ordenamiento de la política correcta y, especialmente, la pregunta platónica por el mejor modo de vida no presupone la respuesta al orden cósmico. Hay otra posibilidad no mencionada aquí: la *negación filosófica*, no dogmática, de un orden cósmico en tanto orden moral. La posibilidad de que Strauss hubiera concluido esto, y, aún más, que viera el espíritu filosófico de los modernos, clásicos, árabes o judíos precisamente en ello; he ahí el misterio más agudo del pensamiento de Strauss.

#### *Breve contextualización sobre Schmitt*

A pesar de que en su prólogo alemán Strauss haya indicado que “El problema teológico-político se ha mantenido desde entonces como *el* tema de mis

investigaciones”, lo cierto es que las palabras “problema teológico-político” no relucen en su obra ni con la evidencia ni con la repetición que a veces se pretendiera. Mucho mayor énfasis puso en la “filosofía política”, término que debajo de la obviedad guarda sus más hondas reflexiones. El “problema teológico-político” resuena con evidencia no tanto en Strauss como en Carl Schmitt, cuyas dos obras tituladas *Teología política* trajeron de nuevo al centro de la discusión filosófica un problema que había quedado en folios polvosos bajo el rubro de la historia de las ideas.<sup>575</sup> La incursión schmittiana en Hobbes y el problema de la soberanía no está lejos de lo que entiende por teología política, y su obra *El concepto de lo político*, precisamente ahí donde Strauss anuda su cambio de orientación, puede entenderse como la teorización filosófica de lo que presenta, en inicio, como un problema legalista-sociológico.<sup>576</sup>

Heinrich Meier hace patente que la teología política no es, en todo caso, un problema que ataña únicamente a Schmitt y sus largas investigaciones jurídicas cuyos hilos corren hasta pensadores como Grocio, Bodin, Hobbes o, aún más lejos, al derecho romano. “Es tan viejo como la fe en la revelación y continuará existiendo, según criterio humano, mientras exista la fe en un Dios que exige obediencia”.<sup>577</sup> Hay que notar, sin embargo, que el juicio de Meier se queda corto frente a la poderosa presencia que él mismo adjudica al problema teológico-político, pues el problema no recae solo en la fe en el Dios bíblico; la noción de lo teológico-político tiende sus redes a la “ciudad” misma, es decir, al mundo político-moral donde hay “dioses”. En este sentido, se puede decir que hay problema teológico-político donde hay *theologoumenon*, tal como aparece en el comentario de Strauss a Lucrecio, el poeta-filósofo que lucha contra los horrores de la religión pre-bíblica (LAM, 96 y esp. 100; cfr. SCR, 29-30).

Quisiera únicamente dar una noción sobre lo que Schmitt entiende por teología política y el problema que, siendo olvidado por la Modernidad, cree merecer su atención en tanto *la cuestión* política de mayor relevancia. La primera oración de *Teología política* dice ya: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (p.

---

<sup>575</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, trad. Francisco Conde y Jorge Navarro (Madrid: Trotta, 2009). Esta versión incluye ambos libros: *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* y *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*.

<sup>576</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito (Madrid: Alianza, 2009).

<sup>577</sup> Heinrich Meier, *Was ist Politische Theologie?* (Múnich: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2017), 3-4.

13). Para Schmitt, la cuestión teológica-política parte del problema de la soberanía. Su interés reside no tanto en la aplicación y en los distintos manuales que se han dado sobre la resolución práctica a esta pregunta, es decir, *quién* ha de decidir en situaciones concretas sobre la situación extraordinaria, sino en el *concepto* mismo: *qué es* la soberanía y *quién* es el verdadero soberano, no en esta u otra circunstancia remediable por candados constitucionales, sino *el* soberano.

La importancia de esta pregunta es la siguiente: quien no tiene en claro *quién* es el soberano ignora asimismo *qué* es lo político y su base. Schmitt recrimina que toda la tradición moderna que ha indagado en el concepto de la soberanía no ha podido ir más allá de declararla como “poder absoluto” en caso de emergencia. Pero más allá de la referencia a ejemplos prácticos sobre en *qué* medidas el soberano está o no sujeto a las leyes, la pregunta fundamental se escabulle: *qué* o *quién* es la ley.<sup>578</sup> Si el soberano está sujeto a las leyes de un parlamento, entonces no es soberano. Esto es perfectamente claro en la exposición sistemática de Hobbes: las leyes positivas no limitan al soberano, *él mismo* es la ley; y si alguien arguyera una “ley natural” en contra del rey, Hobbes dejaría caer todo el peso de su sistema sobre el contrato social. De ahí entonces que el problema político sobre la soberanía se convierta en un problema teológico; como se recordará, la famosa articulación hobbesiana del problema es que el Leviatán es como un Dios en tierra. El Dios político es la única base posible para que el problema político se esclarezca. La alternativa a esta posición es la anarquía en su sentido literal, el carecer de principio regulador.

Como fue mencionado en una nota al pie en el capítulo sobre Hobbes, el análisis schmitteano sobre el *Leviatán* diagnostica que en esta divina estructura y articulación del problema teológico-político ha ocurrido una fractura casi invisible: el margen que Hobbes le otorga al pensamiento interno (aquel templo sagrado del hombre no controlable ni por el soberano ni por la religión), y, por tanto, a la emergencia de la distinción entre interno y externo. Esta grieta es caracterizada como el inicio del liberalismo, es decir, la inversión del problema y el obscurecimiento de la pregunta sobre la soberanía.

La crítica adquiere su cúspide en los ejemplos legales que el mismo Schmitt trae a cuenta. Según la constitución alemana de 1919, aquel que puede declarar el estado de excepción es el presidente del *Reich*. Y sin embargo, el *Reichstag* siempre puede

---

<sup>578</sup> Cfr. Agamben, *op. cit.*

exigir su levantamiento.<sup>579</sup> La situación es característica de todo Estado de Derecho liberal que se enfrenta a la cuestión del máximo poder, y no es difícil extraviarnos en estas polémicas si pensamos a fondo cuál es el significado de los Tribunales Constitucionales de países europeos o la Suprema Corte de Justicia en nuestra propia nación, órganos por encima de todos los poderes cuya tarea, dicen los juristas, no es tanto propositiva y de gobierno como de fallo y vigilancia. Nos enfrentamos a los mismos misterios a la hora de reflexionar sobre el significado político de aquellos entes flotantes que han adquirido tanto poder bajo el título de “organismos constitucionales autónomos”.<sup>580</sup> El problema nodal que ve aquí Schmitt es que “se procura aplazar lo más posible el problema de la soberanía”, de la misma manera que la huida constante de la distinción “amigo-enemigo” es un aplazamiento de lo político, su negación o su olvido.<sup>581</sup> Por su parte, como hace énfasis el propio Strauss en sus “Anmerkungen”, Schmitt no da él mismo una definición conclusiva de lo político ni apunta al verdadero soberano; su crítica se limita a decir *lo que es* sin pretender, no obstante, la neutralidad científica; todo lo contrario, la empresa de Schmitt se alienta de coraje y valor, de voluntarismo “por decir la verdad”, por mostrar que es necesario tomar partido, por ser, si se quiere, “honesto”.<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> Schmitt, *Teología política*, 17.

<sup>580</sup> Me permito trazar aquí un camino bibliográfico de investigación: John Ackerman, «Organismos autónomos y la nueva división de poderes en México y América Latina», en *Homejane al Doctor Emilio O. Rabasa*, ed. Jorge Carpizo y Carol Arriaga (México: UNAM, 2010); *Autonomía y constitución: El nuevo Estado democrático* (México: UNAM, 2016); Manuel García-Pelayo, «El “status” del Tribunal Constitucional», *Revista Española de Derecho Constitucional* 1, n.º 1 (1981): 11-34; Antonio López, «Manuel García-Pelayo. Una visión hegeliana del Estado», *Teoría y Realidad Constitucional*, n.º 23 (2009): 511-25; Luis Mantilla, *Crítica al orden constitucional de 1857: la gobernabilidad a debate, 1871-1920* (México: UNAM, 2019); Francisco Zúñiga, «Autonomías constitucionales e instituciones contramayoritarias (A propósito de las aporías de la ‘Democracia Constitucional’)\», *Revista Ius et Praxis* 13, n.º 2 (2007): 223-44.

<sup>581</sup> Schmitt, *Teología política*, 17. Cfr. *El concepto de lo político*, 73-5. La profunda impresión que Schmitt dejó en sus lectores se expresa ahora en los muy afamados términos de “pospolítica” o “despolitización” del mundo posmoderno. Vid. solo como un ejemplo las críticas de Žižek a las políticas identitarias: Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia* (Barcelona: Diario Público, 2010), 142.

<sup>582</sup> “Anmerkungen”, 110 [147], 111-12 [150-1] (abandonar la política como algo “deshonesto”), 114-5 [154] (“moral guerrera”), argumentos todos que conducen a los siguientes juicios: “aquellos que quieren los adversarios de lo político [i.e. la distinción entre amigo y enemigo] termina derivando en la producción de un mundo del esparcimiento, de un mundo del divertimento, de un mundo desprovisto de *seriedad*” y, en “la sociedad ideal de los pacifistas”, en el mundo sin política, el “esparcimiento” puede ser muy interesante (“competencias e intrigas de todo tipo”), pero no lo

Meier habla de una “concreta oposición” en la cual el concepto de la teología política se juega: se trata de “la oposición entre autoridad y anarquía, fe en la revelación y ateísmo, obediencia a y rebelión contra el soberano supremo”.<sup>583</sup> Deja claro al mismo tiempo que la teología política misma está en uno de estos polos, el de la obediencia y la autoridad. En otras palabras, no importa que uno obedezca el régimen de la más suprema ortodoxia o el régimen de la más absoluta anarquía, siempre y cuando *obedezca, tome una decisión* y viva en el riesgo perfectamente asumido de su decisión. La cobardía liberal se encuentra en la ignorancia e indiferencia, en la división institucional del poder, en el posponer todo lo genuinamente importante, en evitar, por ejemplo, el problema de la guerra a través de la asunción de un mundo cada vez más homogeneizado donde la Humanidad no podrá hacerse la guerra a ella misma.

Ahora bien, la manera en la que esta discusión se anuda con la de Strauss es revelada, en primera instancia, en el comentario crítico de Strauss a Schmitt, donde recrimina al maestro estar embebido en una lucha anti-liberal que se encuentra en el mismo horizonte liberal, un horizonte que fue *creado* por Hobbes en un mundo no liberal que no había en modo alguno dado aún por supuesto el liberalismo o las nociones básicas que Schmitt da por axiomas en torno a la naturaleza “peligrosa” del hombre y a la lucha como condición natural de lo político. “Eine radikale Kritik am Liberalismus ist also nur möglich auf Grund eines angemessenen Hobbes-Verständnisses”, concluye Strauss.<sup>584</sup> La “comprensión adecuada” de Hobbes tendría que ir al meollo de su *intención* frente a una tradición, en definitiva, no liberal.

Meier esquematiza esta confrontación con agudeza, mostrando lo que comparten Schmitt y Strauss, y, sobre esa base, aquello en lo que radica la diferencia

---

suficiente para que alguien sacrificara su vida o para que existiese una base desde la cual exigir que alguien sacrifique su vida. “[L]o único que pone en duda el ‘tal vez’, y vaya si lo hace, es si esta condición de interesante puede merecer el interés de un hombre digno de ser llamado así; alberga y delata la *náusea* hacia esa condición de interesante que sólo es posible si el hombre ha olvidado lo que verdaderamente importa. De este modo se torna claro por qué Schmitt desecha el ideal del pacifismo (más primariamente: de la civilización), por qué afirma lo político: afirma lo político porque en su condición de amenazado ve amenazada la seriedad de la vida humana. *La afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral*”, 118-9 [159-60], las últimas cursivas son mías. Cfr. las páginas recién apuntadas de SCR, 29-30 respecto al “ateísmo por probidad” moderno frente al ateísmo epicureísta.

<sup>583</sup> *Was ist Politische Theologie?*, 7.

<sup>584</sup> “Anmerkungen”, 125 [168].

fundamental y *el* tema de Strauss: “La teología política [Schmitt] y la filosofía política [Strauss] conectan la crítica a la *selbstvergessenen Ausblendung* o la puesta en paréntesis llena de intención de lo más importante. Ambas están de acuerdo en que la querella puesta en marcha sobre lo correcto (*das Richtige*) en la esfera de lo político –el gobierno justo, el mejor orden, la paz real– es la querella fundamental, y que la pregunta *¿cómo debo vivir?* es la primera pregunta para el hombre”.<sup>585</sup> Nótese, por cierto, que Meier da ya, siguiendo a Strauss, una alternativa a la situación que tanto Schmitt como Strauss investigan: puede ser una ofuscación u ocultación que se olvida a sí misma, o bien, puede ser una puesta entre paréntesis “llena de intención” (*absichtsvoll*). Por otra parte, como de inmediato muestra el autor, la crítica puede ser la misma, pero las respuestas que cada una da a aquellas preguntas o los motivos por los cuales llega a tales preguntas son abismalmente opuestos. Por qué son abismalmente opuestos podemos ya entenderlo después de la correspondencia con Klein: “no hay motivo alguno para ‘arrastrarse a la cruz’”. Mientras la espuela de Schmitt en su afirmación de lo político es una afirmación moral, la espuela de Strauss sería, sugiere Meier, la vida filosófica desapegada de la moral en lo más importante.

La conclusión de Meier a este respecto es salvar la cuestión que es precisamente *la* cuestión más fundamental para comprender a Leo Strauss, a saber, que la pretensión de la teología política debe tomarse con la más absoluta seriedad en favor de la propia filosofía, es decir, de manera que la filosofía, al verse frente a la pretensión de verdad más fuerte de todas, la radicalidad de la verdad que reclama la revelación, *el soberano, el* fundamento absoluto y *la* certeza última que es necesaria, o no, para sostener la vida política y moral, comprenda la necesidad que ella misma tiene de dar una respuesta y justificación a su propio quehacer, a su propia *impiedad*.<sup>586</sup>

---

<sup>585</sup> Meier, *Was ist Politische Theologie?*, 13-4.

<sup>586</sup> Al final de su ensayo sobre teología política, Meier menciona cuatro puntos por los que es sumamente relevante clarificar el concepto del problema teológico-político. Debe resultarle de utilidad sobre todo a aquel que concibe estos problemas fuera de toda relación con las tendencias de pensamiento contemporáneas: 1) La erosión de las esperanzas marxistas ha inspirado una nueva búsqueda de certezas de fe; 2) El gran triunfo global del liberalismo y del capitalismo ha precipitado, por su parte, el alzamiento de ortodoxias religiosas-políticas radicales en la aún muy amplia parte del mundo que quiere defenderse del “Occidente”. 3) El desencanto se ha manifestado hacia ambas partes: las utopías secularistas y la salvación teocrática. Tal desencanto impulsa un nuevo interés por la relación entre política y religión; 4) El problema “posmoderno” que, aunque no parece tener la vehemencia de los puntos anteriores que reclaman un “compromiso absolutamente vinculante”, no

*La “escuela” de Strauss. Un oxímoron.*

La “sorpresa” que habría de haber causado en sus lectores mayormente estadounidenses el prólogo alemán a *La filosofía política de Hobbes* era, como indicábamos, signo de otra intención por parte de Strauss: no solo sorprender a sus lectores ya ganados, sino introducir a los nuevos, quizás alemanes, al verdadero núcleo de su pensamiento. Parece que Heinrich Meier se ha instituido en *ese* nuevo lector de Strauss. Y como tal, ha tenido que iluminar a los lectores de Strauss sobre el núcleo de su pensamiento frente a la escuela fundada en Estados Unidos.

Así lo atestigua el prólogo que escribió para la traducción al inglés de su *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. El prefacio que aparece en la versión original alemana es apenas una indicación sobre el contenido de los capítulos, mientras el de la traducción fue ampliado en su inicio y su conclusión sobre algunas consideraciones fundamentales de su perspectiva, la única perspectiva correcta a juicio del autor, en torno a *el* problema de Strauss.<sup>587</sup>

Quisiera ahondar en las “advertencias” que Meier suministró en el prólogo estadounidense y conectarlas con algunos juicios centrales que hace en el segundo ensayo del mismo libro.

---

debe, dice Meier, ser subestimada, pues precisamente su influencia en los tres puntos anteriores puede ser decisiva. Meier se refiere a los pensamientos difusos del *Ereignis*, especialmente a la ejemplificación de Lyotard sobre el sacrificio de Isaac como paradigma del “acontecimiento”. *Ibid.*, 16-8. Cfr. la entrevista a Derrida citada por Zuckert, *op. cit.*, 274n18 en torno a si su filosofía es o no profética.

<sup>587</sup> Para el prólogo extendido de la traducción al inglés (*Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*), Meier parece tener como base su artículo de periódico titulado “Rückhaltloses Fragen als Lebensform. Über die ursprüngliche Einsicht des Philosophen Leo Strauss”, *Neue Zürcher Zeitung*, el 2 de julio de 2005, sec. 152; así como la conferencia “Why Leo Strauss? Four Answers and One Consideration concerning the Uses and Disadvantages of the School for the Philosophical Life” (Leo Strauss: The Man, His Thought, and Contemporary Global Politics, Roma, American Studies Center, 2005), el texto me ha sido compartido por el autor. En esta misma conferencia, Meier afirma que “En junio de 2002, unos pocos meses antes de que la querrela sobre la influencia de Strauss en la política exterior de Estados Unidos comenzara a preocupar a los medios, dije en una conferencia en el simposio de Múnich “Living Issues in the Thought of Leo Strauss” que Strauss, habiendo aprendido de la experiencia histórica, no estaba dispuesto a pagar el precio que filósofos desde Platón hasta Nietzsche habían estado dispuestos a pagar por sus enseñanzas”, 8.



El texto abre con una doble indicación sobre las tareas que Strauss emprendió:<sup>588</sup> la recuperación de la filosofía política y la confrontación con el desafío de la revelación. Meier enfatiza la segunda de estas tareas al adjetivarla: “como ningún otro filósofo del siglo XX, [Strauss] se comprometió” con esta confrontación. Nótese, además, que aunque Meier coloca en primer lugar la recuperación de la filosofía política, no menciona en modo alguno la “recuperación de la filosofía política clásica”. El significado de la recuperación está más allá de los “clásicos”.

Ambas, la fundamentación de la filosofía política y la confrontación con la revelación son dos caras de la misma moneda. El concepto del “problema teológico-político” responde a la preocupación nodal que marca la doble tarea: dar cuenta racionalmente de la filosofía y defender el modo de vida filosófico. De quién lo debe defender ha de sernos ya claro según lo expuesto: de la religión revelada o de las demandas que acompañan a esta (hay que recordar que la “religión revelada” engloba asuntos que no se reducen a los textos bíblicos).

El medio en el cual Strauss desplegó su investigación se concretó en un estudio sobre las raíces de toda la filosofía política, esto es, en un viaje hasta el problema de Sócrates. No queda claro si, para Meier, el estudio de la historia de esta tradición que se enraizaba en Sócrates fue antecedente o consecuente de la toma de conciencia straussiana sobre la filosofía como un modo de vida y la necesidad de probarse, de probar su demanda y su racionalidad, *elenctically*. En cualquier caso, Meier continúa: “Pero como todo filósofo, [Strauss] escogió los modos y los medios, los conceptos y la retórica, que a su juicio eran más apropiados para la tarea”.<sup>589</sup> La “afirmación” de la tradición por parte de Strauss y su retorno a Sócrates, se nos sugiere ya, deben ser comprendidos como medios y no como fines, pues el “retorno” está lleno de “desviaciones” intencionales de la tradición. La prueba más grande de esto es que, además de su énfasis en la exposición del problema de la escritura exotérica, dio la mayor preeminencia, como “ningún filósofo lo había hecho antes”, al concepto “filosofía política”. Para sorpresa de su lector, aunque hizo “la causa de la filosofía

---

<sup>588</sup> “Strauss halló su tarea en la recuperación de la filosofía política, y, como ningún otro filósofo del siglo XX, se comprometió con la confrontación ante el desafío de la revelación. Ambos [la filosofía política y el desafío de la revelación] están íntimamente conectados: la fundamentación de la filosofía política y la confrontación con la fe en la revelación son dos lados de una misma y común empresa. Lo que se juega en ambas es la justificación racional y la defensa política de la vida filosófica. Para este asunto, Strauss introdujo el concepto del problema teológico-político”. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, xi.

<sup>589</sup> *Ibid.*

política objeto de una pregunta socrática”, no hay tal cosa como “filosofía política” en la filosofía de Sócrates. Meier advierte que φιλοσοφία πολιτική aparece una sola vez, no en Platón ni Jenofonte, sino en Aristóteles.<sup>590</sup>

El concepto “filosofía política” debe ser así entendido como un término de distinción y como una exhortación a confrontar la oposición entre filosofía y política. No es en modo alguno la subordinación de la filosofía a las temáticas políticas de la misma manera en que el problema teológico-político no es la subordinación de la filosofía a problemáticas de fe. No hay por tanto “filosofía judía” o “filosofía cristiana”, sino oposición entre revelación y pensamiento, oposición a la cual debe dar respuesta la filosofía. Aquí la crítica es evidente tanto a los que han extraído de Strauss una bandera política de acción como a quienes han extraído de él un impulso para renovar la teología. Así, el significado de que el problema teológico-político sea *das Thema* de Leo Strauss es claro para Meier: significa mirar la filosofía como un modo de vida que debe dar justificación de sí. Y si la justificación es ἐληγκτικός, si su dar cuenta de sí misma se da siempre en el plano de la ciudad, la filosofía debe aplicar todos sus esfuerzos por dar respuesta a la todopoderosa alternativa, esto es, la religión revelada, la fe en la omnipotencia o la obediencia a la ley sagrada.

Si hay algo así como una “ortodoxia” straussiana, la visión de Meier pretende ser harto heterodoxa. El inicio de su prólogo ha brindado de manera sobria todos los elementos, algunos implícitos y otros explícitos, para dudar de que la tarea de Strauss se trate de un retorno *simpliciter* a la filosofía clásica. Pero, si acaso sus tesis no fueran suficientemente claras, el lector las encontrará de nuevo explicitadas cuando Meier las retoma a manera de crítica frontal a la “escuela” hacia el final de su prólogo. Meier hace referencia a una observación que hizo en su primer ensayo de este libro en torno a los “actos políticos” de Strauss: “el único acto político de consecuencia que Strauss puso en marcha fue fundar una escuela cuya oportunidad le fue provista por el ofrecimiento de una plaza de profesor en filosofía política en la Universidad de Chicago. Añado que Strauss seguramente estaba consciente del precio que habría de pagar por esta decisión política”.<sup>591</sup> Ciertamente, continúa Meier, la escuela tiene sus ventajas, y no solo personales o privadas, sino ventajas para el propio trabajo filosófico: permite, fundamentalmente, explorar y experimentar con argumentos filosóficos, fundar edificios y tirarlos, aventurarse

---

<sup>590</sup> *Ibid.*, xii.

<sup>591</sup> *Ibid.*, xvii-xviii.

lúdicamente en respuestas que pertenecen al ámbito público sin sujetarse a las demandas de la participación pública o política. Sobre todo, permite el “compromiso con las verdaderas preguntas que requieren acuerdo sobre los puntos fundamentales de la agenda común”. La escuela ofrece también, en su calidad de ente semipúblico, acercar a los ciudadanos a la escuela y al pensamiento filosófico en una versión no polémica; en última instancia, ofrece la posibilidad de trabar alianza con los ciudadanos que pudieran ofrecer soporte y protección a la filosofía. La descripción que hace Meier de la escuela puede ser rápidamente intuita si recordamos la manera en la que Thomas Kuhn tematizó la “ciencia normal”.

Después de esta caracterización general, Meier da un paso diplomático pero decisivo hacia la fundación de la escuela estadounidense: Strauss efectivamente se preocupó de nutrir y educar a los estudiantes políticamente talentosos de su escuela, fue leal al régimen que le acogió mostrándose como amigo de la democracia liberal e instigó a sus estudiantes a investigar los fundamentos políticos y legales de su país. En pocas palabras, respetó el “patriotismo americano”. Sin embargo, dejó muy claro que “el patriotismo no es suficiente” o que la vida política no era la mejor vida.

Desde que Meier apuntó al carácter “semipúblico” de la escuela, dejó ya entrar las estructuras del mundo político mismo en la escuela: la filosofía institucionalizada puede ejercer una saludable influencia en la sociedad, por muy difusa y sutil que sea. Pero esto significa al mismo tiempo que la filosofía en la escuela se enfrenta a los mismos problemas que arrostra en la comunidad política: al interior de la escuela se dan “diferentes naturalezas; consiste también de filósofos y no filósofos que [...] cooperan de distintos modos. [...] Para la escuela, no menos que para la comunidad política, es cierto que diferentes destinatarios (*addressees*) tienen que ser diferentemente abordados (*addressed*)”.<sup>592</sup>

Hay un precio que pagar por fundar escuelas. No hace falta que Meier exprese con todas sus letras que este precio lo ha pagado Strauss. Cuando afirma que la escuela, en caso de ganar una mayor audiencia o de ser exitosa, contribuye a la elaboración de una doctrina que simplifica en demasía o alza en demasía el pensamiento de su fundador, propone fórmulas simples, esquemas claros y oscurece las preguntas más serias, se refiere al destino del strausianismo estadounidense. De aún mayor peligro es cuando la escuela, precisamente en su éxito, logra ejercer influencia política: en ese caso, contra sí misma, la filosofía

---

<sup>592</sup> *Ibid.*, xix.

termina por subordinarse a la agenda de un régimen particular. Para el lector de Maquiavelo esto será un contrasentido, pues precisamente la escuela, la doctrina filosófica, sirve para formar alianzas políticas. El peligro entonces debe ser matizado: es un peligro para el filósofo potencial que, teniendo un interés filosófico genuino, se verá en la necesidad de desatar el pensamiento de la doctrina política o el régimen al que se ha acomodado.

Llegando al mismo problema desde otra vía, el arte de escribir vuelve a relucir como medio de equilibrar estos riesgos. Meier confía en que el maestro de una escuela dará preeminencia a sus libros y al arte con el que los ha escrito y no a la enseñanza oral. Penetrar en los escritos es el recurso que el filósofo potencial tiene para penetrar en el pensamiento del filósofo.

Precisamente porque [Strauss] había confrontado la tradición filosófica tan intensamente, estuvo consciente de que la petrificación de la filosofía en la tradición puede ser disipada una y otra vez; estaba consciente de que la energía filosófica puede liberarse siempre, una vez más, de su encapsulamiento en doctrinas. Y precisamente porque estaba familiarizado con la historia de las escuelas de los antiguos, estaba consciente de que esas escuelas ayudaron esencialmente a hacer a la filosofía conspicua como un modo de vida. En la modernidad, Rousseau y Nietzsche intentaron dar a la vida filosófica una forma visible llamando la atención enfáticamente a sus propias vidas.<sup>593</sup>

Meier cree que la alternativa prudente para el caso de Strauss fue precisamente acudir a la escuela, una escuela que, al igual que las antiguas, ha de permitir que de su seno nazcan no solo “straussianos”, sino filósofos.

El prólogo de Meier y el contexto que hemos planteado en torno al problema teológico-político, según el propio Meier lo destaca y reconoce en la obra de Strauss, nos prepara para comprender su perspectiva sobre la empresa de la Modernidad y las intenciones de sus originadores. El segundo ensayo de *El problema teológico-político* se titula “The History of Philosophy and the Intention of the Philosopher: Reflections on Leo Strauss” y plantea, en su generalidad, la pregunta por el significado de la investigación histórica de un asunto que no es histórico. Se trata de la cuestión que se ha tratado en el primer capítulo de este trabajo bajo el rubro de “Volver a ganar el horizonte natural”. Meier, en efecto, considera que la llamada de

---

<sup>593</sup> *Ibid.*, xx. “Nietzsche apunta a sí mismo, al ‘Señor Nietzsche’, de la manera más enfática”, Strauss, SPPP, 174 [245].

Strauss al estudio histórico de la tradición, a “abrir los viejos folios”, es presionada por la urgencia con la que el historicismo asedia a su vez la posibilidad de la filosofía. El reto inmediato de Strauss es mostrar que las premisas del historicismo no pueden ser dadas por sentado, lo cual implica poner en duda la “conciencia histórica”, el progreso emanado del proyecto moderno y el éxito de la confrontación original de los fundadores de la Modernidad con la Gran Tradición, es decir, tanto su confrontación con la religión revelada como con el pensamiento antiguo. El historicismo se presenta a Strauss como aquella verdad indubitable en la que concluye un proceso de quinientos años: es imposible abandonar la caverna, una caverna, por cierto, dividida en departamentos culturales donde la filosofía no es sino un estudio más entre otros. Así también, paradójicamente, el historicismo se presta como el primer motivo que contribuye a espolear al filósofo a salir de la caverna.

Meier reconoce de este modo el camino que tomó Strauss en sus investigaciones históricas y que se ha recorrido en este trabajo: las verdades que fundó el pensamiento moderno en su ruptura con la filosofía clásica, a saber, la conversión de la filosofía en una tarea práctica, la conquista de la naturaleza, la fundación de un edificio inconmovible que permitiera un progreso y extensión continuo, etc. Subraya que estas tareas eran propias de un proyecto que unía el progreso del conocimiento con condiciones políticas favorables para la investigación, lo cual redundaba en la base de una alianza entre investigación y protección política. El resumen de esta “narración” lo hace Meier de un plumazo: “desde la concentración en la *verità effettuale della cosa* a la demanda *Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire*, o de la promesa de *rendre nous comme maîtres et possesseurs de la nature* a la visión del *último hombre*, que dice ‘hemos inventado la felicidad’ y parpadea”.<sup>594</sup> Es interesante que Meier no ejerce ningún juicio crítico a este “camino”. Su atención está puesta en otra parte, pues no le interesa tanto el juicio moral sobre una vacuidad progresiva de la vida humana como el hecho de que la filosofía, al haberse erigido en poder público, se convertía, por necesidad, en parte del proceso que pretende controlar, y, en ese movimiento, se ve obligada a reflexionar sobre su propia situación, el camino que ha emprendido y las razones que le han llevado a tomar tales decisiones políticas.

---

<sup>594</sup> Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, 58. Las referencias son a Maquiavelo, Diderot, Descartes y Nietzsche, respectivamente.

De ahí pues que, a su juicio, el recorrido histórico no pueda detenerse en diagnosticar y reconstruir la ruptura moderna –o en la “querella”–, ya que en la investigación histórica misma el lector habría de ser confrontado con el “horizonte no moderno” en el cual se originó el “horizonte moderno”, es decir, se ve confrontado con lo que Meier llama el *principium* presente en el giro “moderno” que la filosofía toma al volverse práctica. Precisamente junto a este “principio efectivo” Meier nos recuerda la subordinación de la filosofía a la gran autoridad de la religión revelada o a la situación que, como expone Strauss en *Philosophie und Gesetz*, se relaciona con las “dificultades naturales” para filosofar a las que aludía Maimónides agregando una dificultad no natural: los textos bíblicos que no existían para los antiguos. La empresa moderna, como se sugirió precisamente en el capítulo primero, pretende una recuperación del horizonte natural que ha sido obscurecido por su subordinación a un “poder extranjero” durante un milenio.

Pero mientras la duda que planteó este trabajo consistía en cuestionar si aquel esfuerzo moderno por recuperar el horizonte natural no era al mismo tiempo un obscurecimiento del sentido común y una escisión o abstracción del *logos* socrático, Meier se refiere a este vuelco de manera ambiguamente positiva. Por una parte, exige aceptar que “[l]os instrumentos de poder y las acciones benevolentes que prometieron [los filósofos modernos] eran el precio que tenían que pagar por la realización de su propio propósito en la confrontación teológico-política: para la restauración y protección duradera de la *libertas philosophandi*”. Por otra parte, reconoce que “Solo después, en retrospectiva histórica, resultaría que [...] las graves repercusiones” concernirían no solo a la mera seguridad de la filosofía, sino a su posibilidad misma.<sup>595</sup>

Esta aparente ambigüedad toma de repente un cariz de aguda clarividencia. Meier sugiere, en pocas palabras, que *siempre hay un precio que pagar*. Nos recuerda así que el propio Strauss, en su estudio de la filosofía clásica, de lo que hizo Platón por la *polis* griega, Cicerón en Roma, Alfarabi en el mundo islámico y Maimónides en el judío, reconoce que la acción política de los filósofos por salvaguardar la filosofía logró su cometido, y, añade en su diálogo con Kojève, “One sometimes wonders whether it has not been too successful” (OT, 206 [254]). El marco en el que Meier sitúa el problema de la filosofía y la tradición es paralelo al que ha expuesto en torno a la “escuela” y al straussianismo: toda tradición, por necesidad, obscurece

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, 60.

las preguntas más esenciales del quehacer filosófico: ¿cómo debo vivir? y ¿por qué filosofía? La “segunda caverna” y la “ofuscación moderna” dejan de aparecer así como problemas propios de la Modernidad y más como consecuencias congénitas de la filosofía y de su reconocimiento de ser una actividad sostenida al interior de ciudades. La “reapertura de la querella”, en el mismo sentido, no es una investigación que se da *contra* los modernos, sino, simplemente, *contra* la ofuscación natural de la filosofía. Del mismo modo, el acudir al horizonte no moderno en que la Modernidad se gestó es retornar a la situación filosófica por excelencia: el enfrentamiento al problema teológico-político.

La interpretación general de Meier deja claro que el acercamiento a la lucha que Strauss llevó a cabo en contra del historicismo y su navegación por la querella entre antiguos y modernos no debe juzgarse en términos de “consecuencias históricas” o “aportaciones” al desarrollo histórico de la filosofía y la política. No debe juzgarse así, al menos, si uno está en búsqueda del *pensamiento* o la *intención* filosófica, de las *kindred natures* o de las experiencias que son comunes a todos los filósofos en tanto filósofos. “A la luz de lo que une a los filósofos, de las causas que los hacen estar de acuerdo respecto a lo más importante, se vuelve claro que lo que los separa, lo que los distingue en sus enseñanzas y sistemas, es de significado secundario”.<sup>596</sup> Con este razonamiento Meier disipa la línea entre “antiguos y modernos” y envía a segundo plano sus apuestas políticas, sus alianzas y sus consecuencias históricas. Uno se pregunta, sin embargo, si bajo esta perspectiva la pregunta que nos ha traído hasta aquí no termina, de nuevo, por ofuscarse. El juicio y la distinción entre lo mejor y lo peor parece caer en plena obscuridad, pues, ¿hay acaso manera de juzgar si una alianza es mejor que otra, si la apuesta por un proyecto u otro puede conducir, por ejemplo, a la completa insensatez; si los precios a pagar no pueden ser demasiado caros? Y, en última instancia, uno puede preguntarse si realmente el filósofo, como tal, puede “pagar precios”, es decir, si, al cabo, estas son decisiones políticas que están y deben estar en control de la filosofía.

En cualquier caso, la perspectiva de Meier pone en jaque la lectura esquemática de las investigaciones de Strauss. Pues también en la “narración histórica”, a su juicio, se paga un precio. La “arqueología” de la que se vale Strauss sabe de antemano qué es lo que se extraerá como resultado, es decir, puede juzgar de acuerdo a las consecuencias históricas; puede, por ejemplo, juzgar a Rousseau en

---

<sup>596</sup> *Ibid.* 66.

términos del jacobinismo, de la institucionalización de la razón práctica por Kant o de la instauración de la voluntad popular como vara de medida para todo juicio sobre el bien y el mal. Meier presenta hacia el final de su ensayo la abismal diferencia que hay entre las dos presentaciones que Strauss da precisamente de Rousseau. Una de estas (*Natural Right and History*) lo inserta en una cadena histórica unida, sobre todo, a Hobbes: las “aportaciones” de Rousseau son la legitimación final del “derecho” por encima de todo “deber”; la esencia del ser humano es su libertad y un régimen político legítimo solo lo es en la medida en que levanta esta libertad desde cada ciudadano y por encima de cada ciudadano. Por el contrario, la presentación que da Strauss de la *intención* de Rousseau (“On the Intention of Rousseau”, ensayo dedicado al “Primer discurso”) muestra a un Rousseau que en modo alguno cree que la popularización de la filosofía es la verdadera filosofía, un Rousseau que pone en cuestión toda garantía y certeza generada por la unión entre ciencia y política.<sup>597</sup>

---

<sup>597</sup> Las dudas que planteo ante la posición de Meier respecto a la rígida división entre la perspectiva de la “aportación histórica” y la “intención” del autor al interior de la obra de Strauss no son del todo marginales. En la introducción al curso de Strauss sobre Rousseau (Leo Strauss, *Rousseau* (1962). Curso de 1962. Editado por Jonathan Marks. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)), Marks levanta las mismas sospechas en torno a la interpretación de Meier sobre Strauss-Rousseau. En pocas palabras, cuestiona la catalogación de Meier de “On the Intention of Rousseau” como la “auténtica” interpretación de Strauss y el capítulo de NRH como una enseñanza exotérica-histórica (lo cual no quita que Meier lo considere, al mismo tiempo, como una de las más importantes interpretaciones sobre el Segundo Discurso; *vid.* Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, 68). Meier sostiene que el movimiento de la “historia de la filosofía” a la “intención del filósofo” es paralelo al movimiento que une a *Natural Right and History* con “On the Intention of Rousseau”. Si bien no puedo presentar ahora los argumentos de Marks, baste decir que duda de esta posición y de que el juicio final de Strauss sobre Rousseau en NRH pueda dejarse de lado, a saber, que la negativa de Rousseau a aceptar la natural sociabilidad del hombre está directamente implicada en su necesidad de afirmar la radical independencia del individuo, y que esta libertad, en el fondo, no es demostrada sino dogmáticamente asumida por la tradición hobbesiana. Un par de citas del texto de Marks clarifican lo anterior: “Mi tesis puede expresarse con mucha simplicidad: desde la perspectiva de Strauss incluso un genio de la estatura de Rousseau –Strauss lo llama ‘un genio de primer orden’ (sesión 16 [de este mismo curso])– puede quedarse atrapado por la tradición. El intento de Rousseau de liberarse de Hobbes falla por esta simple razón”. Marks coincide además con la posición relativamente “tradicional” que hemos presentado en torno a la interpretación straussiana de Hobbes: “la premisa hobbesiana [de la insociabilidad humana o de la preeminencia del derecho ante el deber] misma no es simple ni primariamente filosófica”, es una premisa cegada por las grandes esperanzas del control de la naturaleza. Por último: “Puesto que Meier usa la primacía de ‘On the Intention’ para mostrar que Strauss se mueve de la historia de la filosofía a la intención del filósofo, la primacía de *Natural Right and History* [abogada por Marks] nos insta a cuestionar si esas dos cosas son separables, al



Las consecuencias de tales reflexiones son desastrosas, como se anticipa ya, para el planteamiento de las “tres olas de la Modernidad”. Meier ha resumido este esquema en aquel plumazo donde integra a Maquiavelo, Diderot, Descartes y Nietzsche. Lo más que puede ofrecernos el esquema histórico del desarrollo de la Modernidad es una ojeada a su proceso en términos de continuidad y ruptura, pero no asiremos nunca su *principium* hasta que estudiemos la “intención” de los filósofos en contraposición a su enseñanza, los problemas a los que hicieron frente y el principio que los movía en la confrontación.

Una vez más, uno puede dudar sobre estos “precios” que la filosofía debe pagar por salvaguardarse a sí misma. Si el fin último es, por decirlo así, que los filósofos no sean perseguidos, que se les deje en paz en su confrontación de la pregunta “¿cómo debo vivir?”, uno podría imaginarse la más cruel tiranía no obstante la cual el filósofo tuviera un lugar privilegiado. La tiranía misma y su efecto nocivo o beneficioso en los ciudadanos, según esta perspectiva, pasaría a plano secundario. Ciertamente se puede contraargumentar con la llana imposibilidad de esta situación, pues incluso una cruel tiranía que beneficiara a los filósofos los beneficiaría por creer en ciertos principios, los cuales, por necesidad, caen en el ámbito de lo teológico-político (es decir, el filósofo no “se salva” de justificar, frente a su comunidad política, “¿por qué filosofía?”). Incluso la tiranía que beneficia al filósofo, como quizás pueda juzgarse que son en efecto algunos de los experimentos de la Modernidad, obscurecería la vida filosófica. Aún más, me parece que podría contestarse que si el filósofo es educado por su ciudad en primera instancia (recuérdese la conversación con Klein), será de interés filosófico el que los ciudadanos no sufran la más cruel de las tiranías. Y sin embargo –hay que retorcer una última vez el argumento–, si hay en efecto la necesidad de juzgar entre regímenes mejores o peores –sea en interés de la vida filosófica o no–, resultará que

---

menos en el caso de pensadores modernos tardíos como Rousseau”. Jonathan Marks, “Strauss’s Rousseau: A Preface to Strauss’s 1962 Seminar on Rousseau at the University of Chicago”, en *ibid.*, vi-x.

Mirados los problemas en toda su dimension, vale la pena cuestionar si esta crítica a Meier se sostiene únicamente para “pensadores modernos tardíos como Rousseau” o para la totalidad de las interpretaciones de Strauss sobre la Modernidad, incluyendo a, o mejor dicho, empezando por, Machiavelli. Maquiavelo seguramente no quedó “atrapado por la tradición”, pero su triple “olvido” puede ser tomado con seriedad como un *error*. Las “olas de la Modernidad”, en el mismo sentido, irían más allá de un mero esquema histórico de importancia secundaria frente a la intención filosófica, sino que unirían ambos en el problema profundísimo sobre los alcances de la filosofía en su comunidad política.

las alianzas políticas, los “precios a pagar”, los magnos proyectos fundados en magnas esperanzas no pueden quedar como un efecto colateral, un plano secundario, de la *intención* del filósofo. Enseñanza e intención están estrechamente unidas.<sup>598</sup>

b) *Los modos de renovar la filosofía*

Le lectura que Heinrich Meier hace de *Thoughts on Machiavelli* y del pensamiento del propio florentino lleva a su concreción la mayor parte de los argumentos que hemos expuesto. El título mismo de su ensayo, en un libro que se titula *Filosofía política y el desafío de la religión revelada*, hace referencia a ello: “Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. Zur Intention von Leo Strauss’ *Thoughts on Machiavelli*”. El título contiene todos los elementos que a Meier le parecen esenciales de la empresa que se propuso Strauss y de su intención en ella. El epígrafe que escoge brinda ya también sus conclusiones. Se trata de una cita de *Morgenröthe* de Nietzsche: “Zwei so grundverschiedene Menschen, wie Plato und Aristoteles, kamen in dem überein, was *das höchste Glück* ausmache, nicht nur für sie oder für Menschen, sondern an sich, selbst für Götter der letzten Seligkeiten: Sie fanden es im *Erkennen*...Ähnlich urteilten Descartes und Spinoza”.<sup>599</sup> Vistos desde la pregunta más importante, desde el más alto bien o la más alta felicidad, no hay tal cosa como antiguos y modernos: Aristóteles y Platón, Descartes, Spinoza y Nietzsche, y, como ahora veremos, el “malvado” Machiavelli, todos están de acuerdo en lo fundamental: *incluso* para los “dioses de la bienaventuranza”, la vida más perfecta es la que se halla en el conocimiento.

Esta verdad se despliega en cada elemento de la compleja interpretación de Meier. Por cuestiones de espacio, dividiré en algunas secciones los rubros que engloban

---

<sup>598</sup> Los siete párrafos de TMP que no están incluidos o no tienen paralelo directo en TOM son en este sentido muy relevantes, pues muestran que la preocupación que nos lleva a examinar el origen de la Modernidad según la empresa de Maquiavelo ¡es una preocupación moral! Ciertamente, moral-filosófica: nuestra situación ante el relativismo y la supuesta imposibilidad de la filosofía política (*vid.* 57-60). Específicamente en la p. 59 Strauss expresa con claridad que el “principio” descubierto por Maquiavelo debe ser auscultado y sopesado, debemos juzgar si efectivamente tiene la solidez que presume. No parece que Strauss esté dispuesto a contestar “sí y no” a esta pregunta (sí a la intención, no a la enseñanza).

<sup>599</sup> Meier, *Politische Philosophie*, 40.

puntos de fundamental divergencia con la interpretación que antes llevamos a cabo en torno a Maquiavelo-Strauss.

### *La intención de Strauss*

Meier comienza su libro con dos juicios relativamente oscuros, pero de plena importancia: por una parte, que el libro *Thoughts on Machiavelli* es el “tratado teológico-político” de Strauss; por otra, que el “problema de Maquiavelo” es paralelo al más conocido “problema de Sócrates”.<sup>600</sup>

El primer juicio solo puede entenderse bajo el siguiente contexto. Por tratado teológico-político entendemos inmediatamente la obra de Spinoza dedicada a discutir el problema de la religión y su rol político-moral. Pero podría llamarse tratado teológico-político también, como Strauss lo hace, al *Leviatán* de Hobbes, especialmente la segunda mitad de esta obra, leída generalmente con muy poca atención, concerniente al “Kingdom of Darkness”. “Tratado teológico-político” engloba, en una mirada filosófica más amplia, toda empresa que se propone afrontar el problema de la religión revelada en pos de la clarificación de la vida filosófica y en pos de una alianza determinada para la introducción de la filosofía. Cuando Meier dice que *Thoughts on Machiavelli* es un auténtico tratado teológico-político debemos entender que es la confrontación más incisiva de Strauss con este problema, y, al mismo tiempo, su re-introducción más compleja y sustancial de la filosofía.

Pero hay aún otro sentido de esta afirmación que requiere valerse de la distinción que Strauss emplea en su Prólogo a *Spinoza's Critique of Religion* entre la *Ética* y el *Tratado* de Spinoza. Aquello que vale recuperar, a juicio de Strauss, de la crítica de Hermann Cohen a Spinoza es el hecho de haberse concentrado únicamente en el *Tratado* y no en la *Ética*. Según Strauss, la *Ética* depende de que uno ya haya aceptado la premisa en cuestión, a saber, que la ortodoxia es absurda. El sistema completo de Spinoza, que puede explicar todo, obscurece con su explicación la explicación teológica (en otras palabras: es posible explicar el todo sin valerse del Dios bíblico), pero se mantiene en última instancia como hipótesis, es decir, no prueba que la explicación bíblica sea falsa. El *Tratado teológico-político*, por el contrario,

---

<sup>600</sup> *Ibid.*, 42.

comienza por las premisas que le son aceptadas por los creyentes en la revelación; pretende refutarlas desde la base de las Escrituras, de *theologoumena* formuladas por las autoridades tradicionales y por lo que uno podría llamar sentido común. Pues en el *Tratado* Spinoza se dirige a hombres que aún son creyentes y a quienes intenta liberar de sus “prejuicios” de manera que puedan comenzar a filosofar. El *Tratado* es la introducción de Spinoza a la filosofía. (SCR, 28)

Cuando Meier caracteriza el libro de Strauss como un tratado teológico-político se refiere, pues, al movimiento que se lleva a cabo entre el “sentido común”, la superficie, los prejuicios, la moral, y la introducción a filosofar propiamente dicha. El planteamiento está en plena concordancia con la “corrupción” y la “complicidad” que el lector de Maquiavelo adquiere en su lectura del *Príncipe* y los *Discursos*: las blasfemias son descubiertas por el lector mismo.

El “problema de Maquiavelo” y su paralelismo con el “problema de Sócrates” debe ser entendido en el mismo marco. Strauss únicamente mienta el “problema de Maquiavelo” en su prefacio a TOM donde agradece a Jerome G. Kerwin por “darme la oportunidad de presentar mis observaciones y reflexiones sobre el problema de Maquiavelo”. Este lugar, de evidente irrelevancia para todo lector, es tomado por Meier con absoluta seriedad. Tanto Sócrates como Maquiavelo fueron “corruptores” de jóvenes; ambos se dirigieron de distintas maneras a distintos destinatarios; y ambos, sobre todo, enfrentaron el problema de la filosofía y su introducción y/o renovación en las ciudades. Me parece pertinente adelantar cuál es el punto al que desea llegar Meier desde ahora, de manera que tengamos plena consciencia sobre lo que está en juego:

En lugar de llamar a filosofar y alabar la filosofía, [la renovación de Machiavelli] despertó la impresión de que la filosofía estaba al servicio de fines político-humanitarios y derivaba su justificación de la utilidad social. El problema de Sócrates y el de Maquiavelo pueden resumirse en dos fórmulas opuestas: [la de Sócrates:] que la filosofía esencialmente privada se convierte en un poder público, el cual, en virtud de su pretensión universal y de su efecto subversivo, hace estallar la comunidad política y la expone finalmente a una toma de posesión hostil, y [la de Maquiavelo:] que la restauración de la política solo tiene éxito al precio del oscurecimiento [*Verdunkelung*] de la filosofía.<sup>601</sup>

---

<sup>601</sup> *Ibid.*, 107. Las cursivas son mías. Así Rollandi, *op. cit.*, 301, siguiéndolo, hace referencia a Maquiavelo como un filósofo “en acto”. Con ello deja sugerido que no lo es “en discurso”. La falta de “ideas” en Maquiavelo tiene incluso aquí sus consecuencias.

Para decirlo con aún mayor brevedad: el problema de Sócrates es que su introducción de la filosofía en las ciudades permitió y, en cierto modo, alentó el ser tomada por la religión revelada como poder universal y destructor de la vida política. El problema de Maquiavelo es haber tenido que obscurecer la filosofía para restaurar la política. Esta es al menos la perspectiva de Meier en la que Strauss hace resonar los dos problemas en dos perspectivas y en una sola intención.

En cuanto a la propia intención de Strauss, Meier la entiende a su vez como una “*Erneuerung*” de la filosofía, una renovación que Strauss decidió presentar como un renacimiento de la “tradición filosófica”. Los “seguidores y enemigos” de Strauss, recuerda Meier, están de acuerdo en que su preocupación fundamental fue “la doctrina de los antiguos” o la “restauración” de “la filosofía política clásica”. Como hemos ya mostrado, Meier considera que estos son conceptos que el propio Strauss estableció estratégicamente en tanto medios de una “enseñanza”, pues, como dice en este comentario, “la resucitación de una tradición a través de un filósofo encierra necesariamente una crítica a tal tradición que está en necesidad de ser resucitada. Lo que el [filósofo] restaura en particular y lo que deja de lado pertenece a su comprensión interna”.<sup>602</sup> El reto al que se enfrentaba Strauss era el del historicismo o la autoevidencia de la conciencia histórica y su consecuente culturalización de la filosofía o la absoluta obscuridad que dejó caer sobre el hecho de que el filósofo defiende un modo de vida.

Así pues, de la misma manera en que Meier ha exigido en otros lugares hacer la distinción entre la enseñanza y la intención, entre la aportación histórica y el pensamiento propio de un filósofo, aquí emplea la diferenciación entre la manera en que Strauss presenta argumentos llamativa o sutilmente.<sup>603</sup> El primer tipo de presentación corresponde a una “gran narración histórica” (v.g.: las tres olas, el proyecto moderno, la “empresa” maquiavélica, etc.), mientras la segunda

---

<sup>602</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>603</sup> Quizás uno de los pasajes en los que esta distinción se sustenta y expresa con mayor fuerza se trate del siguiente: “Fârâbi indicates his view concerning ‘originality’ and ‘individuality’ in philosophy: what comes into sight as the ‘original’ or ‘personal’ ‘contribution’ of a philosopher is infinitely less important than his private, and truly original and individual, understanding of the necessarily anonymous truth”. Strauss, FP, 377. Pero cuestionemos: ¿es la originalidad de Maquiavelo, su estupenda fundación de nuevos modos y órdenes, su originación de la Modernidad, “infinitamente menos importante” que su comprensión de la verdad, i.e., su intención, su comunión con los filósofos genuinos de todo tiempo? Y si es así, ¿por qué habría entregado todos sus esfuerzos en la concepción y comunicación de una doctrina “original” y “personal”?

correspondería a la reflexión propiamente filosófica de Machiavelli o a su participación de una continuidad que le une con los filósofos del pasado y del futuro.<sup>604</sup>

En definitiva, la lectura de Meier sobre *Thoughts on Machiavelli* es contundente y colosal en su atención a cada detalle. Se debe reconocer que no hay un solo punto en el cual Meier no haya reparado. De ahí que cuando afirme que los últimos párrafos de este trabajo presentan un juicio “espectacular” sobre la “empresa” maquiavélica debamos estar alerta. A esta presentación llamativa o espectacular pertenecerían precisamente las conclusiones que se suelen extraer del libro de Strauss, a saber: 1) La obra del florentino se trata de una empresa de nueva fundamentación de la política; 2) Se pone con ello en práctica un nuevo orden; 3) Maquiavelo se considera a sí mismo como un *principe nuovo*; 4) Más que educar a filósofos genuinos, Machiavelli estructura todo un ejército y sus jerarquías: los filósofos guerreros, los filósofos príncipes, los filósofos artesanos.<sup>605</sup> Estas tesis concretan su significado en afirmaciones extraíbles de los “pasajes más expuestos” de Strauss: 1) La empresa maquiavélica instaaura el primado de la praxis; 2) La filosofía sufre de una instrumentalización con el fin de transformar las condiciones de vida de la humanidad; 3) Todo ello es logrado por medio de la justificación de la tiranía y del uso de propaganda.

Los pasajes más expuestos de Strauss son precisamente en los que nosotros hemos reparado al navegar no solo por los últimos párrafos del libro sino por las conclusiones que Strauss ofrece en cada capítulo.

La discusión de Strauss sobre “las últimas secciones” [de los *Discursos* de Maquiavelo] puede, por lo tanto [...] asombrar. Resulta ser de ayuda, sin embargo, si buscamos comprender el plan de *Thoughts on Machiavelli*. Pues Strauss efectivamente trata la cuestión [de la *empresa* de Maquiavelo] en las últimas secciones de los tres capítulos de su libro que siguen al capítulo sobre el arte de escribir, en II, 25-26, III, 55-59 y IV, 82-87. Las *últimas secciones* de Strauss dibujan su influyente *imagen* de Machiavelli, el nuevo príncipe.<sup>606</sup>

---

<sup>604</sup> Meier, *Politische Philosophie*, 56.

<sup>605</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>606</sup> *Ibid.* 57. Las últimas cursivas son mías. El texto de Meier continúa dando un retrato de esta “imagen” de Machiavelli: el nuevo príncipe, el Moisés moderno que impone un nuevo decálogo, el profeta desarmado, el filósofo que se alía con el pueblo. Todas estas caracterizaciones conducen en última instancia, muestra Meier, a la idea de la empresa maquiavélica como la guerra del anti-Cristo y la espectacular y enorme aventura, la estupenda contracción del horizonte.

La “empresa” de Maquiavelo estaría en este sentido relacionada con la presentación llamativa o espectacular de Strauss, con el movimiento histórico que emergió a partir de la empresa maquiavélica. Meier hace notar, por otra parte, que cada uno de los finales de cada sección está “prologado” por una consideración sutil que hace Strauss con el fin de que el lector pueda encontrar a Maquiavelo como un filósofo genuino. Nosotros mismos hemos revisado algunos de estos puntos, por ejemplo en II, §24, donde Strauss afirma que la brutalización por la que pasan los jóvenes lectores de Machiavelli es, en todo caso, una brutalización pedagógica, un recurso que mirado a fondo no propone sin más la vulgar llamada al sanguinarismo. Meier retrocede un párrafo más (TOM, II, §23) y enfatiza la “declaración de una primacía de la teoría para Maquiavelo” referida por Strauss: “*The core of his being was his thought about man, about the condition of man and about human affairs*”.<sup>607</sup>

La caracterización de Maquiavelo como un hombre que reconoció *das höchste Glück* en el conocimiento, en el *pensamiento*, es decir, su caracterización como filósofo genuino, está en oposición directa con los “juicios espectaculares” que encontramos en TOM al final de cada sección y especialmente en su conclusión. Meier se pregunta, nos exhorta a cuestionar,

¿Qué hemos de pensar de un filósofo que permitiría que su conducta sea determinada por la creencia de que la coincidencia de la filosofía y el poder político es lograda por medio de propaganda o ilustración? ¿Quién mantendría la armonía final de la filosofía y la política como algo por lo que siquiera vale la pena luchar, una armonía que podría ser imaginada solo como la disolución de la filosofía en la política? ¿Quién escogería como el verdadero destinatario de su enseñanza filósofos que están dispuestos y listos para ser guerreros, príncipes, artesanos; por no mencionar “aquellos hombres jóvenes o príncipes potenciales o propiamente conspiradores” de quienes, además, dependerá para la implementación práctica de su proyecto?<sup>608</sup>

La conclusión de Meier es que la tematización de Maquiavelo como un hombre que halló el mayor de los bienes en el pensar simplemente no coincide con Machiavelli *il principe nuovo* que obscurecerá la filosofía.

---

<sup>607</sup> *Ibid.*, 59. Las cursivas en el texto de TOM son de Meier.

<sup>608</sup> *Ibid.*, 58.

Meier se da cuenta de que, a pesar de que *Thoughts on Machiavelli* es el libro de Strauss que expresa con mayor fuerza el problema del arte de escribir, no menciona ni una sola vez la escritura esotérica-exotérica. De este hecho deja apenas sugerido que Maquiavelo ha tomado una desviación de la práctica tradicional del arte de escribir. Tal razonamiento nos conduce a preguntarnos si el florentino, al interior de su pensamiento e intenciones, no llevó a cabo quizás también una ruptura frente a la tradición de los filósofos que escribieron de este modo. Si bien Meier no desarrolla este punto, es menester cuestionar si los destinatarios del discurso maquiavélico juegan el mismo rol que jugaron en la escritura exotérica pre-moderna. Se puede ya decir, en principio, que la escritura exotérica pre-maquiavélica no habría nunca pretendido que algunos de sus destinatarios fueran jóvenes “revolucionarios” o transformadores del mundo en el sentido en que lo hace Machiavelli. Este es precisamente el problema que Strauss ha tematizado bajo el nombre de propaganda y popularización de la filosofía.

Sin embargo, Meier ilumina este asunto desde otra perspectiva. La presentación doble de Machiavelli, reflejada, por ejemplo, al interior de *El príncipe* como un “tratado para los tiempos” y un tratado con “pretensión teórica de verdad”, es llevada a su clímax en II, §20, un párrafo que en nuestra investigación se expresó únicamente en la distinción al interior de los *giovani* a quienes se dirige el florentino. Pero este punto es central para Meier en lo que concierne a la intención de Maquiavelo. Strauss menciona ahí la diferencia entre los jóvenes con interés teórico y aquellos con interés práctico. De los jóvenes con interés teórico, distingue a su vez entre aquellos para quienes esto es “simplemente” cierto, y aquellos para quienes es cierto solo “for the time being”. Quizás en esto consista su haber ido más allá del arte de la escritura pre-moderno, pues Machiavelli tiene un destinatario central que es nuevamente dividido: los filósofos que quieren comprender el mundo y los filósofos-príncipes que desean transformarlo. Para estos últimos la verdad teórica es un paso para la consecución de la transformación práctica y no el fin mismo del filosofar.

El primer destinatario de esta división, el filósofo cuyo más alto interés es comprender o conocer, es el que, a juicio de Meier, une a Machiavelli en las experiencias fundamentales con otros filósofos. “[S]olo los futuros filósofos en la serenidad de su contemplación serán capaces al final de comprender las más



escandalosas y horribles afirmaciones como ‘amusing and *meant to amuse*’”.<sup>609</sup> Se puede intuir así que el lector que es seducido por el florentino de esta manera, aquel que se encuentra en los altos *templa serena* de Lucrecio, no puede ser en modo alguno un “soldado” de Maquiavelo. “No tenemos razón para jerarquizar la aptitud del verdadero destinatario de los libros de Maquiavelo para la subordinación y devoción requerida en una empresa militar de la misma manera en que no tenemos razón para jerarquizar la aptitud de aquellos jóvenes que fueron corrompidos por las conversaciones de Sócrates”.<sup>610</sup> Meier entiende, en este sentido, que la corrupción *del filósofo* no halla diferencia entre Sócrates y Maquiavelo.

Pero en cuanto a la enseñanza política su diferencia es evidente. En el caso de Maquiavelo, nos ha quedado ya claro, su precio a pagar es el obscurecimiento de la filosofía en pos de la creación de un orden político donde la filosofía misma, o su acceso a ella, se vea protegida. El riesgo no es menor: para alcanzar la efectividad política la filosofía debe someterse al servilismo. Este servilismo sería la peor de todas las sujeciones, argumenta Meier, si no estuviera impulsado por la “ligereza”. Hemos ya visto que los polos de gravedad y ligereza pertenecen, en última instancia, al arte de escribir –si la gravedad corresponde a la verdad, la ligereza corresponde al modo de comunicar la verdad–. Meier nos recuerda un fragmento de las palabras conclusivas de Strauss: Maquiavelo “es quien trae una luz con la cual se iluminan cosas que no pueden ser iluminadas por el sol” (TOM, IV, §81). Y comenta: “La comunicación indirecta permite al autor proteger la luz que lleva consigo, de manera que ilumine solamente para aquel lector a quien está dirigido”.<sup>611</sup> Machiavelli es, en fin, heredero de una tradición que “resuelve” el problema fundamental de la tradición, es heredero y maestro del arte de escribir. Y su manera de acercarse al destinatario principal, al verdadero filósofo, lo eleva al lugar de los “grandes renovadores de la filosofía”.<sup>612</sup>

### *El desafío de la religión revelada*

La monumental atención que Meier pone en los detalles le permite evidenciar que el centro tanto posicional como temático de *Thoughts on Machiavelli* es la

---

<sup>609</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>610</sup> *Ibid.*, 62-3.

<sup>611</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>612</sup> *Ibid.*, 65.

confrontación con la religión revelada. El interés en la religión es, dice, doble. En primer lugar es histórico: la situación en la que Maquiavelo se encuentra frente al poder desarticulado de la Iglesia. El segundo es filosófico: la respuesta que la filosofía ha de dar a la pretensión de verdad de la religión revelada, esto es, lo que hemos caracterizado bajo el título de “problema teológico-político”. Que haya un movimiento que corre desde el problema histórico hasta el problema filosófico es evidenciado tanto por Machiavelli como por Strauss. Los ejemplos bíblicos que utiliza Maquiavelo no se limitan al Cristianismo, sino que atienden al Antiguo Testamento, es decir, a la religión bíblica en general y no solo a la decadencia del Cristianismo en particular. Por parte de Strauss, reemplaza sutilmente sus referencias del Dios cristiano a la “religión bíblica”, mostrando así que el problema central que la filosofía debe atender es, por ejemplo, Dios en tanto creador del mundo y juez del mundo humano.<sup>613</sup>

Lo hemos afirmado en varias ocasiones. El problema teológico-político, cuya primera referencia es la religión revelada, engloba una cuestión que sale de los márgenes de la religión revelada, a saber, la certeza de un orden cósmico-moral *que reclame obediencia*. De ahí que el problema teológico-político pueda integrar a los clásicos, que propiamente nada sabían sobre “religión revelada”, o a pensadores del fin de la Modernidad cuya conexión con la religión revelada es apenas visible. El problema, en pocas palabras, es Dios, y Dios puede tomar los vestidos del destino del ser o de la Nada.<sup>614</sup>

Meier evidencia lo anterior acudiendo al pasaje de TOM, III, §32, donde Strauss muestra que *El príncipe* trata sobre la fundación de modos y órdenes, mientras los *Discursos* tratan sobre el mantenimiento de estos órdenes por el pueblo. Como se podrá recordar bajo el análisis de Strauss, el papel de la moral es propio del pueblo, y las menciones que hace Maquiavelo de Dios en *Discursos* están siempre íntimamente ligadas con el pueblo y su moralidad. Dios o el príncipe es creador de los órdenes (religión) y el pueblo mantiene el orden (moralidad). En palabras del propio Strauss, “la Biblia presenta las demandas de la moralidad y de la religión en su forma más pura y más intransigente”. Si esto es sí, entonces “el tema central de los *Discursos* debe ser el análisis de la Biblia” (TOM, III, §32). Meier insistirá en que

---

<sup>613</sup> *Ibid.*, 66 ss.

<sup>614</sup> Sobre este punto en Derrida-Lévinas, cfr. Zuckert, *Postmodern Platos*, 209 ss., 263 ss.

este es el verdadero problema que Strauss atiende y que habrá de escapárseles a los lectores desatentos al final de *Thoughts on Machiavelli*.

El orden de este marco está en sintonía con el análisis del cuarto capítulo de TOM titulado “Machiavelli’s Teaching”. Aludimos antes a su partición entre el tema de la religión y el tema de la moralidad. Meier atiende su estructura con más detalle: la partición es simétrica (IV, §1-42 y §46-87) y, de acuerdo a las premisas anteriores, habrá que entenderse como el tratamiento maquiavélico de la Biblia que engloba religión y moralidad. Aún más, se debe notar que Strauss haría hablar a Maquiavelo ahí donde no habla. Pues, propiamente, el florentino está muy lejos de realizar una exposición teológico-política como la de Spinoza. Su propósito aparece más como una crítica a la moralidad cristiana que como una confrontación a sus principios bíblicos. Un análisis como el que Strauss hace y como el que nosotros mismos nos hemos propuesto para descifrar el significado de fortuna, necesidad y naturaleza habría de traer los argumentos anti-bíblicos a cuenta.

Si el capítulo cuarto de *Thoughts on Machiavelli* está dedicado a la religión y a la moralidad, está dedicado por tanto a la confrontación maquiavélica con la Biblia. Y si esto es así, habrá que concluir que el tema del capítulo cuarto es el problema teológico-político, es decir, que tiene en su vista el problema del filósofo: “cuál es su naturaleza y su virtud, su propia aserción, el entendimiento que tiene de sí mismo dentro del horizonte de las tareas y las exigencias de la política, la religión y la moral”.<sup>615</sup> Cuando Strauss deja de lado en los últimos párrafos de su libro el problema de la religión, deja por tanto también de lado lo más importante. El orden que ha escogido para situar primero a la religión y después a la moralidad es significativo por lo mismo: “la autocomprensión filosófica mueve a la religión al primer lugar, pues las demandas de la moralidad presuponen la verdad de la religión, sin cuyo concepto principal y centro perdería todo carácter obligatorio”.<sup>616</sup>

Se ha mencionado el sentido que la “debilidad del mundo” tendría bajo esta interpretación. Meier resalta que la debilidad del mundo cristiano, en la interpretación que hace Strauss de Maquiavelo, abarca al menos “tres anillos”, a saber, el mundo, el pueblo y el hombre sometido al gobierno del cristianismo.<sup>617</sup> La debilidad en la que ha caído el mundo cristiano se reduce a un problema mucho más profundo: la debilidad natural del mundo, la tendencia y necesidad de hacerse de

---

<sup>615</sup> Meier, *Politische Philosophie*, 69-70.

<sup>616</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>617</sup> *Ibid.*, 72.

certezas morales; en última instancia, la debilidad por la que tendemos a “arrastrarnos a la cruz”. Se recordará que la solución maquiavélica ante la debilidad provocada por el cristianismo es “hacerse de buenas armas”, refrán que los intérpretes políticos suelen comprender como la necesidad del Estado-nación. Desde esta perspectiva, sin embargo, la necesidad de hacerse de buenas armas termina por significar, en palabras de Meier, “comprensión profunda, basada en el uso libre de la propia razón, a la cabeza de las virtudes que hacen posible una vida autosuficiente, y ‘buenas armas’, en particular, significan buenas razones para defender esta vida”.<sup>618</sup>

Aunque no podemos detenernos en todos sus detalles, vale la pena al menos mencionar que Meier resalta y trae a la luz, desde las terribles obscuridades del discurso de Strauss, la manera en que Maquiavelo termina por mostrarse como un aliado de Platón o Aristóteles, o, en general, de cualquier filósofo comprometido a enfrentarse al “gobierno de sacerdotes”. El “retorno a los clásicos” no se manifiesta ya como un retorno *simpliciter*, sino como un retorno al problema fundamental; y, desde el juicio de Meier, son en realidad los filósofos modernos quienes deben enfrentar un régimen al que la filosofía clásica, sin intención de hacerlo, brindó el armamento teórico más sustancial. “La seguridad de la fe resistió y fue alimetanda por la inseguridad del orden”,<sup>619</sup> a saber, del orden político devastado por el Imperio Romano, régimen que habría de ser reconsiderado en sus términos políticos para comprender el ascenso del cristianismo.

La crítica más alta que se plantea en contra de la religión bíblica es su destrucción de la generosidad. El problema es visible en Hobbes, quien se esfuerza por distinguir lo que podría demandar el soberano de sus súbditos y lo que no. Como sabemos, lo único que queda fuera del poder del soberano son precisamente los pensamientos. La religión bíblica, en cambio, demanda no solo la observancia de leyes y de acciones sino la observancia de los corazones, es decir, de la creencia. Pero precisamente porque la fe no es un asunto evidente de suyo el hombre está forzado a “confesar con sus lenguas lo que no cree en su corazón” (TOM, IV, §12). La disposición filosófica a comunicar la verdad es puesta en extremo peligro por la religión revelada. La idea de Strauss sobre la destrucción de la generosidad, dice Meier, solo se comprende viendo que es la comunicación de la filosofía la que está en juego.

---

<sup>618</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>619</sup> *Ibid.*, 79.

Debo ahora resumir varios argumentos que terminan por unirse en un solo frente desde la interpretación de Meier. Se trata de las aparentes críticas que Strauss establece contra Maquiavelo en torno a su sustitución de la humildad por la humanidad, su reemplazo de la conciencia moral por la *prudenzia*, su “insuficiencia de argumentación” en torno a su rechazo de Dios, que proviene a su vez de la tradición “averroísta” o de los *falasifa*, y por último, su rechazo de lo que podríamos llamar “sentido común”. Meier responde a cada uno de estos problemas con detalle, pero me parece importante resaltar uno de sus cuestionamientos a todas luces irónico: “¿La insuficiencia del argumento de Maquiavelo reside en no hacerle suficiente justicia al poder de la necesidad de seguridad, de una seguridad en la cual toda seguridad del mundo es destruida, y a la profundidad del anhelo de pureza, de un orden moral de validez absoluta? ¿Una necesidad y un anhelo al que la religión bíblica está a la altura y que encuentra su satisfacción en la fe del Santo Dios?”.<sup>620</sup>

Asimismo, en cuanto al problema de la humildad-humanidad, Meier muestra que la contraposición que hace Strauss entre Aristóteles y Maquiavelo sirve para unirlos más que para distanciarlos: ambos pensadores oponen una virtud a la humildad o vergüenza, la cual consideran una virtud destructiva y conducente a la debilidad. El que uno proponga la magnanimidad y el otro la humanidad se refiere así a una diferencia en cuanto a la enseñanza moral y no en cuanto al propósito filosófico. Meier va más allá y afirma que la magnanimidad de Aristóteles es un recurso que, cuando se integra a su Dios –el *nous*–, dirige y alienta la vida filosófica: “Aristóteles transforma pensamientos fundamentales de la teología natural en una doctrina tradicional capaz de ser transmitida para servir al filósofo como medio de auto-reflexión, auto-interpretación y auto-crítica”.<sup>621</sup>

En conclusión, parece que el argumento que Strauss ha desarrollado en su libro sobre la manera en que Maquiavelo se sujeta a la más alta tradición solo para superarla, a juicio de Meier, aplica para el propio Strauss. Uno debe tomar con la mayor radicalidad posible la pretensión de verdad y rendirse a ella, brindarle todos los argumentos posibles que la sostengan y fortalezcan. Pues la crítica más radical y definitiva es la que procede después de haberse sometido a la autoridad. En este sentido –me parece que Meier indica tácitamente– habría que comprender la

---

<sup>620</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>621</sup> *Ibid.*, 95-6.

empresa del propio Strauss en su retorno a la querella, a la Gran Tradición y a la “filosofía política clásica”. Maquiavelo está en todo caso perfectamente consciente de que el problema de la religión es insuperable, pues las sectas religiosas nacen y mueren cíclicamente. Las grandes consecuencias del proyecto moderno, una sociedad donde la abundancia de recursos, la participación universal y plural de ciudadanos y la garantía de paz pudiera evadir, si no es que eliminar, la necesidad de la religión revelada, esta es una situación que solo se puede juzgar en términos de procesos históricos y no en términos de la intención de Machiavelli. Para el florentino, la empresa se reduce a la sobriedad de recuperar un orden político cuya destrucción por la religión bíblica vuelve cada vez más impracticable el acceso a la vida filosófica.

#### *Las conclusiones generales de Meier*

Los juicios que Meier extrae de toda su interpretación no están lejos de los que hemos revisado en torno al problema teológico-político como *el* tema de Leo Strauss. Ahora, sin embargo, llevan consigo una sustancia que solo podía formarse a través la confrontación con Maquiavelo. Uno de los puntos culminantes lo hemos citado ya al inicio de la sección pasada: el problema de Sócrates y el de Maquiavelo, dos encauces del mismo río. Al adjudicar la mayor de las virtudes a la filosofía, al hacerla aquella actividad que place a los dioses, que eleva al hombre como tal y, aparentemente, al ciudadano en tanto que lo vuelve el más justo de los justos, Sócrates –opina Meier– abrió la tradición “clásica” del pensamiento filosófico-político. Abrió, en otras palabras, un pensamiento cuyo desarrollo en la tradición permitiría ser devorado por el poder extranjero de la religión revelada. Su transformación aparentemente orgánica del sistema aristotélico para sus propios fines –la división entre virtudes morales e intelectuales, la sustitución del *bios theoretikos* por la *vita contemplativa*, la sustitución del Dios que se piensa a sí mismo por el Dios omnisciente, etc.– haría que la filosofía hallara su lugar, satisfacción y perfección en el monasterio. Un monasterio, hay que agregar, enteramente regulado. Pues bien, mientras este fue el destino “histórico” del “problema de Sócrates”, el pensamiento maquiavélico, y con mayor generalidad el pensamiento del origen de la Modernidad, respondería ante este desafío barriendo con la teología y la filosofía de un solo golpe. Tendría, entre otras cosas, que esconder lo más posible la filosofía de cualquier instrumentalización, proponiendo en cambio una “filosofía

modificada”, un conocimiento certero con el que pudiera realizar alianzas políticas, promesas esperanzadoras y efectivas de transformación, educar al pueblo, etc.

Debemos notar que la originalidad de Maquiavelo es hondísima y solo puede ser vista en este sentido antes de confrontar a Hobbes. Quiero decir: Maquiavelo esconde a toda costa la filosofía, y la ciencia que ofrece no es en modo alguno una ciencia matemática; sus más hondos conocimientos simplemente no los encuentra quien busca en la superficie de sus textos. Hobbes, y con él prácticamente toda la Modernidad, toma a la filosofía y a la ciencia moderna que ha modificado radicalmente el entendimiento de aquella en primera fila y la ofrece a manos llenas para la transformación del régimen. La diferencia es evidente y el propósito, sin embargo, proviene de la misma raíz. En Maquiavelo podríamos ver la intención moderna con mayor nitidez de lo que aparece ya en Hobbes; esto es, por supuesto, la intención que concierne a la protección de la filosofía y al recordatorio pedagógico del problema teológico-político. En las condiciones de la religión revelada, dice Meier, “había buenas razones para ocultar la vida filosófica y protegerla de su confusión con una vida que está basada en la obediencia y respira piedad. La exhortación a la *vita activa* y la depreciación de la *vita contemplativa* sirve el mismo propósito. El acceso a la vida filosófica se vuelve difícil. Todo debe ser desviado de ella y mantenido a distancia. Con la excepción de las naturalezas filosóficas”.<sup>622</sup>

Como indica el final de esta cita, Meier afirma que el acceso a la vida filosófica es efectivamente obscurecido en la obra de Maquiavelo, pero quien comprenda correctamente la obra de Strauss hallará que está obscurecida, mas no imposibilitada. Aquel que logre desenmarañar lo que para el florentino significa en última instancia el bien común y el bien privado, atesorará lo más valioso de su enseñanza: la primacía del saber frente a toda moralidad y frente a todo golpe de fortuna.

Las “fórmulas” de la crítica straussiana estarían así, según Meier, dirigidas al proceso histórico en el que ha devenido “el problema de Maquiavelo”, pero no a Maquiavelo mismo. La apuesta moderna requirió y requiere ahora una renovación, mas con ello Strauss no indica que la renovación sea un franco retorno a aquella tradición de cuyo seno nacieron las armas teológicas del más alto obstáculo para la vida filosófica.

---

<sup>622</sup> *Ibid.*, 108-9.

La noción más utilizada por los lectores de Strauss y que aparenta contener el juicio más profundamente crítico en *Thoughts on Machiavelli* es aquella que mienta la Ofuscación de la Ilustración, la manera en que la nueva luz echada a las cosas humanas no las ilumina más, sino que las oscurece. Meier nos lleva de la mano a aquel maravilloso pasaje de *What is Political Philosophy?* donde Strauss habla también de una ofuscación, en este caso, de la ofuscación socrático-platónica.<sup>623</sup> Muestra ahí Strauss, en conexión con un pasaje de las *Leyes* de Platón, la combinación que debe ejercer el filósofo que deja la caverna y vuelve a ella, el beber vino para ofuscar su mirada en la *polis* y en el discurso humano de la ciudad. Mientras el pensamiento filosófico es temerario o incluso impiadoso, *desvergonzado*, la moderación controla las palabras del filósofo. La mirada *ofuscada* del filósofo, concluye Meier, es en realidad rehabilitada por Machiavelli con su maestría en el arte de escribir.<sup>624</sup>

La *renovación* de la filosofía por Strauss tiene frente a sí la tradición que Sócrates fundó y la tradición que Maquiavelo, en su respuesta a Sócrates, renovó. La estrategia de la renovación de Strauss consiste en traer la “vida filosófica”, o lo que esta significó originalmente, de nuevo al centro de la discusión en un contexto donde esta ha caído en el más peligroso olvido. En una prominente frase, Meier concluye este argumento diciendo lo siguiente: “En vista del prejuicio dominante que excluye un retorno a los antiguos y juzga su filosofía como obsoleta, no solo se compromete a mostrar que en lo más importante el retorno es posible, sino, más allá de eso, a despertar *el prejuicio opuesto*: que el retorno a los antiguos y sobre todo al

---

<sup>623</sup> “Dudar del carácter sagrado de lo ancestral significa apelar a lo natural frente a lo tradicional; significa superar toda la tradición humana, o sea, toda la dimensión de lo meramente humano; significa aprender a despreciar lo humano como algo inferior o dejar la cueva. Al dejar la cueva, sin embargo, se pierde la visión de la ciudad completa, de la esfera política en su conjunto. Si el filósofo quiere seguir marcando el camino político tiene que volver a la cueva [...] Esta *ofuscación*, no obstante, esta aceptación de la perspectiva política, esta adopción del lenguaje del político, el logro de esta armonía entre la excelencia del hombre y la excelencia del ciudadano, o entre la sabiduría y la lealtad a la ley es, evidentemente, el más noble ejercicio de la virtud de la moderación. La bebida, pues, conduce a la moderación. La moderación no es una virtud del pensamiento: Platón vincula la filosofía a la locura, el polo más opuesto a la sobriedad y la moderación; el pensamiento no debe ser moderado, sino temerario, por no decir desvergonzado. La moderación, sin embargo, es la virtud que controla las palabras del filósofo”. WIPP, 32 [41-2]. Las cursivas son mías.

<sup>624</sup> Esto supondría que el uso de “ofuscación” por Strauss tiende a ser de carácter neutral (según Meier, pues, la ofuscación es necesaria tanto para un Platón como para un Machiavelli). Sin embargo, leemos en TMP el tono negativo que Strauss adjudica a la ofuscación maquiavélica al decir que de esta “aún *sufrimos* las consecuencias”, 91, las cursivas son mías.



pensamiento de Platón es necesario”.<sup>625</sup> Aún más, Meier refiere cómo Strauss, en su estrategia y sus medios, había intentado el mismo movimiento mucho antes en *Philosophie und Gesetz*, identificando el racionalismo de Maimónides con el “estándar natural” frente al cual la tradición entera de la Modernidad caía.<sup>626</sup> En la estrategia discursiva de Strauss se ejerce finalmente una doble crítica: explícitamente a los modernos e implícitamente a la Gran Tradición en la cual se ve envuelto el “pensamiento clásico” y la tradición de la religión revelada. Si pudiéramos afilar aún más las palabras de Meier, habría que decir que el retorno de Strauss a Platón es un retorno terriblemente impiadoso.

En cuanto a la últimos párrafos de TOM, hay un punto que es de fundamental importancia para la estructura con la cual hemos navegado por el problema de la Modernidad y que quisiera resaltar en primer lugar. Se trata de la tematización del sentido común que se ha procurado establecer en este trabajo como elemento nodal de análisis. Hacia el final de *Thoughts on Machiavelli* (IV, §83), Strauss se refirió al olvido de la tragedia por parte del florentino y, con ella, de una mitad entera de la humanidad, del modo siguiente: “No hay tragedia en Maquiavelo, porque no tiene sentido del carácter sagrado de ‘lo común’”. El juicio de Meier a este respecto puede resultar sorprendente. Según afirma, el lector que ha andado con cuidado por todo el libro de Strauss debe llegar preparado a su “epílogo”, es decir, a los famosos tres olvidos de Maquiavelo. Y en lo que respecta a su olvido de la sacralidad de lo común y la tragedia, dice: “El lector que busca ganar mayor claridad en este punto sobre el ‘olvido’ de Maquiavelo, puede comenzar con la pregunta sobre qué filósofo antes o después de Kant hizo de su tema *the sacredness of the common*”.<sup>627</sup>

Después de este largo acercamiento a Meier, no es difícil ver que su apreciación del sentido común es de un tenor muy distinto al que nosotros hemos emprendido en este trabajo. El hecho de que Strauss combine aquí sentido común con “sagrado”

---

<sup>625</sup> Meier, *Politische Philosophie*, 113.

<sup>626</sup> Reproduzco la nota entera de Meier: “En un sentido afín, en su camino a un entendimiento adecuado de ‘lo que la filosofía significó originalmente’, el joven Strauss había intentado ofrecer un prejuicio a favor de Maimónides; así lo explica al principio de *Philosophie und Gesetz*: ‘El racionalismo de Maimónides es verdaderamente el modelo, el estándar que hay que proteger cuidadosamente frente a cualquier falsificación, y por tanto el escollo contra el cual se destruye el racionalismo moderno’”, *ibid.*, n113. La referencia se encuentra en GS2, 9.

<sup>627</sup> Meier, *Politische Philosophie*, n151. Entiendo que la sugerencia de Meier se traduce en que, en realidad, ningún filósofo ha hecho del sentido común un asunto ‘sagrado’ excepto por Kant. El sentido común no es, en sí, el tema de los filósofos.

es el punto de apoyo que le permite a Meier arrojarlo al campo de lo teológico-político. Y no sin razón: el sentido común ciertamente se presenta en el discurso común, en el juicio de los hombres en su ciudad, en el *das Man*. Lo cierto es que Meier –y, si está en lo correcto, también Strauss– no cree que el filósofo deba otorgarle mayor seriedad al sentido común que, por ejemplo, a los cuentos de la religión.<sup>628</sup> Pero precisamente por eso, debe darle tanta seriedad como en efecto se lo da a la pretensión de verdad de la religión. Es decir: el sentido común, como parecía ya manifestarlo Strauss en la cita sobre la diferenciación entre la *Ética* y el *Tratado* de Spinoza, es el suelo donde la filosofía comienza su ascenso tan solo para romper de manera absoluta con él una vez que ha ascendido.<sup>629</sup> El sentido común de lo moral pierde toda su evidencia, toda su “certeza”.

Hay que decir, sin embargo, que visto a profundidad el sentido común ofrecería todo menos una certeza; por definición, el sentido común no es conocimiento. Si el sentido común es sagrado, no lo puede ser porque reclame una verdad absoluta; lo es, acaso, porque es misterioso, porque no podemos eliminarlo de la ecuación, incluso si esa ecuación es en “beneficio” de la “vida filosófica”.

El “triple olvido” de Maquiavelo es desacreditado por Meier en todos sus detalles. Maquiavelo, en definitiva, no olvidó a Sócrates, pues se ocupó exactamente del mismo problema que Sócrates enfrentó. Maquiavelo no se olvidó de la tragedia ni de la sacralidad del sentido común, pues la filosofía da ya una respuesta “definitiva” a la tragedia y a toda sacralidad, ya sea esta del sentido común o de aquellos que dictan qué es de sentido común; tampoco, por último, olvida el alma, si por alma entendemos la naturaleza intrínseca que une a los filósofos en una investigación común cuyo ejercicio es el bien más alto, por encima de religiones, morales y

---

<sup>628</sup> Y sin embargo: “La doctrina de Hegel es mucho más elaborada que la de Hobbes, pero es una pura construcción intelectual, como lo es esta última. Ambas doctrinas entienden la sociedad humana partiendo del supuesto falso de que el hombre, como hombre, es pensable como un ser que carece de la conciencia de *restricciones sagradas* o como un ser que es guiado por el solo deseo de reconocimiento.”, Strauss, OT, 192 [236-7]. Cfr. mi interpretación de este pasaje y las palabras de Hilb sobre las citas bíblicas al inicio de NRH: Vega, *El problema de la teoría y la praxis*, 532n515.

<sup>629</sup> Traigo una vez más a cuenta la cita de SCR, 28: [El *Tratado* de Spinoza] comienza por las premisas que le son aceptadas por los creyentes en la revelación; pretende refutarlas desde la base de las Escrituras, de *theologoumena* formuladas por las autoridades tradicionales y por lo que uno podría llamar *sentido común*. Pues en el *Tratado* Spinoza se dirige a hombres que aún son creyentes y a quienes intenta liberar de sus ‘prejuicios’ de manera que puedan comenzar a filosofar. El *Tratado* es la introducción de Spinoza a la filosofía”.

regímenes políticos.<sup>630</sup> La doctrina de Maquiavelo sobre Fortuna, que es finalmente el meollo de su comprensión sobre el nudo entre naturaleza y ser humano, es a juicio de Meier lo que toda experiencia filosófica tendría que contener:

Desengaña el deseo de pureza al rechazar el orden moral del mundo. Desengaña la necesidad de seguridad, ya que rechaza tanto la creencia en un propósito que es el origen del todo, que lo gobierna y cuida de sus partes, como la creencia en una meta hacia la que el todo se dirige y en la que encuentra su apoyo. [...] desengaña la esperanza de poder controlar el azar, que está relacionada con la creencia en los dioses, pero también con una inteligibilidad universal del mundo.<sup>631</sup>

---

<sup>630</sup> En este sentido debe distinguirse en la interpretación de Strauss entre alma y conciencia o, más específicamente, conciencia moral. En esto Meier y Minkov respiran el mismo aire: el alma es referencia a la naturaleza filosófica y a las *kindred natures* que los filósofos comparten, pero no en modo alguno a “la llamada” o al peso de la conciencia moral. La *manía* de la filosofía no es limitada por ningún escrúpulo “de conciencia”. En todo caso, hay que reconocer que este impulso encaja a la perfección con las piezas que el propio Strauss ha decidido resaltar en su interpretación de Machiavelli: las ideas moralmente más horrorosas de Maquiavelo (por ejemplo, el caso de Giovampagolo, hombre que no obstante su perversidad se acobarda en el momento decisivo de asesinar al Papa, *Disc.*, I.27) demostrarían ser instigaciones pedagógicas sobre la impiedad del pensamiento filosófico, pensamiento que tampoco habría de acobardarse en el último momento de asesinar lo sagrado.

Es interesante que sea Machiavelli quien se encarga en buena medida de legar la imagen de Giovampagolo como un hombre de suma perversidad, pues los historiadores modernos, en medio de su objetividad y frente a otros cientos Giovampagolos de la Italia renacentista, apenas atienden la crueldad que le caracterizó. *Vid.* C.F. Black, «The Baglioni as Tyrants of Perugia, 1488-1540», *The English Historical Review* 85, n.º 335 (1970), 270; Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. Jaime Ardal (México: Porrúa, 1984), 16-8. Habría que confrontar los archivos que consulta Burckhardt (las narraciones de Graziani y Matarazzo). En cualquier caso, como se recordará, Strauss sostiene que un hombre de dudosa moralidad no está esencialmente más lejos de la filosofía que un hombre “virtuoso”; en todo caso, su distancia no proviene de su inmoralidad como tal. Uno se pregunta si Giovampagolo habría sido no solo buen alumno de Maquiavelo, sino de Sócrates.

<sup>631</sup> Meier, *Politische Philosophie*, 101. Me permito asimismo traducir *in extenso* la cita de Strauss que hace Burns, *op. cit.*, 96: “La ciencia nos enseña que la existencia del hombre en este planeta llegará a su fin en algún momento del futuro: del futuro lejano, ciertamente, pero en algún momento: todos los logros de la raza humana caerán en el olvido, en la nada. No son predicadores taciturnos aconsejándonos que nos preparemos para el último día quienes sostienen esa enseñanza, sino científicos mundanos de la época moderna. Quizás estén equivocados: el hecho de que la posibilidad de que todos los logros humanos estén destinados a perecer completamente sin llevar el más mínimo rastro está a la base de la actitud filosófica. Pues es de la esencia de la actitud filosófica esforzarse por vivir sin ilusiones. En lo que respecta a este hecho, la mayoría de la gente se engaña a sí misma simplemente al no pensar sobre ello: se olvidan ‘a sí mismos’ al ocuparse en toda clase de negocios, ambiciones, deseos, diversión ... Únicamente aquellos que ven claramente la corruptibilidad de todos

Y en cuanto al único punto que Strauss parece aceptar sobre la crítica de Maquiavelo a todo el pensamiento anterior, Meier lo absolutiza. Como se recordará, Strauss admite que hay una excepción en la que el pensamiento de Maquiavelo parece manifestarse con superioridad frente al pensamiento antiguo: la necesidad de hacer prosperar los inventos de guerra (TOM, IV, §87).<sup>632</sup> La idea se revela en su sencillez: la ciencia antigua no podía abstraerse del poder político y sería eventualmente usada. Los antiguos no supieron remediar este problema y no parecen haber puesto la atención que debían, por ejemplo, a los asuntos exteriores. La interpretación de Meier eleva este problema a las dimensiones teológicas de nuevo, pues en un libro donde la “guerra espiritual” juega un rol preminente, no podemos permitirnos no asociar los elementos que aquí se ofrecen.<sup>633</sup> La ciencia y la filosofía no pueden *no ser* utilizada por la ciudad según sus propios intereses y, eventualmente, en contra de los intereses de la filosofía. Esto es precisamente lo que ocurrió en la asimilación de la religión revelada de la filosofía antigua –donde, por otra parte, la filosofía falló en su pretensión de ser “auto-suficiente”–. Las estrategias

---

los logros humanos, quienes están penetrados por esta comprensión, y quienes no tiene esperanza de ningún milagro y que llevan este hecho con serenidad, solo ellos son filósofos; solo ellos miran todas las cosas *sub specie aeternitatis*.”, *vid.* la nota al pie de Burns.

En el fondo –y quizás a contracorriente del análisis que hemos ofrecido en el primer cap.–, Strauss pone énfasis en la sospecha de que las doctrinas metafísicas de los filósofos clásicos sobre la “eternidad del ser” son exotéricas. El problema es precisamente el *grado* de su exoterismo, que puede ir desde la misteriosa problematización de estas doctrinas (como lo hemos atestiguado en el *Fedón* y *Menón*) hasta la llana y tajante negación de que contengan algo de verdad más allá de su conveniencia política. Quienes se aferran a esta última alternativa, la más radical, tienen que enfrentarse –debemos de poner suma atención en este punto– a la postura de pensadores que parecen absolutamente contrarios a Strauss; por ejemplo, Derrida, quien sostiene justamente que Platón no admitió abiertamente la inexistencia de la eternidad del ser por razones políticas, y que, más bien, hay un juego interminable entre opuestos. *Vid.* en su generalidad los caps. de Zuckert, *Postmodern Platos*, dedicados a Derrida y esp. 244. Paradójicamente, la postura “nihilista” de los pensadores “posmodernos”, incluyendo a Strauss en tanto “posmoderno”, termina por homogeneizarse, y Meier está muy cerca de estas peligrosas fronteras. A todo esto se arguye, sin embargo, que la *vida filosófica* –el *conocimiento* que la caracteriza y el placer en su ascenso que lo acompaña– es el núcleo que separa radicalmente a Strauss y los genuinos filósofos del resto de pensadores perdidos en las lamentaciones y mareos del fin de la Modernidad. A mi juicio, esta postura no termina de ser convincente. Cfr. Bruell, “The Question of Nature”.

<sup>632</sup> “Lo que separa al hombre moderno de los clásicos no es una noción distinta de la justicia sino una actitud distinta hacia la tecnología. No tenemos más la certeza, como la teníamos hace tiempo, de que hemos progresado decisivamente frente a los clásicos al tomar aquí una posición diferente, o de que hemos escogido sabiamente”. Strauss, TMP, 110.

<sup>633</sup> Meier, *Politische Philosophie*, 138.

que deben tomarse en el ámbito de los “asuntos exteriores”, es decir, según Meier, del poder extranjero que dominaría el mundo durante un milenio, cobran así una absoluta importancia. Y, como sugiere también Strauss, no fue Machiavelli el único ni el primero en apuntar a la necesidad de tomar con seriedad los asuntos exteriores, es decir, también los casos extraordinarios: antes de Machiavelli estuvo Alfarabi bajo un dilema parecido.<sup>634</sup>

Por último, en cuanto a la “beneficiencia de la naturaleza o la primacía del Bien” y la necesidad de retornar a las experiencias fundamentales de las cuales se ha derivado la idea del Bien, frases con las cuales Strauss concluye su libro, Meier las interpreta de un modo que diverge, no en apariencia pero sí en fondo, de la interpretación que antes ofrecimos. Pues mientras aquí se propuso que el retorno a las experiencias fundamentales, en contra de Maquiavelo, significaba desentrañar el obscurecido significado del sentido común, del discurso común y del ascenso incompleto que la tarea filosófica llevaba a cabo a partir de aquel suelo, Meier, por su parte, identifica la “bondad” de la naturaleza y el “retorno” a “experiencias fundamentales” como la casi sanguínea, por no decir sanguinaria, hermandad que estrecha los lazos entre filósofos. La bondad de la naturaleza no es otra cosa que la posibilidad de la vida filosófica; las experiencias fundamentales no están más allá de la similitud de naturalezas, pensamientos e intenciones que se hallan al fondo de toda alma filosófica. *Cómo es posible* que haya una similitud de naturalezas filosóficas, cuál es el orden intrínseco a las cosas naturales y humanas que posibilitan la vida filosófica, son estas preguntas que Heinrich Meier no enfrenta.<sup>635</sup>

---

<sup>634</sup> No obstante su contundencia, el argumento no termina de cerrar. *Vid.*, por ejemplo, Rollandi, *op. cit.*, 324n76. Una de las primeras y más vehementes críticas de Hobbes a Sócrates y a los clásicos es que eran unos anarquistas, o al menos que se comportaban como tales. Propiciaban la inestabilidad con su constante reproche de la tiranía y chácharas propias de los filósofos morales. Más que haber dado las herramientas para una teología, al menos en este punto, el origen del proyecto moderno concibe a los pensadores predecesores como una multitud de escuelas incapaces de apostar por un solo dogma, y, por tanto, por un solo camino de estabilidad política. Los “clásicos” no ofrecieron principios inmovibles.

<sup>635</sup> La siguiente cita de una carta a Scholem, que supondría contener la esencia misma del quehacer filosófico y su confrontación ante el orden teológico-teleológico del mundo, incurre en el mismo problema: “Su justificación en su carta [que me escribió] incluye la aserción de que ‘las implicaciones filosóficas y nihilistas’ de su segundo capítulo probablemente no se me escaparían. Como ve por lo que precede, efectivamente no se me escaparon. Quedé muy impresionado por ellas y confirmé lo que un hombre simple describiría como *apiquorsut* [descreimiento radical]. Con todo, confirma mi diagnóstico sobre usted al usar ‘filosófico’ y ‘nihilista’ como sinónimos: lo que usted llama *nihil*, los

c) Hobbes desde la perspectiva teológico-política

Hemos explorado desde los exteriores del marco interpretativo de Meier hasta los interiores más puntuales de las consecuencias de ese marco en su análisis de Maquiavelo y Strauss. Debe tenerse en cuenta que los estudios de Meier no son solo tematización de uno de los flancos del pensamiento de Strauss, como si pudiera decirse que Meier “se especializa” en el problema teológico-político; por el contrario, exige admitir que este y ningún otro es el centro donde Strauss deja caer todo el peso de su pensamiento e intenciones. Si se reconoce que ese es efectivamente el centro y que su significado es el que le atribuye Meier, la perspectiva de Strauss sobre la Modernidad, sobre la recuperación del horizonte natural, la segunda caverna y el retorno a la filosofía política clásica cambian en su esencia. Y aunque hemos desarrollado una noción sobre el sentido común en tanto anamnesis, un planteamiento que desde el proceder socrático reconoce que sus enseñanzas no son exclusivas en modo alguno del pensamiento antiguo –pues admitiría que el problema de la articulación de lo particular y lo universal, el problema de las ideas y el reconocimiento de lo que está en la superficie de toda experiencia son todos asuntos accesibles a y presentes en el hombre en tanto hombre–, lo cierto es que, si se acepta a fondo la lectura de Meier, tendría que consentirse, por una parte, que debajo de la empresa moderna cuyos objetivos se muestran tan contrarios al pensamiento antiguo se encuentra una intención compartida entre los filósofos. El sentido común, el cual en cierto modo también intentaría ser restaurado por los modernos, no merecería, sin embargo, la atención *filosófica* que nosotros le hemos atribuido desde el inicio de este trabajo.

El esquema de las “tres olas” se ofrecería, por su parte, no tanto como un mapa del obscurecimiento moderno frente al derecho natural antiguo y su reconocimiento

---

*falâsifa* lo llaman *physis*. Punto”, Strauss a Scholem, 22 de noviembre de 1960, GS3, 743. Eso que los *falasifa* llaman *physis*, aquel término de distinción que resulta ser la naturaleza no solo frente a las convenciones humanas sino frente a los *theologoumena*, a aquellas aserciones de autoridad divina sobre un orden cósmico-moral, no pueden evitar la pregunta sobre la naturaleza del orden moral mismo. Cuando se afirma que el “bien” del filósofo está fundado en la *physis*, tendría que admitirse que *physis* y hombre están imbricados en un modo misterioso. Si aquí no hay misterio ni aporía, la tarea filosófica no encontraría modo de distinguirse del estudio científico de la naturaleza, esto es, un estudio que solo es posible cuando la cuestión misma se ha resuelto.

de estándares “universales”,<sup>636</sup> sino como la espuela a examinar las cismáticas intenciones propias de cada *filósofo* que juega ahí un rol. El caso de Maquiavelo ha sido ya expuesto desde múltiples vías y múltiples capas de interpretación. El segundo lugar donde quizás Meier haya puesto más atención se encuentra en el pensamiento de Rousseau y Nietzsche. Como fue antes mencionado, Meier nota la tensión incompatible entre el tratamiento que Strauss le da a Rousseau en *Natural Right and History* y en “On the Intention of Rousseau”, y en el mismo tenor ha desarrollado sus comentarios.

Thomas Hobbes, sin embargo, no ha ocupado ese lugar de preeminencia en sus estudios. Independientemente de las razones que en ello haya, las indicaciones que ha ofrecido Meier en dos sitios revelan que su interpretación corre por la misma línea que hemos expuesto respecto a Maquiavelo. Quisiera atender brevemente a ellas.

En su introducción al tercer tomo de los *Gesammelte Schriften* de Strauss dedicados a Hobbes, Meier sugiere algunos puntos clave. He mencionado ya algunos de estos puntos en notas al pie a lo largo del capítulo sobre Hobbes, pero vale la pena traerlos de nuevo a cuenta. En primer lugar, se debe recordar la relativa accidentalidad con la que Strauss publicó su libro *The Political Philosophy of Hobbes*, y, según relata Meier, el hecho de que este libro no era en modo alguno el objetivo principal de Strauss, sino el resultado de investigaciones adicionales que llevó a cabo en Chatsworth –a saber, aquellos documentos que darían cuenta del “joven Hobbes”–. El proyecto más importante y original era más bien la crítica a la religión de Hobbes, temática presente desde su libro de Spinoza y claramente reconocible en la serie de textos y ensayos que acompañan el tercer tomo de los *Gesammelte Schriften*. Uno ha de recordar también que Strauss se esforzó por enfatizar la desatención general con la que se había abandonado la segunda parte del *Leviatán* dedicada a la religión o el “Kingdom of Darkness” –del mismo modo que se había desatendido el *Tratado* de Spinoza en favor de su *Ética*–. Como veremos ahora, la idea de Strauss que sigue Meier es que tal parte representa el centro de la intención hobbesiana o su base.

Meier habla así de los “excesos filológicos” –frase que emplea el mismo Strauss en una carta– que llevaron a Strauss –o, sugiere Meier, que lo descarriaron (*verleiteten*)– a la publicación que conocemos en el tono de una “historia del

---

<sup>636</sup> Con todo, sería necio reducir la “segunda navegación” que hemos examinado en el primer capítulo a la extracción de “estándares universales”.

desarrollo” del pensamiento de Hobbes (GS3, xiv). Meier deja claro que el libro entero sobre Hobbes tiene el tono típico del “historiador de las ideas” que tan lejos está del resto de su obra.<sup>637</sup> Pero hay una excepción: “la *espectacular* confrontación entre las posiciones filosóficas de Hobbes y de Platón en el último capítulo” (GS3, xiv). Quien esté familiarizado ya con su interpretación sobre *Thoughts on Machiavelli* se dará cuenta rápidamente de que “espectacular” no guarda ningún buen agüero en la interpretación de Meier. La confrontación que Strauss plantea hacia el final de TOM entre Maquiavelo y Platón goza, para Meier, del mismo estatuto, esto es, el de una confrontación espectacular. El que Strauss haya acudido en ambos casos a un recurso muy similar no es coincidencia y tendría que responder, al menos según el marco de Meier, a la “doctrina straussiana” sobre antiguos y modernos.

En cualquier caso, el tono académico y “riguroso” de *La filosofía política de Hobbes* y la manera en la que Strauss pone por delante de la intención del filósofo el interés histórico en el “fundador de la modernidad” es, dice Meier, una de razones del gran éxito de esta obra. En cuanto al “éxito”, habría que decir lo mismo de *Natural Right and History*, una obra que se presta a la esquematización histórica como ninguna otra en la obra straussiana y en la que echaremos un vistazo hacia el final de esta subsección.

Para comprender lo que Strauss trae entre manos más allá de su crítica a Hobbes y el retorno a los antiguos, habrá que recordar dos pasajes. El primero se trata del prólogo a la publicación alemana de 1964 que hemos ya revisado. En su conclusión (GS3, 8), justo antes de volver a exponer el prólogo que ya había escrito para la “edición americana”, Strauss dice subsanar silenciosamente “las carencias del presente escrito” en *Natural Right and History* (V A) y en su crítica del libro de Polin (es decir, su escrito sobre Hobbes en WIPP: “On the Basis of...”). En realidad, Strauss da primacía al segundo de estos escritos: “Solo en la segunda publicación mencionada (*op. cit.*, 176) logré exponer la simple idea directriz de la doctrina de Hobbes sobre el hombre. Por obscuras razones, Hobbes mismo nunca hizo esto. Su famosa claridad se limita a sus conclusiones; sus presuposiciones son envueltas en

---

<sup>637</sup> El propio Strauss reconoce que su libro comparte asuntos de gran importancia filosófica con estériles academicismos. Así lo leemos cuando escribe a Klein una carta con el resumen de su obra y finaliza diciendo: “El resto es más o menos patraña ‘sociológica’, en realidad solo para que luego no me digan que no veo estas cosas”. Strauss a Klein, 13 de octubre de 1934, GS3, 528. Curiosamente, muchos académicos ven esta obra de Strauss como la más, si no es que la única, académicamente valiosa.



la obscuridad. Sin embargo, su obscuridad no es involuntaria en todos los aspectos” (GS3, 8-9).

La idea de que Hobbes es únicamente claro en sus conclusiones, pero no en sus presuposiciones o en el modo en que llega a tales conclusiones es una idea patente en *The Political Philosophy of Hobbes*. Meier (GS3, xx), sin embargo, da dos giros en relación con las últimas líneas de este prólogo. Por una parte, la “famosa claridad” de las conclusiones puede ser una idea que se atribuya al propio Strauss, cuyas conclusiones suelen ser mucho más claras, más espectaculares, evidentes o expuestas, que sus razonamientos intermedios. Por otra parte, la última línea del prólogo es bastante explícita: la obscuridad que caracteriza las presuposiciones de Hobbes “no es involuntaria en todos los sentidos”. En otras palabras: Hobbes ha tenido buenas razones para ser obscuro, ha ejercido su obscuridad con voluntad libre (*unfreiwillig-freiwillig*), esto es, con una *intención*.<sup>638</sup> También hay que reconocer, para hacer justicia en ambos polos, que esta obscuridad no es involuntaria en *todos* los aspectos. Lo cual tendría que significar: hay aspectos donde la obscuridad se debe a no haber dado cuenta de sí mismo a fondo.

El segundo pasaje que debe traerse a cuenta es la introducción misma al libro sobre Hobbes, donde Strauss muestra el centro de su interés, aquel que lo ha traído desde su confrontación con Schmitt hasta su estudio de Hobbes y la “reapertura de la querella”. Vale la pena citarlo *in extenso*:

Hobbes, sin embargo, filosofó en el momento fecundo en que las tradiciones clásica y teológica habían sido sacudidas y la tradición de la ciencia moderna aún no se había desarrollado ni establecido. En ese lapso fue él y sólo él quien formuló la pregunta fundamental por la vida justa del hombre y el ordenamiento justo de la sociedad. Este momento fue decisivo para la era venidera en su conjunto; en él se estableció el fundamento sobre el que descansa enteramente el desarrollo moderno de la filosofía política, y constituye el punto del que debe partir todo intento de

---

<sup>638</sup> El enigmático prólogo americano a PPH adquiere desde esta perspectiva un sentido más definido. Rollandi, *op. cit.*, 150 “resuelve” el enigma mostrando que la reserva de Maquiavelo frente a Hobbes se trata de la escritura exotérica-esotérica. Pero esta solución se queda corta, pues la “originalidad” de Maquiavelo se trataría entonces de su vinculación más profunda a la tradición de la filosofía clásica; su originalidad consistiría en su tradicionalidad, lo cual nos devuelve al centro del problema de TOM. Los “sacrificios” para que “nuestras mentes puedan ser libres” son interpretados por Rollandi, de nuevo, como el estrechamiento de la mirada necesario en la filosofía política. Sin embargo, si es cierto lo que aquí proponemos como la lectura de Hobbes desde las mismas premisas con las que Meier lee a Strauss-Machiavelli, la supuesta diferenciación entre Hobbes y el florentino se tambalea. *Vid.*, 256.

comprensión exhaustiva del pensamiento moderno. Este fundamento nunca ha sido tan visible como entonces. La estructura que Hobbes, llevado por la inspiración de aquel momento, comenzó a construir ocultó el fundamento mientras la estructura se mantuvo, es decir, mientras se creyó en su estabilidad. (PPH, 5 [26])

Se trata pues del horizonte no liberal en el que el liberalismo pudo haberse establecido, según el marco de la discusión con Schmitt. Hobbes aquí aparece, en primer lugar, *filosofando*; en segundo lugar, aparece filosofando sobre la vida justa y el ordenamiento justo; por último, la estructura que Hobbes erigió aparece ocultando el fundamento o la base de tal estructura. A ojos de Meier, estas palabras no expresan de antemano un juicio sobre el obscurecimiento de la filosofía a causa de ofuscación por parte de Hobbes; el obscurecimiento se ha dado por las estructuras que se erigieron en un momento donde las tradiciones pre-modernas (tanto la filosófica como la teológica) habían sido ya sacudidas, por no decir, también, obscurecidas. La “empresa” de Strauss, que puede imaginarse como *Destruktion* o como arqueología, es buscar los orígenes del rompimiento frente a toda petrificación de la tradición; Meier añade con énfasis: *de toda tradición* (GS3, xvii). En otras palabras, la petrificación o sedimentación de las intenciones vigentes en toda ruptura (no solo en términos históricos, sino incluso en términos de *periagogé* filosófica), es propia de toda tradición y no únicamente de aquella fundada por los modernos.

¿Significa todo esto que a ojos de Meier la crítica de Strauss a Hobbes, al igual que en Maquiavelo, termina por desvanecerse en lo más importante? Entre muchas otras, las críticas filosóficamente más fundamentales que establece Strauss, según las analizamos, fueron las siguientes: 1) el carácter no radical de Hobbes frente a la tradición en tanto incapaz de dar una respuesta propia al porqué de la ciencia política; 2) su asunción de que la tradición ya ha contestado a las preguntas fundamentales como “¿qué es la virtud y si es enseñable?”, “¿qué es el buen orden político?”, “¿cuál es el fin del orden político?”; 3) su asunción, por tanto, de la enseñabilidad de su doctrina, de la paz como fin único de la vida social y los principios pasionales fundamentales para lograr tal fin; 4) y, por último, su negación dogmática a orientarse por el discurso, por las valoraciones naturales e ignorar que la problematicidad del discurso ordinario conlleva la imposibilidad, filosófica, de enseñar algo nuevo e inédito. Meier refiere todas estas críticas al problema último que presenta y oculta al mismo tiempo Strauss: cuál es la *base* del pensamiento de

Hobbes. El fundamento o la base desde la cual Hobbes erigió la estructura moderna impidió que esta base fuera visible sino hasta que la estabilidad del edificio mismo dejara de darse por supuesta. Meier, sin embargo, enfatiza que el propio Strauss dice no haber dado cuenta de esta base hacia al final de su libro: “El fundamento tiene que ser otra concepción de la naturaleza. La elaboración de su concepción de la naturaleza, que se relaciona con su naturalismo pero de ningún modo es idéntica a él, es la tarea más urgente para un análisis exacto de la filosofía política de Hobbes” (PPH, [228]).

Nosotros mismos apuntamos a este problema hacia el final del tratamiento de Hobbes. Recordábamos, sin embargo, que la base supondría encontrarse en la actitud moral, en su “perspectiva fundamental de la vida humana”, y que esta visión, reuniendo los elementos que arriba enumeramos, sería dogmática. Desde la lectura de Meier este proceder es, con todo, insuficiente. La “base” de Hobbes no es iluminada por completo por su visión de la vida humana; la base tiene que reenviarnos al título mismo de la obra y al ensayo sobre Polin. Aún más, la base del pensamiento de Hobbes solo podría iluminarse si atendemos al “puente” que *La filosofía política de Hobbes* pretendería ser hacia *Die Religionskritik des Hobbes*. En esta obra incompleta el juicio sobre el fundamento de Hobbes se iluminaría en cuanto a su condición histórica e intención filosófica. Me permito de nuevo citar en su extensión todo el pasaje al que Meier llama la atención:

Si el orden y la paz podrían finalmente emerger, lo que se requería, eso parecía, era una política basada únicamente en la autosuficiente reflexión del hombre. Una política tal había sido elaborada por la filosofía clásica. Pero la política filosófica que descansaba en los fundamentos concebidos por Sócrates no solo no se había negado a una asociación con la teología,<sup>639</sup> sino que tampoco había sido capaz de rechazarla; en cualquier caso, brindó a la política teológica de algunas de sus más peligrosas armas. Por lo tanto, se requería una nueva política que no solo fuera meramente independiente de la teología, sino que también hiciera imposible toda recaída en la política teológica para todo tiempo futuro. [...] La crítica a la revelación no es solo un mero suplemento subsecuente, aunque necesario, para la política hobbesiana, sino su presuposición; en efecto, la presuposición de la filosofía de Hobbes en general. (GS3, 272)

---

<sup>639</sup> Piénsese, por ejemplo, en el modo (sea o no exotérico) en que Sócrates identifica en la *Apología* de Platón su actividad con la de un mandamiento divino (tanto el del dios de Delfos como el de su *daimon*). Cfr. la interpretación de Bruell, *On the Socratic Education*.

Tales consideraciones nos reenvían precisamente al mismo suelo desde el cual Meier ha defendido la renovación filosófica de Maquiavelo. La base del pensamiento hobbesiano, al igual que del maquiavélico, es su ateísmo, por una parte, y su defensa de la filosofía frente a los poderes teológicos-políticos, por otra. En pocas palabras, queda aquí supuesto que el desarrollo que Meier ha realizado en torno a Maquiavelo encontraría aquí el mismo impulso para defender a Hobbes en tanto filósofo. Por dar un ejemplo, Meier tan solo deja sugerida la importancia que tendría la “política exterior” para el pensamiento moderno en este sentido, un descubrimiento que Strauss afinaría cuando, después de Hobbes, viró su estudio hacia los pensadores islámicos, notando que daban una preeminencia inédita al problema de la guerra y el coraje. La lectura atenta de la filosofía política árabe daría las luces necesarias para comprender las intenciones de filósofos como Maquiavelo o Hobbes en torno a las relaciones que una comunidad política mantiene con poderes extranjeros. Así, precisamente en los párrafos que anteceden a la confrontación entre Hobbes y Platón en el marco de la valoración del sentido común, dice Strauss:

En este ejemplo Platón muestra con claridad que el buen estadista legisla con el ojo puesto en la paz, en la buena constitución interior del Estado, y no con el ojo puesto en la guerra, es decir, la afirmación del Estado frente a las condiciones externas. Precisamente con este ejemplo uno llega hasta la razón última que llevó a Hobbes al presupuesto de la primacía de la política exterior, en oposición a la primacía de la política interna de la filosofía política clásica. A diferencia de Platón y de Aristóteles, Hobbes afirma que la recuperación de la salud debe ser preferida a su serena posesión. No sería un sólido pensador, y como tal admirado, si no hubiese afirmado también que “en cuanto a las repúblicas muy pequeñas” –y los Estados perfectos de Platón y Aristóteles son “repúblicas muy pequeñas”– “no hay sabiduría humana” – por tanto, no hay en particular sabiduría de los reyes filósofos– “que pueda conservarlas más allá de lo que dura la envidia de sus vecinos poderosos”. Mientras que para Platón y Aristóteles, de acuerdo con el interés primario que le conceden a la política interna, la cuestión del número de habitantes del Estado perfecto, es decir, los límites puestos al Estado por su necesidad interna, es de importancia decisiva, Hobbes pasa por alto esta cuestión con las siguientes palabras: “la multitud suficiente a la que podemos confiarnos para nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tememos”. (PPH, [219])

El problema de la “política exterior” debe leerse desde esta perspectiva en clave también teológico-política: el “enemigo extranjero” es la religión revelada, el Reino

de la Obscuridad contra el cual no tuvieron que enfrentarse los filósofos clásicos y por cuya ausencia la filosofía política podía concentrarse en mantener la salud interna, dar preeminencia a las condiciones particulares de un régimen sin necesidad de llevar su discusión a dimensiones universalistas como lo terminó haciendo la Modernidad y como, según revela Strauss en la cita con la que continúa este pasaje, lo habría expresado el propio Kant: la constitución civil perfecta está en completa dependencia de las relaciones que un Estado mantiene con otro.<sup>640</sup> Al igual que el ejemplo de la política exterior o las relaciones internacionales, parece apostar Meier, cada elemento de la retórica y estrategia hobbesiana tendría que entenderse de este modo, incluyendo su *alianza* –mas no rendición inconsciente– con la ciencia natural moderna, su fundamentación irrefutable del Estado en principios pasionales y su vehemente esfuerzo por encontrar, como admira Schmitt, el núcleo de la soberanía –una soberanía evidentemente humana que, por tanto, expulsa todo poder sobrehumano.

El segundo sitio donde Meier se esfuerza en mostrar estas premisas es en su ensayo sobre *Natural Right and History* titulado “Philosophie und Geschichte” (en GS4). La empresa en este caso es mucho más amplia, pues su interés es mostrar el enfoque particular de uno de los libros más famosos de Strauss en el cual se suele buscar su “doctrina”. Puesto que *Derecho natural e historia* es claramente un libro que contiene una narración histórica –a muy grandes rasgos: cómo el derecho natural clásico devino obscurecido, y junto con él la filosofía, en la historia del proceso moderno–, Meier se encarga, paso a paso, de mostrar cada uno de los pliegues donde Strauss presenta la “aportación” del filósofo y no su intención, y aquellos donde precisamente sugiere que la verdadera intención del filósofo está más allá de lo que su libro trata abiertamente. Hobbes representa por tanto uno de estos “momentos”, tanto en la discusión de Strauss al interior de NRH como de Meier en su análisis, donde la “querella entre antiguos y modernos” se expresa con mayor vehemencia y donde Meier juzga pertinente hacer una serie de aclaraciones muy parecidas a las que ya hemos visto. Con todo, vale la pena hacer énfasis en algunas señalizaciones.

---

<sup>640</sup> La referencia es a Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia* (Ciudad de México: FCE, 2012). “Ninguno de los ‘clásicos’ se vio en la necesidad de defender la legitimidad de la autoridad política frente a un poder extranjero que invocaba la soberana autoridad de Dios y que, como único representante beatificador, hacía sus exigencias tanto a gobernantes como gobernados en nombre de la Verdad Única. Los antiguos, por tanto, no estaban preocupados como los modernos por la primacía de la política exterior”, Meier, “Philosophie und Geschichte”, 428.

La primera de ellas se refiere al final del capítulo “Derecho natural clásico”, sección que ha emergido ya en el curso de este trabajo. Como se recordará, Strauss sugiere algunos puntos sobre la modificación decisiva que introdujo Tomás de Aquino a la comprensión del derecho natural clásico, dándole una universalidad considerada por los antiguos como imposible e indeseable. Este es el marco sobre el que se desata la polémica entre el caso extraordinario visto por Aristóteles y Maquiavelo que hemos subrayado en distintas secciones. Ahora vale la pena resaltar, siguiendo a Meier, la manera en la que Strauss expone abiertamente que “la ley natural moderna es, en parte, una reacción a esta reabsorción de la ley natural por la teología. Los esfuerzos modernos estuvieron, en parte, basados en la premisa, *que habría sido aceptada por los clásicos*, de que los principios morales tienen mayor evidencia que las enseñanzas de la teología natural, y que, por tanto, la ley natural o el derecho natural debían ser mantenidos en independencia a la teología y sus controversias” (NRH, 164 [205], las cursivas son mías). A este punto Strauss suma un segundo de no menor importancia: los esfuerzos modernos por recuperar las habilidades del estadista en el marco común de la vida política férreamente limitados por la teología.

Meier ve en estos pasajes no tanto una licencia otorgada a los modernos sobre sus maneras de regresar a la filosofía clásica como una llamada de atención al “en parte”. “En parte”, la doctrina moderna es una reacción al poder bíblico; “en parte”, sus esfuerzos se concentran en reestablecer nociones que les eran claras a los clásicos. Estos puntos de convergencia, apunta Meier, son marginales o incluso secundarios cuando uno pone atención al problema y la verdad que une a los filósofos en tanto filósofos, ya sean clásicos o modernos (GS4, 420). Aquí Meier no explicita como en su comentario a Maquiavelo cuál es tal verdad, pero podemos asumir que se trata del bien de la vida filosófica frente a todo orden moral-cósmico que exija obediencia.

Poco más adelante, Meier no solo establece una relación entre Sócrates y Hobbes del mismo modo que lo hizo con Maquiavelo, sino que vuelve a insistir en las razones que los fundadores modernos habrían tenido para romper con la “Gran Tradición”, y, aún más, sugiere que la alianza de Hobbes con la ciencia moderna podría ser entendida en realidad como una distracción estratégica de su tarea fundamental: “lo que desde la perspectiva de la Gran Tradición es visto como una intromisión de la ciencia natural, puede resultar, si se examina más de cerca, una acción paralela o una obra de la filosofía que responde a una intrusión de otro tipo.

En una palabra, Hobbes puede tener razones políticas para oponerse a la tradición, de las cuales [nos] distrae su llamado a la ciencia natural” (GS4, 422).

Si una de las críticas más incisivas de Strauss al pensamiento hobbesiano es la fundación de una actitud de enseñoramiento ante la naturaleza y el “orden”, Meier también tiene un modo aquí de voltear el argumento: el juicio referente a que Hobbes elimina todo deber absoluto en pos del *derecho* del hombre, de su autoconservación y su libertad, ha de indicarnos la intención filosófica ahí encubierta. Meier pide referirnos al ensayo “The Law of Reason in the ‘Kuzari’” (en PAW), un escrito donde Strauss tematizaría la desligazón del filósofo ante toda norma moral, o, mejor dicho, su superioridad trans-moral que le permite elegir entre distintas programáticas morales sin comprometerse, filosóficamente, en lo más interior de su ser, con ninguna de ellas. Meier ve en la revolucionaria y “ofuscada” vuelta que da Hobbes a todo deber en favor del derecho una llamada precisamente a la libertad del filósofo. De ahí que la emparente, finalmente, a la *libertas philosophandi* de Spinoza:

Cuando advoca por la diferenciación entre confesión externa y creencia interna, defiende al mismo tiempo la libertad de pensamiento, y cuando aboga, como Strauss enfatiza, a diferencia de Aristóteles, por el derecho del *individual as such*, intenta asegurar la *libertas philosophandi* mediante una reorganización comprehensiva, la cual su tratado teológico-político promociona no más que el de Spinoza. El interés conjunto de los filósofos, que se expresa en el centro del capítulo IV [de NRH], conecta a los filósofos *en tanto filósofos*, los modernos no menos que los antiguos. Quien quiera hablar de lo que es común a los filósofos *en tanto modernos* no puede guardar silencio sobre el Cristianismo. (GS4, 428)

Encontrándonos en un lugar idéntico al que afrontamos en la interpretación de Meier sobre Maquiavelo, es natural cuestionarse cómo conciliar esta visión sobre Hobbes con las críticas más vehementes que Strauss desarrolló en multitud de escritos: su “omisión” de la pregunta por la virtud, su falta de radicalidad en el enfrentamiento a la tradición, su iconoclastia y dogmatismo frente a las preguntas fundamentales de la deseabilidad de una ciencia política, etc. Meier se vale de las mismas preguntas retóricas que utilizó en su defensa de Machiavelli, las cuales, como se recordará, ponían en tela de juicio que un *filósofo* como Maquiavelo, cuyo pensamiento no encontraba ningún bien más alto que no fuera el conocimiento, cuya posición ante la fortuna y la necesidad no era otra sino la de sobriedad, combinada

con seriedad y ligereza, ante toda esperanza, toda certeza y todo terror, si un filósofo tal, en fin, podría haber caído en el fanatismo de la propaganda sobre la unión entre poder político y filosofía o haber considerado la gloria, sujeta por necesidad al aplauso del vulgo o de sabios, pero sujeta a fortuna al cabo, como el único bien asequible para aquellos que aman pensar. Así pues, en un tono parecido, Meier ahora cuestiona:

¿Qué se debe decir de un fundador que deja que la posibilidad o necesidad de la fundación sea dictada por la tradición? ¿Y qué se debe decir de un filósofo que a todas luces no aborda la justificación de la filosofía, la justificación de su modo de vida, que no la brinda por sí mismo ni la provee desde sus propias fuerzas, sino que la adopta, la presupone, la deja en manos de *la confianza*? ¿Es pensable que Strauss se confrontara intensivamente con un autor así durante décadas? (GS4, 422)

Los dos sitios donde Meier trata brevemente el problema de Hobbes (y que atienden *La filosofía política de Hobbes* y *Derecho natural e historia*, respectivamente) terminan por indicarnos que el lugar donde Strauss se ocupa realmente del problema sobre la “base” o “fundamento” de la filosofía de Hobbes –y no en cambio de Hobbes como “figura histórica”– es su ensayo integrado en *What is Political Philosophy?* Esto no es sino el seguimiento de la indicación que el propio Strauss da en su prólogo alemán: “Solo en la segunda publicación mencionada (*op. cit.*, nota de la p. 176) logré exponer la simple idea directriz de la doctrina de Hobbes sobre el hombre” (GS3, 8). Estamos obligados a echar un vistazo por última vez al ensayo “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy”.

El problema que enmarca esta nota al pie es fundamental, pues, aunque no es tematizado por Strauss en las profundidades teóricas a las que naturalmente conduciría, es el motor de su investigación en *La filosofía política de Hobbes* y, hasta cierto punto, en todo enfrentamiento al problema sobre la preeminencia de la ciencia natural en el sistema político hobbesiano. Se trata de la comprensión que Hobbes tiene sobre la naturaleza del todo y la naturaleza humana frente o al interior de la naturaleza del todo. En otras palabras, se trata de la difícil conceptualización de los asuntos naturales y los asuntos humanos.

Strauss se propone resumir algunas de las tesis de Raymond Polin en calidad de pos-introducción a su escrito. Ese resumen, con cuyas premisas Strauss parece coincidir excepto cuando indica lo contrario, consiste en lo siguiente (WIPP, 174



[235]). El problema que Polin plantea es la modificación hobbesiana de la definición del hombre como “animal racional” (tema, por cierto, del que irá la nota en cuestión). En lugar del animal racional, el hombre es el animal que inventa el discurso (*speech, logos*). El razonamiento, en cambio, sucede al discurso o lenguaje. Puesto que el lenguaje es un invento del hombre, y el lenguaje es lo que caracteriza particularmente al hombre, Hobbes se posicionaría como un humanista. Sin embargo, este axioma le impide dar cuenta de la realidad, pues las definiciones de las que parte el discurso, que a su vez provienen del “nombre”, son en principio arbitrarias. Ante esta aporía, el razonamiento de Hobbes se mueve en dos polos, lo que podría llamarse fenomenalismo, anticipando a Kant (tenemos conocimiento de los movimientos causados en nuestra percepción, mas no de la realidad misma), y lo que podría llamarse mecanicismo (en “vago” recuerdo de Spinoza, para quien la secuencia y conexión de ideas coincide con la secuencia y conexión de realidades). Los otros “adelantos” de Hobbes están fundados en concebir lo propiamente humano como algo artificial, de manera que lo presente y futuro tiene preeminencia frente a lo pasado; de manera, también, que el individuo “natural” y la sociedad encuentran reconciliación en la artificialidad del Leviatán (anticipación a Locke), y de manera que toda virtud es virtud según el Estado, es decir, el Estado satisface plenamente las condiciones de posibilidad y necesidad del individuo (anticipación a Hegel). La base de este planteamiento es la ruptura con la ley natural que caracteriza al pensamiento del que Hobbes se separa con radicalidad: la ley natural asume una naturaleza humana que no es creada por el hombre, transformada ni dada por él mismo.

Como se planteó al inicio de nuestra discusión en torno a Hobbes, la cuestión fundamental aquí es la noción que el de Malmesbury sostiene respecto a la continuidad o discontinuidad entre naturaleza y ser humano. En principio, como reconoce Polin según el resumen de Strauss, nos enfrentamos a una radical ruptura o discontinuidad entre ambas esferas.<sup>641</sup> El término “ley”, por ejemplo, no tiene ningún uso fuera del mundo humano. Toda ley es ley creada por el hombre. Sin embargo, esta comprensión se opone al corporalismo hobbesiano, según el cual todo lo que hay es cuerpo. El cuerpo del mundo humano sería así un cuerpo dentro de

---

<sup>641</sup> La introducción misma de Polin abre ya con este problema: “La *unidad interna* de la filosofía de Hobbes no está exenta de problemas. El desorden de la publicación de sus obras y su negativa a explicar los grandes principios metafísicos de su pensamiento son las dos causas”, *op. cit.*, ix, las cursivas son mías.

otro cuerpo que es la naturaleza. Si acaso hay posibilidad de distinguir, solo podríamos decir que hay cuerpos naturales y cuerpos políticos. Todo cuerpo, por su parte, es un cuerpo generado. El lazo entre ambos tipos de cuerpos puede llamarse movimiento, generación o “mecanismo”. Sin embargo, la relación entre el mecanismo natural y social no es simétrica. “El hombre pertenece al mecanismo natural y sin embargo escapa de él. El hombre hobbesiano, a través de su naturaleza, se rebela exitosamente contra la naturaleza”.<sup>642</sup> El único enlace que hay entre ambos mecanismos es el discurso o lenguaje, y, dice Polin, este es “dado” por la naturaleza,<sup>643</sup> pues es un poder “natural” con el cual se entra al mundo de lo no natural, y, sobre todo, porque no es generado. Más que lazo, habríamos de decir que en esta oposición el discurso se muestra como un hueco, un espacio vacío entre la continuidad corporal.

Con todo, tanto el mecanismo humano caracterizado por acciones como el mecanismo natural caracterizado por movimientos comparten el ser determinados por causas. Esto haría concluir que el mecanismo social es una prolongación del natural sin ninguna ruptura de por medio. El mecanismo social sería un mecanismo dentro de otro mecanismo posibilitado por un poder natural cuyas consecuencias no son ya naturales. Y sin embargo, aunque estas consecuencias no parezcan ya naturales, lo son en su impulso original: “una parte de la naturaleza se rebela *por necesidad natural* contra todas las otras partes de la naturaleza” (WIPP, 176 [238], las cursivas son mías). He ahí el punto nodal: parece que, desde la reconstrucción del argumento de Polin, habría una especie de puente uniendo la brecha: la naturaleza misma “da” el “poder” del lenguaje y, por tanto, puede acaso reclamar un poder con ese “regalo”, es decir, puede reclamar un orden.

Strauss toma ahora la palabra para dudar de que tal perspectiva sea atribuible a Hobbes. Cuestiona este terreno medio que Polin ha otorgado al sistema hobbesiano donde “el hombre es el único ser terrestre que es capaz de pensar en el futuro o en pensar teleológicamente” (WIPP, 176 [238]). La distinción entre el mundo natural y

---

<sup>642</sup> WIPP, 175 [237]. Strauss pide confrontar a Polin, *op. cit.*, xviii, 7, 9, 99.

<sup>643</sup> “El pensamiento del tiempo por venir abre el campo necesario para el cálculo y la acción teleológica del hombre hobbesiano. / Estos son los dos dones naturales del hombre. Esto es, como dice el *Leviatán*: ‘el hombre como materia’, la naturaleza del hombre en cuanto dada –y dada por la naturaleza–, es decir, el hombre dotado del poder de hablar, de inventar nombres arbitrariamente, y de la facultad de pensar en el futuro. Estas dos facultades se combinan para hacer del hombre el ser vivo capaz de liberarse de lo dado y del presente”, *ibid.*, 9, las cursivas son mías.

el mundo humano, ambos efectivamente enlazados de la manera descrita, se sostiene; sin embargo, lo cierto es que Hobbes “tiende a concebir”, dice Strauss, esta diferencia “como una mera diferencia de grado”. Strauss inserta aquí la nota al pie que ha pedido, muchos años después, consultar a su lector del prólogo alemán; volveré a ella en un momento. Strauss recrimina a Polin haber ido más allá de Hobbes en la atribución que hace del lenguaje como un “regalo”. Pero inmediatamente matiza su reclamo, pues el problema no es ir más allá de Hobbes, sino no reconocer por qué hay que ir más allá de él. “No intenta ascender a las razones por las que Hobbes vacila; falla así en dejar al descubierto la dificultad fundamental con la que Hobbes lidió *sin éxito*” (WIPP, 177 [240], las cursivas son mías). En otras ocasiones, dice Strauss, Polin prefiere preservar la “ambigüedad fundamental” de Hobbes, a saber, si hay o no una discontinuidad entre el mundo humano y el natural. Estos comentarios le permiten a Strauss, a partir de este punto, adentrarse en su ensayo.

Pero, curiosamente, parece que antes siquiera de iniciar ha dado ya respuesta al problema al que se enfrentó Polin y al que se enfrenta todo lector serio de Hobbes. Pues esta cuestión es precisamente la “base” de la visión de Hobbes sobre el hombre y la naturaleza. Si Strauss afirma en su prólogo alemán que en esta nota logró dar cuenta de aquella “simple idea directriz” (GS3, 8), debemos confrontarla con aguda atención. Recordemos, primero, el lugar preciso en el que se encuentra: “Hobbes tiende a concebir la diferencia entre la naturaleza de los seres humanos y de los brutos como una mera diferencia de grado” (WIPP, 176 [238]). Strauss sigue la diferenciación entre “brutos” y “seres humanos” que hace el propio Hobbes (*Lev.* 3), la cual puede resultar harto extraña: ¿por qué no hablar más bien de la naturaleza del hombre y *el resto* de la naturaleza? Hobbes parece ver claramente el problema al hallar que la distinción entre entes naturales “animados” e “inanimados” es relativamente clara; pero, puesto que “*no puede*” valerse del “alma” aristotélica ni ciertamente de la “razón” como tal, la diferencia entre el *logos* humano y el “*logos*” de las bestias permanece en una intermitente ambigüedad.<sup>644</sup>

La nota (WIPP, 176, nota 2 [238]) pide confrontar primero los capítulos 3, 4 y 12 (inicio) del *Leviatán*. En estos se halla la esencia del problema, como Strauss está a punto de indicar. Pero inmediatamente a esta referencia Strauss pide confrontar

---

<sup>644</sup> “Para él [Hobbes], la razón no tiene significación ontológica; no es ni un principio de existencia ni una facultad metafísica. No hay razón recta constituida y dada en la naturaleza”, Polin, *op. cit.*, xi.

también lo que podríamos llamar la consecuencia del carácter ambiguo de la esencia del problema, o, quizás, la otra mitad del problema esencial. La referencia es a *De cive*, cap. 1, §2 y cap. 5, §5. Junto con las referencias que da al final de la nota (*Lev.* 3 (15), 5 (27, 29), 6 (33-6), 11 (64); *De homine* X, 3),<sup>645</sup> advertimos que el lector debe tomar todos estos pasajes, ponerlos sobre la mesa y unir cuidadosamente los puntos; de otra manera la nota de Strauss permanecerá tan oscura como la ambigüedad propia de Hobbes. Me limitaré aquí a las siguientes observaciones.

La segunda mitad del problema (*De cive*, cap. 1, §2 y cap. 5, §5) apunta, dice Strauss, a la ambivalencia de la vanidad como pasión “natural” y como pasión exclusiva del hombre sin raíces en lo natural. En *De cive*, cap. 1, §2, el interés de Hobbes se centra en desmentir la sociabilidad natural, producto de “un error que proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana”. La sociabilidad humana no ocurre por naturaleza o por esencia, sino por accidente. La primera razón a la que alude Hobbes es el “amor” entre hombres. Es fácil ver que su vista no está puesta tanto en Aristóteles como en la doctrina cristiana: va contra la naturaleza propia de los hombres amar al prójimo. La asociación –algunos de estos argumentos han sido ya revisados– ocurre o por gloria o por conveniencia; en ambos casos, por amor propio. Son estos mismos principios los que impulsan las creencias religiosas: “Si uno relata un hecho prodigioso, los demás te hablarán de milagros, si han tenido experiencia de ellos; y si no, se los inventarán”. Y la base de estas premisas: “estas son las verdaderas delicias de estar en sociedad, a la cual somos llevados *por naturaleza*, esto es, *por esas pasiones que se dan en todas las criaturas*” (las cursivas son mías). Sin embargo, en la misma obra, *De cive*, cap. 5, §5, Hobbes remite directamente contra Aristóteles y los paralelismos que traza entre la asociación humana y la asociación de animales según fines propios a cada naturaleza; dice Hobbes: “pero entre los hombres el caso es diferente. Pues, en primer lugar, entre ellos hay competencia por adquirir honor y preferencia; entre las bestias no hay nada de eso”. Los cinco puntos que describe Hobbes están gobernados por el mismo principio. De ello deduce que el acuerdo civil del hombre no es natural, sino artificial; en otras palabras, eso que resuelve aquella brecha de la naturaleza del hombre frente a la naturaleza animal no es la propia naturaleza, sino el constructo humano. La ambivalencia entre la “naturaleza natural” del hombre y su naturaleza humana queda al descubierto.

---

<sup>645</sup> Los números al interior de cada paréntesis se refieren a la paginación de Oakeshott.

Después de habernos referido a estos pasajes, Strauss da propiamente su interpretación de la esencia del problema. Cito ahora poco más de la mitad de esta nota al pie:

Según Hobbes, la única peculiaridad de la mente humana que precede a la invención del discurso, es decir, la única peculiaridad natural de la mente humana, es la facultad de considerar fenómenos como causas de efectos posibles, en contraposición a la facultad de buscar las causas o los medios que producen “un efecto imaginado”, siendo esta última la facultad “común al hombre y a la bestia”: no el pensar “teleológico” sino el pensar “causal” es peculiar del hombre. La razón por la que Hobbes transformó la definición tradicional del hombre como animal racional por la definición del hombre como animal que puede “inquirir consecuencias” y por lo tanto que es capaz de ciencia, esto es, “conocimiento de consecuencias”, es que la definición tradicional implica que el hombre es por naturaleza un animal social, y Hobbes debe rechazar esta implicación (*De cive*, I, 2). En consecuencia, la relación entre la peculiaridad natural del hombre y el discurso se vuelve oscura.

Para nuestra desilusión, la nota de Strauss no goza de claridad ni autoevidencia. De hecho, no hace sino plantear con más obscuridad algo que Hobbes presenta con relativa claridad. De ahí que sea de suma importancia remitirnos a los pasajes referidos al inicio de la nota. Es por lo demás muy interesante que los pasajes donde Strauss encuentra este “núcleo” no son los propiamente políticos, sino los que suelen abordarse desde la perspectiva de la “metafísica” tradicional contra la doctrina física de Hobbes, es decir, el inicio finamente hilado del *Leviatán* y sus razonamientos dignos de un positivista lógico.

El capítulo 2 del *Leviatán* define a la imaginación en distintos pasos. El primero de ellos es el movimiento de un cuerpo que permanece en las partes internas de un hombre. Cuando vemos algo y cerramos los ojos, por ejemplo, una *imagen* del cuerpo visto queda en nosotros. La imaginación es la imagen hecha por el ver. Hobbes alude al latín *imaginatio* así como al griego φαντασία, apariencia, términos ambos que Hobbes puede utilizar en inglés: *imagination* y *fancy*. En un segundo momento, la imaginación queda definida como *decaying sense*, la cual debe distinguirse de la memoria, que es sentido ya decaído. La imaginación, en pocas palabras, es el sentido que va perdiéndose mientras la sensación pasa. Hobbes lleva este razonamiento por un largo camino cuyo tema central, podríamos afirmar, es el *autoengaño*. A partir de nuestras percepciones y de la imagen que nos hacemos de ellas podemos caer en mil

engaños, el mayor de ellos, quizás, las “apariciones o visiones”, de cuya dificultad de distinguir frente a la visión y el sentido “emergió la gran parte de la religión de los Gentiles”. Hobbes llega al clímax de un argumento teológico-político que parecería completamente desconectado de sus pretensiones “científicas” del arranque del *Leviatán*:

Sin embargo, no hay duda de que Dios puede hacer *apariciones innaturales*; pero el que lo haga tan seguido que ello justifique el que los hombres tengan más miedo de esas cosas que de que se interrumpa o altere el curso de la naturaleza, no es punto de la fe cristiana. [...] Si este miedo supersticioso ante espíritus fuera removido, y con él, presagios de sueños, falsas profecías y muchas cosas que las que dependen aquellas personas ambiciosas y artificiosas que abusan de las personas simples, los hombres estarían mucho mejor dispuestos de lo que están a la *obediencia civil*. / Y este ha de ser el trabajo de las escuelas.<sup>646</sup> (las cursivas son mías)

Después de estos pasajes, Hobbes asimila la imaginación al entendimiento, que no es lo mismo que razón. La razón, según el capítulo 5, es cálculo de consecuencias de nombres generales. Esto es, la razón presupone nombres, y los nombres presuponen lenguaje (*speech*). El entendimiento en cambio está en un nivel pre-lingüístico-razional que se explica por medio de imágenes. Estas finas distinciones, sin embargo, no son delimitadas por Hobbes con la consistencia de un positivista lógico. La imaginación se combina con signos voluntarios y palabras, y el uso de la imaginación en tanto entendimiento es común a hombres y bestias (los perros contestan a la llamada del amo). “El entendimiento que es peculiar al hombre es el entendimiento no solo de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos” (*Lev.*, 5).

La distinción que hace aquí Hobbes entre el entendimiento peculiar al hombre y el entendimiento animal mantiene aquel hueco fundamental. El entendimiento humano se caracteriza por atender sus concepciones y pensamientos. Concepciones y pensamientos no son otra cosa que razón y la razón no es otra cosa que cálculo de nombres. Los nombres y el discurso son lo que propiamente distingue al hombre. Y sin embargo, el discurso no es tanto una disposición natural del hombre como un

---

<sup>646</sup> Hobbes, *Lev.*, 2. Las cursivas son mías. Cfr. de nuevo la apología que hace Meier del “desengaño” al cual nos somete Maquiavelo, *Politische Philosophie*, 138. Cfr. también, en torno a Lucrecio, Strauss, LAM, 115-8, argumentos que concluyen del siguiente modo: “Uno está tentado a decir que no solo el miedo sino también el amor da surgimiento a visiones de seres sobrehumanos, de seres de belleza y esplendor sobrehumana; pero es sabio resistir tales tentaciones”.

“invento”, un poner etiquetas a las cosas que amplían los poderes de la memoria. La memoria es una facultad que comparten animales y hombres, pues es únicamente el poder que sigue a la imaginación, esto es, retener la imagen de la sensación. En pleno paralelismo con la cuestión de la vanidad, el paso que Hobbes da entre bestias y hombres, ya sea que ese paso represente una continuidad o una ruptura, no es convincente. Pero lo que es claro, por la estructura misma del análisis, es que el “lenguaje” humano es lo propiamente característico del hombre. Puesto que el nacimiento del lenguaje y las facultades que presuponen la existencia del discurso no son explicadas con suficiencia por Hobbes, la diferencia fundamental tendría que buscarse en lo pre-discursivo. Así debemos entender las primeras líneas de la nota de Strauss: “la única peculiaridad de la *mente humana* que precede a la invención del discurso, es decir, la única peculiaridad natural de la *mente humana*...”. Nótese, además, que no se habla aquí de alma, sino de mente. Solo en el plano de las facultades mentales podría darse cuenta, al menos para Hobbes, de la distinción entre el ser humano y el resto de la naturaleza (y por tanto dar cuenta de las *cosas humanas*: de la política, la moral y la propia filosofía).

La definición del capítulo 2 resulta insuficiente y solo se satisface en el capítulo 3 dedicado a las “consecuencias”: “Of the Consequences or Train of Imaginations”, esto es, el “discurso mental”. Este capítulo, que suele leerse en consonancia con la teoría de la asociación lockeana, lleva consigo –parece advertir Strauss– una profundidad maravillosa. Hobbes distingue dos tipos de “trenes de imaginación”, unos van sin guía y otros con regulación y diseño. Los que van sin guía pueden entenderse como asociaciones dispersas “en los cuales no hay un *pensamiento apasionado* que gobierne y dirija” a los pensamientos que vienen unos después de otros. Estos, añade Hobbes, “son comúnmente los pensamientos de los hombres, que no solo carecen de compañía, sino que además carecen de cuidado por nada”. El segundo tipo de discurso mental se refiere a aquel “que es *regulado* por algún deseo o diseño”. A primera vista, Hobbes plantea aquí que el discurso mental regulado está espolcado por una fuerte impresión (deseo o miedo) que nos hace pensar en medios que han producido algo semejante a lo que aspiramos. En pocas palabras, hemos visto que el “medio A” produce “B”, y pensamos en “el pensamiento de medios para ese medio”. El pasaje al que se refiere Strauss es el siguiente:

El tren de pensamientos regulados es de dos clases; una, cuando de un efecto imaginado buscamos las causas, o medios que lo producen: y esto es común al

hombre y a la bestia. La otra es que, cuando imaginamos cualquier cosa, buscamos todos los efectos posibles que puede producir, es decir, imaginamos lo que podemos hacer con ella cuando la tengamos, de lo cual no he visto ninguna señal, excepto en el hombre solamente, porque esta es una curiosidad apenas incidente en la naturaleza de cualquier criatura viviente que no tenga otra pasión que la sensual, como el hambre, la sed, la lujuria y la ira.

Curiosamente, la “búsqueda de causas” no es particular del hombre. Hay un “efecto imaginado”, o sea, un fenómeno cuya percepción guarda nuestra imaginación, del cual se buscan las causas o medios que lo han traído. Según Hobbes, esto es común a hombres y bestias: un ratón que posee el efecto imaginado de la comida después de pisar un pedal, “buscará la causa” (al menos eso piensa el de Malmesbury) para producir el efecto imaginado, es decir, pisará nuevamente el pedal. Hobbes no concibe diferencia entre esta búsqueda de causas y la búsqueda humana de causas. El lugar particular donde inserta la diferencia es muy distinto: imaginar una cosa y buscar sus posibles efectos que esta puede producir; esta “curiosidad” solo la ha visto Hobbes en los seres humanos.

La clarificación de Strauss sigue siendo, con todo, extraña: “no el pensar ‘teleológico’ sino el pensar ‘causal’ es peculiar del hombre”. A decir verdad, Hobbes no habla en este lugar sobre pensamiento teleológico. Lo que nos debe sorprender es quizás, precisamente, su silencio sobre el pensamiento teleológico en los lugares donde debería aparecer con mayor naturalidad.<sup>647</sup> La contraposición de Hobbes deja fuera toda teleología: el “buscar causas” es una tarea humana apoyada sobre facultades compartidas con bestias. Y lo único que distingue al hombre antes de su invención del discurso o lenguaje es su proyección al futuro, su cálculo, su inquisición de consecuencias para producir efectos. Que de esto se trata el problema es evidenciado por el resto de la nota de Strauss y los pasajes a los que refiere del *Leviatán*; cito ahora el resto de la nota al pie de Strauss :

Por otra parte, Hobbes es capaz de deducir de su definición del hombre su doctrina característica del hombre: solo el hombre puede considerarse a sí mismo como causa de posibles efectos, es decir, el hombre puede estar consciente de su poder; puede estar interesado por el poder; puede desear poseer poder; puede buscar confirmación de su deseo de ser poderoso siendo reconocido en su poder por otros,

---

<sup>647</sup> Después de una difícilísima confrontación con las interpretaciones sobre Maquiavelo, voy contra mi intuición al sugerir que Strauss apunta aquí silenciosamente al profundo significado que tiene este olvido, omisión o silencio en Hobbes.



es decir, puede ser vanidoso u orgulloso; puede estar hambriento de hambre futura, puede anticiparse a futuros peligros, puede ser cazado por un miedo a largo plazo. Cfr. *Leviathan*, caps. 3 (15), 5 (27, 29), 6 (33-6), 11 (64); *De homine* X, 3.

Esta descripción hobbesiana y su acento en la ciencia como una ciencia de lo producido por el hombre no es en modo alguno extraña o sorpresiva.<sup>648</sup> Lo sorpresivo, en todo caso, es que Strauss indique haber logrado expresar aquí esa verdad que no había encontrado su lugar en *La filosofía política de Hobbes* o en *Derecho natural e historia*. Hay que tomar dos caminos para esclarecer esta reunión de obscuridades.

El primero es notar que aquello que definiría al hombre frente al resto de la naturaleza es su inquirir en las causas, específicamente, en los productos que puede efectuar.<sup>649</sup> Esta distinción es el origen de la vanidad con la cual caracterizábamos la segunda mitad del problema (en términos políticos, el hombre se distingue de todo “animal social” por tener vanidad). La frase con la que Strauss termina su nota dice: “puede ser cazado por un miedo a largo plazo”. Tal miedo no solo nos refiere al miedo a la muerte violenta, sino a los atroces miedos religiosos que conciernen el “largo plazo” del hombre. Solo el hombre tiene religión y solo él se mortifica por ella. Es natural así que Strauss nos haya pedido confrontar al inicio de su nota el cap. 12 del *Leviatán*, donde Hobbes afirma, en primer lugar, que “la semilla [o sea: el origen] de la religión es únicamente el hombre”, una frase que llega a la cúspide de la blasfemia. En segundo lugar, en el tenor de un “tratado teológico-político” o arqueología de la fe, Hobbes muestra las razones que llevaron al hombre a la religión. La primera y más importante de ellas dice así: “es peculiar a la naturaleza del hombre ser inquisitivo en cuanto a las causas de los eventos que ve; algunos más, otros menos, pero todos los hombres lo son a tal grado en que son curiosos en la búsqueda de causas de su propia buena y mala fortuna”.<sup>650</sup>

---

<sup>648</sup> “Science is the knowledge of consequences, and dependence of one fact upon another: by which, out of that we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like another time; because when we see how any thing comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, we see how to make it produce the like effects. Children therefore are not endued with reason at all, till they have attained the use of speech”. Hobbes, *Lev.*, 5.

<sup>649</sup> Quizás sería más correcto decir que se trata de un inquirir en los efectos y no en las causas. Para producir los efectos, sin embargo, debemos saber las causas. Tal tecnificación del estudio de las causas muestra hasta qué grado el estudio de las causas por sí mismas es fútil según la perspectiva moderna-hobbesiana.

<sup>650</sup> Hay que agregar: la búsqueda de causas de la propia buena y mala fortuna en tanto *producción* de la propia buena fortuna.

Cuál es la intención de Strauss y cuál es la intención de Hobbes son cuestiones que solo podrán aclararse si enfocamos el problema desde las sugerencias que hemos aprendido de Meier en su confrontación con el problema teológico-político. La unión de pasajes nos lleva a concluir: la búsqueda de causas es compartida por animales y hombres; la inquisición “causal” (o causal-efectual) es propia del hombre y es el origen de la religión. Cuando Strauss contrapone el “pensamiento teleológico” y el “pensamiento ‘causal’” introduce un elemento ajeno a la contraposición que Hobbes trata en estos pasajes, pues es evidente que los animales no piensan en fines teleológicos. La introducción de este elemento ha de resaltar, así, *algo* que Hobbes mismo no expresa. La teleología, la búsqueda de fines que termina por conducir a la idea de una inteligencia bondadosa que ha ordenado el mundo humano y no humano, es una consecuencia innatural y falsa de una condición natural y propia del hombre.<sup>651</sup>

---

<sup>651</sup> Hacia dónde desemboca esta interpretación es ya visible en el marco de los problemas que Meier toma con mayor seriedad. Se trata del problema teológico-político y la más profunda resistencia que la vida filosófica tendría que ejercer frente a su abandono en, o bien certezas teológicas, o bien carencia absoluta de certezas, es decir, irracionalismo que termina también por entregarse al orden (o desorden) de los dioses. La idea central de que los dioses y los órdenes teleológicos son producidos por miedo (*temor fecit deos*) –plegable en Hobbes no solo al miedo sino a la gloria del dominio– debe así ser acompañada por las sobrias consideraciones con las que Strauss ataca la “ortodoxia liberal” (v.g. Cohen) y la “ortodoxia” del “nuevo pensamiento” (v.g. Rosenzweig, Buber o Heidegger). El hilo a seguir es el siguiente:

En su prólogo autobiográfico al libro sobre Spinoza, Strauss ataca en múltiples capas a todos sus interlocutores. De quién es la voz de cada argumento ahí expuesto es terriblemente difícil de distinguir, pero, bajo una lectura cuidadosa, el texto revela una crítica que se dirige contra el resurgimiento de un “nuevo pensamiento” asociado con la revitalización de la teología. El nuevo pensamiento reclama que la ortodoxia de la religión revelada no ha entendido nada y tampoco los críticos modernos-ilustrados de esa ortodoxia, pues la religión no ha surgido como producto de los miedos y las necesidades prácticas del ser humano; en realidad, la religión nada promete y, en el fondo, hace temblar toda seguridad (este es el argumento que Strauss asocia, por ejemplo, a Buber). Strauss tacha este extremismo de absurdo o jeremiada: “la experiencia bíblica no es simplemente indeseada *or against man's grain*: la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye” (SCR, 10). También de absurdo extremista parece juzgar a Heidegger o al menos a la actitud que sus estudiantes han adoptado a partir de sus reflexiones (precisamente en la misma página, el argumento comienza mostrando la afirmación de Heidegger sobre cómo los *profetas* –i.e., aquellos *hombres* que *introducen* la religión– comienzan con el convencimiento de la salvación y la bienaventuranza que le espera al hombre si cree en Dios), pues anima una actitud donde “[l]a controversia puede fácilmente degenerar en una carrera que gana aquel que ofrece la mínima seguridad y el más grande terror. [...] Pero al igual que una afirmación no se vuelve verdadera por el hecho de ser confortante, tampoco se vuelve verdadera por mostrarse aterradora” (SCR, 11). Hay que notar, sin embargo, que la “crítica” a Heidegger se neutraliza unas líneas antes: “Para Heidegger no hay seguridad, no hay final feliz [...]”

---

la esperanza se reemplaza por el pensamiento”, un guiño al profundo temperamento filosófico de Heidegger. Cfr. Zuckert, *Postmodern Platos*, 242-3.

Tal crítica mezclada con reconocimiento encuentra su clímax hacia el final del siguiente párrafo. La “experiencia absoluta” por la que aboga el “nuevo pensamiento” tendría que justificarse de la manera más férrea y concreta posible, tendría siempre, con toda la agudeza posible, que distinguirse de cualquier otra experiencia que pudiera evadir, disfrazar u ocultar la “*radical unprotectedness, loneliness and exposedness*” del hombre (SCR, 12). A estas últimas palabras Strauss añade una nota al pie donde pide comparar el §53 de *Ser y tiempo* y la novela de Conrad Meyer titulada *Die Versuchung des Pescara*. La manera magistral en que Meier interpreta la crítica de Strauss a Heidegger y la comparación con la novela de Meyer no se deja resumir ni clarificar en unas líneas. Bastará referir a ella y decir que, a juicio de Strauss, Heidegger lleva la “muerte”, la “llamada” y la “conciencia” que solo el hombre tiene de estos sus más grandes atributos a una nueva divinización y establecimiento de certezas: al menos, eso último que nos queda (“nuestra última virtud”), es nuestro y podemos aferrarnos a aquel último mandamiento que exige la obediencia de la probidad, resolución y crueldad contra uno mismo. “[P]roveye un último suelo, da un significado final. Solo el hombre puede morir. La muerte en tanto su “más propia capacidad-de-ser” es su distinción indestructible. En su orientación resuelta hacia la muerte, el hombre se vuelve consciente de su unicidad [...], su vida obtiene seriedad”, Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, 49. En cuanto a la novela de Conrad Meyer, una novela completamente desconocida en nuestra lengua, el lector habrá de acudir a ella y a las anotaciones que Meier da aquí con una amabilidad que no tuvo Strauss. Pescara es un comandante del ejército de Carlos V en la Italia renacentista que se presenta a sí mismo como un hombre ateo, sin Dios de la bienaventuranza ni de la felicidad ni de la justicia. Sin embargo, cree en una divinidad, la muerte. Su sumisión a esta divinidad oscura le impide tomar cualquier participación política en la liberación de Italia, pues él, como Heidegger, “espera”; él, como Heidegger, está más allá de toda tentación que se comprometa con una moral. Ha, por decirlo así, tomado una posición moral absoluta que pretende estar serena ante cualquier otra posición política-moral. La última línea que Meier cita de la novela dice: “Mi divinidad ha calmado la tormenta alrededor de mis remos”, *ibid.*, 50. Véase el pasaje completo: “[Pescara:] Ich kannte die Versuchung lange, ich sah sie kommen und sich gipfeln wie eine heranrollende Woge, und habe nicht geschwankt, nicht einen Augenblick, mit dem leisesten Gedanken nicht. Denn keine Wahl ist an mich herangetreten, ich gehöre nicht mir, ich stand außerhalb der Dinge.’ / Viktoria entsetzte sich. ‘Wie? Bist du kein Mensch? Bist du ein Geist ohne Fleisch und Blut? Betrittst du den Boden nicht, über den du wandelst?’ / ‘Meine Gottheit’, antwortete er, ‘hat den Sturm rings um meine Ruder beruhigt’”, Conrad Meyer, *Die Versuchung des Pescara-Der Heilige* (Klagenfurt: Eduard Kaiser Verlag, 1958), 94.

Ante este panorama, la idea hobbesiana con la cual hemos iniciado esta nota cobra un significado cierto y sobrio: el afán en la búsqueda de causas teológicas-teleológicas iría *incorrectamente* más allá de la naturaleza. El que “el temor haga a los dioses” es una idea que Strauss expresa, como Meier comenta en el mismo texto que hemos citado en esta nota, en conexión de nuevo con *La tentación de Pescara*. Me permito citar *in extenso*: “El nombre [de Conrad Meyer] ocurre de nuevo en una carta a Seth Benardete de enero de 1965, específicamente en el contexto de una breve discusión sobre la pregunta *ti esti theos*: ‘Si se comienza desde la experiencia, se encuentra la Presencia o la Llamada –el Gran Otro que es tanto terrible como misericordioso-lleno de gracia–; se podría decir que el Gran Otro es la muerte (cf. C. F. Meyer, *Die Versuchung des Pescara*) o la nada –pero *experimentado* no como tal, sino como un ser, preferiblemente como ser humano o más bien como ἀνθρωποεδής–. ‘Timor fecit deos’: el miedo pertenece a lo irascible –θυμός (≠ ἐπιθυμία) necesariamente ‘personifica’–. Sin embargo, se debe añadir inmediatamente: Amor (ἐρως τοῦ καλοῦ) fecit deos –un amor que no es

¿Pero este es el “algo” que Hobbes no expresa? La negación de la teleología, la “arqueología” de la religión, la crítica al animal político y la sociabilidad natural son todas tesis evidentes para cualquier lector de Hobbes. Lo que no es evidente es su ambigüedad y resolución de esa ambigüedad respecto a la distinción entre las cosas humanas y no humanas. Si acaso Strauss puede defenderse del cargo que Lefort le atribuyó en referencia a su interpretación de Maquiavelo –a saber, que resultaba lamentable que empleara una magnífica inteligencia en demostrar algo que era ya evidente–,<sup>652</sup> debemos hallar el significado de esta nota en otro sentido.

Recordemos: “la razón por la cual Hobbes transformó la definición tradicional del hombre” –entiéndase, por la cual se *opuso* a la Gran Tradición– “es que la definición tradicional implica que el hombre es por naturaleza un animal social, y Hobbes *debe* rechazar esta implicación” (WIPP, 176n2, las cursivas son mías).<sup>653</sup> En otras palabras, la definición tradicional implica que el hombre, en tanto ser social, tiene *fin*es establecidos que responden a un orden que no proviene de él mismo.<sup>654</sup> La razón por la cual Hobbes *debe* rechazar esto, echando mano ahora de Meier, es porque *debe* enfrentarse a un enemigo que se ha valido de la definición tradicional sobre la racionalidad del hombre como una definición que está en plena sintonía con el pensamiento teleológico y, por tanto, con la idea de que el fin último de la razón es la contemplación de Dios. Esto es consecuente con el hecho de que Hobbes en realidad no niega la sociabilidad humana en términos históricos o “naturales”. Como él mismo reconoce en el pasaje al que Strauss señala de *De cive*, cap. 1, §2,

---

satisfecho (correctamente) con ningún καλόν de hecho debido a su caducidad esencial’. A la luz de la respuesta doble que Strauss esboza en unos pocos trazos, se puede decir que la repetida referencia a Heidegger/Meyer apunta a una experiencia elemental que cada uno de estos autores expresa apropiadamente a su manera. El anhelo de seguridad y justicia, por una parte, y de lo bello, por otra, hace a los dioses”. *Ibid.* Sobre θυμός y ἐπιθυμία, considérese Davis, *op. cit.*, 23.

<sup>652</sup> Me refiero a la natural sorpresa que sucede en todo lector al encontrar, después de un tortuoso camino, que lo “profundo” no difiere de la superficie: Hobbes y Maquiavelo son ateos, materialistas y negadores de la teleología para cualquiera que tenga ojos para ver.

<sup>653</sup> Strauss, WIPP, 176n2, las cursivas son mías. La idea base se encuentra en TOM, IV, §36: “Es razonable asumir que Maquiavelo *favoreció* una cosmología que está en concordancia con su análisis de la moralidad. Su análisis de la moralidad resultará ser incompatible con una cosmología teleológica”, las cursivas son mías. En la misma página Strauss refiere al lugar de Demócrito, atomista ateo, entre los filósofos que narra Dante en la *Divina comedia*. De ahí que Rollandi, yendo más allá de Strauss, afirme: “Un atomista como Demócrito es sin duda tan filosófico como Platón”, *op. cit.*, 279n4. ¿Pero no hemos también escuchado de Strauss que Sócrates no se comprometió con ninguna cosmología y que el hombre es simplemente ininteligible desde la cosmología moderna? (WIPP, 38).

<sup>654</sup> *Vid. supra*, 178.

resulta una “estupidez asombrosa” afirmar que el hombre, desde que nace, es completamente asocial:

Debo, pues, decir más explícita y claramente que, desde luego, es verdad que, *por naturaleza*, desde que el hombre nace, *la soledad es un enemigo para él*; pues los recién nacidos necesitan que otros les ayuden a vivir; y cuando alcanzan años más maduros, *necesitan que otros les ayuden a vivir bien*. No niego, por tanto, que los hombres (*incluso por naturaleza*) desean juntarse. Pero las sociedades civiles no son meras reuniones, sino vínculos *para los que se necesita fe* y acuerdos mutuos. (las cursivas son mías)

Su rechazo de la sociabilidad natural tendría así que comprenderse como una estrategia necesaria, como un “deber”, a la que ha de acudir para desatar el nudo gorgiano que la religión ha establecido entre la sociabilidad humana, su racionalidad y el pensamiento teleológico con “el rebaño de Dios”. Si el hombre es social por naturaleza, la naturaleza misma dicta ordenamientos morales que son más altos que los que puede proveer un Estado. La ley de la naturaleza es más alta que la ley de la ciudad. Pero si naturaleza “equivale” a Dios, o mejor dicho, si Dios interviene en su propia creación de manera misteriosa e insondable, Dios será más alto que cualquier ley.

De ser acertada esta interpretación, es posible concluir que Strauss encontró la base de la “obscuridad” hobbesiana en este argumento, descubriendo, no obstante, que la obscuridad estaba llena de intención. La interpretación de la nota al pie de Strauss puede ir aún más allá al darse cuenta de que no solo las palabras de Strauss pretenderían aquí ser esclarecedoras, sino que el pasaje mismo que cita de Hobbes es revelador mientras más se lo lee. Me permito citar *in extenso* el pasaje que precede a la distinción hobbesiana entre dos tipos de “tren de pensamiento regulado” (*Lev.* 3):

El segundo [i.e. el tren de pensamiento regulado, a diferencia del no guiado] es más constante en tanto regulado por algún deseo y designio. Pues la impresión causada por las cosas que deseamos o tememos es fuerte y permanente, o, si cesa por un tiempo, retorna rápidamente: tan fuerte es a veces, que impide y rompe nuestro sueño. Del deseo, surge el pensamiento sobre algunos medios que hemos visto producir lo semejante a lo que aspiramos; y del pensamiento de eso, el pensamiento de medios para ese medio; y así continuamente, hasta que llegamos a algún principio dentro de nuestro propio poder. Y porque el fin, por la grandeza de la impresión, viene a menudo a la mente, en caso de que nuestros pensamientos

comiencen a vagar, son rápidamente reducidos de nuevo al camino: algo que fue observado por uno de los siete sabios, y que le hizo dar a los hombres este precepto que ahora está gastado: *Respice finem*; es decir, en todas tus acciones, mira a menudo lo que quieres tener como la cosa que dirige todos tus pensamientos en el camino para alcanzarlo.<sup>655</sup>

La única mención que hace Hobbes de “fines” en los pasajes que hemos tratado está ligada al *Respice finem*. Hay dos maneras de hilar este problema: la primera se trata de aducir el compendio *Gesta romanorum*, que debió haber sido célebre en la época de Hobbes, y en el cual uno de los relatos trae a cuenta la frase: *Quidquid agas, prudenter agas et respice finem!*, esto es, lo que sea que hagas, hazlo con prudencia y mirando el fin. Por sí sola, la frase conlleva ya un fuerte significado para la empresa hobbessiana, donde la negación de los fines es precisamente el fin que mueve su hazaña. La frase hará aún más sentido para quien se acerque a leer la narración titulada “De mercatore, qui III sapientia vendidit”.<sup>656</sup> Se trata de un rey, muy recto, pero muy ingenuo, a quien un mercader le vende tres consejos. El primero de ellos es, precisamente, el de hacer todo con prudencia y mirando el fin. Cada uno de estos consejos salva al rey de ser asesinado por sus conspiradores, aunque no parece que entienda nada sobre los consejos mismos. Solo hasta que se le intenta asesinar por tercera vez, el rey decide colgar al malhechor y a su respectiva familia. La historia puede ser fructífera poniendo atención a distintos detalles –por ejemplo, el primer asesino del rey se arrepiente en el último momento al ver la frase escrita “Quidquid agas...”, pues piensa en la muerte violenta que traería consigo su acción al ser condenado–, pero me limito a evidenciar que la referencia a los *Gesta romanorum* expresaría las estrategias teológico-políticas de Hobbes para restaurar el orden político.

La segunda manera de hilar la indicación es atendiendo a aquel de los siete sabios que pronunció esta máxima, Solón. Tal como lo relata Heródoto, se trata de la

---

<sup>655</sup> Cfr. las sutiles diferencias con *El.* §2-§4. *Vid. supra*, 171 ss.

<sup>656</sup> Las ediciones pueden ser confusas. Este se trata del título latín original de acuerdo a una edición alemana que coloca esta historia como el cap. 162 y la titula “Drei Weisheiten Verkaufen”: *Die Gesta Romanorum. Nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342 und vier Münchener Handschriften*, ed. Wilhelm Dick (Erlangen/Leipzig: Junge & Sohn, 1890), 133. La versión castellana, en cambio, coloca la historia como el cap. 103 y la titula “Sobre cómo todas las cosas deben hacerse siempre con acuerdo y previsión”: *Gesta Romanorum*, trans. Jacinto Lozano y Ventura De la Torre (Madrid: Akal, 2004), 214.

conversación mantenida entre Solón y Creso en las ricas salas del palacio del rey.<sup>657</sup> El contexto de esta conversación es la dicha o felicidad, y si, en resumidas cuentas, hay tal cosa como un máximo bien alcanzable por el hombre.<sup>658</sup> Entre las grandes reflexiones de Solón que anteceden a la que nos ha traído hasta aquí, se encuentran algunas como estas: el mayor regalo de la divinidad es la muerte (I.31.3); el hombre es pura contingencia (I.32.4); solo es posible hablar de la dicha de un hombre cuando su vida ha acabado (I.32.7). Estas son sentencias que Solón da, por decirlo así, desde la alta perspectiva de la divinidad. Pero desde la perspectiva humana obliga también a reconocer la esencial importancia de fortuna para la dicha, y la sabia decisión que sería llevar una vida simple y sobria (I.32.5-6), aunque incluso en tal caso no hablaríamos tanto de ser felices como de ser afortunados. El pasaje al que nos referimos termina del siguiente modo:

Semejantemente, ningún ser humano, por sí mismo, posee tampoco todos los bienes, pues si cuenta con unos, carece de otros; y el que permanentemente cuenta con un mayor número y luego termina apaciblemente su vida, ése es, majestad, quien, en mi opinión, debe recibir en justicia ese nombre. Ahora bien, *es menester considerar el resultado final de toda situación*,<sup>659</sup> pues en realidad la divinidad ha permitido a muchos contemplar la felicidad y, luego, los ha apartado radicalmente de ella. (I.32.8-9)

Habrà de sorprendernos ahora la evidente tensión que hay entre las sobrias reflexiones de Solón y las violentas imágenes de las que Hobbes se sirve para describir la naturaleza humana. Lo cierto es que si Hobbes ha escondido aquí, en esta referencia, en un pasaje central sobre la diferencia entre el razonamiento humano y animal, sobre la imposibilidad de la “teleología” en el sentido en que la religión revelada la ha adoptado, una aserción que le une a la sabiduría presente tanto en “clásicos” como “modernos” (por ejemplo, el desengaño maquiavélico y su virtud ante todos los cambios de fortuna); si esto es así, pues, el pasaje entero que citamos puede leerse en clave filosófica: este tipo de pensamiento regulado, a diferencia del no-guiado que caracteriza a la mayoría de los hombres, termina por

---

<sup>657</sup> Heródoto, *Historia*, trad. Carlos Schrader, vol. 1 (Madrid: Gredos, 1992), I.28-33.

<sup>658</sup> La pregunta concreta es si Solón ha conocido ya al hombre más dichoso del mundo en sus largos y variados viajes: I.30.2.

<sup>659</sup> “σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν, κῆ ἀποβήσεται”. Para la versión en griego: *Herodotus*, trad. A. D. Godley (Cambridge: Harvard University Press, 1920).

llegar “a algún principio dentro de nuestro propio poder” (*Lev.*, 3). El fin que se alcanza, en términos ahora filosóficos y no políticos, es una ciencia o un pensamiento sobre consecuencias –podría decirse: la ciencia moderna–. Habría que añadir, sin embargo, que tal ciencia sobre consecuencias, aquella que está a la base de cualquier construcción posible de una ciencia productora de efectos, se fundaría en una determinante respuesta a la cuestión sobre si hay algún fin al que tienda el hombre por naturaleza; una respuesta que, si se aceptan las premisas por las que nos ha conducido el “problema teológico-político” de Meier-Strauss, no difiere en lo más esencial de “los antiguos”.

No sería descabellado, después de que el propio Hobbes ha indicado que su sabiduría es similar a la de Solón, leer el resto del pasaje del *Leviatán* (3) en los mismos términos:

A veces un hombre busca lo que ha perdido; y desde el lugar y el tiempo en que lo ha perdido, su mente corre de un lugar a otro, y de un tiempo a otro, para encontrar dónde y cuándo lo tuvo; es decir, para encontrar un lugar y un tiempo determinados y limitados, en los que comenzar un método de búsqueda. A partir de ahí, sus pensamientos recorren los mismos lugares y tiempos, para encontrar qué acción u otra ocasión podría hacerle perderlo. A esto lo llamamos recuerdo, o *traer a la memoria (remembrance)*: los latinos lo llaman *reminiscentia*, como si fuera un volver a recordar nuestras acciones anteriores.

Este pasaje, que conecta a los “trenes de pensamiento” con la “reminiscencia”, sería completamente irrelevante si no se le tomara desde esta perspectiva. Hobbes no desea solo volver a lo que ha perdido, sino determinar qué acciones y ocasiones podrían haber hecho perderlo. Su empresa filosófica le uniría a Maquiavelo y, quizás, a los “clásicos”.

Si acaso el ensayo de pensar seriamente a Hobbes como un *filósofo* genuino tiene fundamento, habría que recordar, de cualquier forma, que Strauss no juzga que todas las obscuridades de Hobbes hayan sido deliberadas. Aún más, como se recordará, dice que Polin “falla así en dejar al descubierto la dificultad fundamental con la que Hobbes lidió *sin éxito*”. En última instancia, Strauss considera que la dificultad fundamental de Hobbes no fue tratada exitosamente. Es difícil atinar si este fracaso se trata de un fracaso filosófico o político. Podemos imaginarnos de antemano que, políticamente, la doctrina de Hobbes es más bien un rotundo éxito, pues la base explícitamente jurídica, moral y política del proyecto moderno está



sustentada en el “sistema” hobbesiano, si bien siempre en plena protesta contra Hobbes.

En las pp. 190-1 de *What is Political Philosophy?* Strauss nos lleva por un camino que da razón de las causas del fracaso de la empresa hobbesiana; este camino tiene la apariencia de responder más al ámbito político que al propiamente filosófico (i.e. aquel que da cuenta de la vida filosófica). Dice Strauss pues que el *descreimiento* de Hobbes es la “premisa necesaria” para el estado de naturaleza. Esta conclusión es, sin embargo, el resultado de un tren de pensamiento algo más largo y que resumo en lo siguiente: Hobbes debe probar que la religión revelada, o al menos su “contenido”, va “contra la razón”. Debe, por tanto, convencer a su lector de puntos mínimos de cumplimiento con la fe bíblica y transformar los contenidos de esta en una doctrina “de la moralidad de la razón natural”, un recurso que atraviesa prácticamente toda la Modernidad.<sup>660</sup> La estrategia que utiliza Hobbes es, como Spinoza, mostrar un origen genealógico de la religión bíblica y cristiana, esto es, una “explicación natural” de algo que reclama ser sobrenatural. Su descripción del Cristianismo lo conecta, finalmente, con la interpretación de Reimarus que tuvo que dormir hasta que Lessing la publicara y diera vuelo a la polémica que después conoceríamos como el *Pantheismusstreit*. Reimarus ocultó esta concepción incluso a quien “so in seinem Armen schläft” (WIPP, 189), es decir, en particular, a su hija, y en general, al mundo durmiente.

De la manera más extraña, Strauss cierra estas reflexiones diciendo “Pero basta de las escandalosas simplificaciones excesivas de Hobbes” y lo caracteriza a continuación –en realidad, dice que el hombre más “caritativo” podría describirlo así– con una frase que el propio Hobbes utiliza para hablar sobre Luciano: “un hombre blasfemo, a pesar de ser un buen autor para la lengua inglesa”. Lo escandaloso aquí no es tanto que Hobbes sea blasfemo, sino que Strauss aparente soltar el tema por ser escandaloso.

La doctrina del estado de naturaleza, una doctrina que solo es asequible partiendo del descreimiento hobbesiano, es, dice Strauss, “el enlace entre su ciencia natural y su ciencia política. Define el problema que la ciencia política debe resolver infiriendo las condiciones de la felicidad y la miseria en las que el hombre ha sido puesto por la naturaleza” (WIPP, 190). Estas condiciones han sido ya puestas ante nuestros ojos: la diferencia característica del hombre ante las bestias es el lenguaje, pero el lenguaje

---

<sup>660</sup> Cfr. Lessing, *Natán el sabio*; *La educación de la humanidad*, en *Escritos filosóficos y teológicos*.

es un invento humano; la diferencia propiamente natural entre el hombre y las bestias es su inquirir “causal”, es decir, su búsqueda de efectos de fenómenos (y no, así, su búsqueda de razones teleológicas, búsqueda que en sentido estricto iría contra la naturaleza); la esfera del hombre pertenece a la esfera de la naturaleza, pero, por su propia esencia, le obliga a oponerse a la naturaleza; por último, la felicidad y miseria humana, si seguimos al sabio Solón, solo podrá consistir en el reconocimiento o ignorancia de la contingencia, muerte y azar que acompañan al ser humano.

La doctrina del estado de naturaleza debe dar cuenta así del problema de la justicia antes de cualquier institución humana, esto es, cuál es la justicia “natural”. En esencia, la cuestión es “to what extent, justice has *extra-human* and especially *divine support*”. La primera respuesta de Hobbes, en el marco de su estado de naturaleza, es que la justicia es “prácticamente” inexistente: el estado de naturaleza se caracteriza por su irracionalidad y, por tanto, por su injusticia –piénsese en el contraste de esta definición con la de la neutralidad legalista: no hay justicia porque el concepto justicia solo pertenece a una sociedad civil que ha creado ya un contrato–. El hecho de que el estado de naturaleza vaya y venga en la ambigüedad de una definición legal-lógica y una definición moral-metafísica, conduce a la segunda respuesta que debe dar Hobbes: el estado de naturaleza no es solo negativo, sino que determina el contenido y significado del derecho natural: la raíz de toda justicia está determinada y condicionada por la “mera naturaleza”, esto es, por “las condiciones de felicidad y miseria en las que el hombre ha sido puesto por naturaleza”.<sup>661</sup> Solo de este modo podemos entender que el estado natural posea ya, aunque sea ambiguamente, nociones de derecho natural u obligaciones naturales que apuntan a la necesidad de la sociedad civil como “the home of justice”.

Aunque Polin no nota estos problemas, dice Strauss, sí da cuenta de que el estado de naturaleza, bajo la pretensión hobbesiana, no es mera suposición teórica, sino que reclama una verdad de existencia efectiva.<sup>662</sup> La resolución de esta obscuridad, apunta Strauss, es, de nuevo, la necesidad de negar la creación en sentido bíblico. En cierto modo la raza humana es eterna y en cierto modo es creada. Debe ser eterna para negar la creación; pero la eternidad conllevaría un orden. La respuesta de Hobbes, frente a estos obstáculos, debe ser admitir una “emergencia” del hombre

---

<sup>661</sup> Cfr. el problema sobre el origen natural y no natural de la sociedad de acuerdo a Maquiavelo, *supra*, 308-12.

<sup>662</sup> Se nos refiere en particular a Polin, *op. cit.*, 87-9.

contraria a la eternidad, pero, con todo, una emergencia no organizada, una creación del hombre sin principio. Los primeros hombres vivieron, aunque fuera por un periodo corto de tiempo, sin estar sujetos a ningún poder superior. En el principio fue el caos. Solo de esta forma podrá “conciliarse” el estado de naturaleza con la admisión de Hobbes de que este no se trató de un estado generalizado en todo el mundo, es decir, que nunca fue una situación universal, que siempre han existido asociaciones civiles, por deficientes que estas fueran.

Sin embargo, tal conciliación es débil. Hobbes fracasa en resolver la contradicción de haber negado la naturaleza social-racional del hombre. Si la naturaleza *disocia* al hombre, el estado de naturaleza tiene que ser forzosamente pre-social. Pero este estado de naturaleza pre-social, reconoce Hobbes, no existió de manera generalizada, sino que, en palabras de Strauss, se encuentra a lo mucho “en los intervalos entre la disolución de la sociedad civil y la emergencia de una nueva” (WIPP, 191). Aún más, los hombres que viven en estado de naturaleza poseen ya discurso y, por tanto, poseen todas las consecuencias racionales y problemáticas que se siguen de hablar. De hecho, solo y solo gracias a que tienen discurso es que es posible pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil como un movimiento racional, si no es que casi “natural”. El sistema de Hobbes no logra dar voz a la idea que está en su base y que quizás podríamos expresar del siguiente modo: la naturaleza social y racional del hombre no presupone ni tiende naturalmente al reconocimiento de Dios.

Como Strauss lo muestra valiéndose de la crítica de Rousseau, la doctrina de Hobbes no logra romper el hechizo teleológico: el estado de naturaleza, donde la naturaleza misma gobierna, apunta hacia el estado social. Sin explicitar que los siguientes argumentos fueron provistos también por Rousseau, dice Strauss que una comprensión no teleológica de la naturaleza requeriría ver el estado de naturaleza – por sí mismo y sin referencia a nada más– como un estado perfecto, acabado o bueno. Su imperfección solo es juzgada por el hombre que ha salido de aquel estado. Pero puesto que su “salida” no fue ni es “natural”, sino causada por “causación accidental”, la imperfección del estado de naturaleza no es natural. Hay que notar que Strauss deja una pista, como de pasada, al decir: “The non-teleological understanding of nature requires that the state of nature (just as *childhood*)” no apunte más allá de sí mismo. ¿Pero qué la infancia no apunta más allá de sí misma? ¿No es de hecho imposible comprender qué es un ser humano si ofuscamos nuestra mirada únicamente al niño? Y si vemos al niño, ¿no vemos por necesidad, si no es

que por “sentido común”, también al hombre? Strauss guarda silencio sobre estas preguntas cuya semilla él mismo ha plantado.

---

## REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Berganza. —[...] “¡Válame Dios! —decía entre mí—. ¿Quién podrá remediar esta maldad? ¿Quién será poderoso a dar a entender que la defensa ofende, que las centinelas duermen, que la confianza roba y el que os guarda os mata?”

Cipión. —Y decías muy bien, Berganza; porque no hay mayor ni más sutil ladrón que el doméstico, y así, mueren muchos más de los confiados que de los recatados; pero el daño está en que es imposible que puedan pasar bien las gentes en el mundo si no se fía y se confía. Mas quédese aquí esto, que no quiero que parezcamos predicadores. Pasa adelante.

CERVANTES, “El coloquio de los perros”

Hermenéuticamente, es notorio el contraste del último capítulo con el segundo y tercero; filosóficamente, el meollo del problema se mostrará en toda su profundidad a quien examine el capítulo cuarto a la luz del primero, especialmente a la luz de la incursión en el *Fedón* y *Menón*.

El recorrido por la interpretación de Heinrich Meier —junto con la persecución de sus pistas— pone pues bajo una nueva luz la mayor parte de los elementos desarrollados desde el inicio de este trabajo de investigación: el papel de la crisis de la Modernidad y del historicismo, el sentido común como significado interno del retorno straussiano a la filosofía clásica, los elementos dogmáticos de la fundación de la ciencia política hobbesiana, el carácter políticamente revolucionario de Maquiavelo y la contemplación de su pensamiento en tanto filósofo, y, por último, el cariz más bien positivo que toma el rompimiento y obscurecimiento de la filosofía moderna en el presunto marco de su renovación o reintroducción frente al problema teológico-político. La intención de las siguientes reflexiones conclusivas es precisar los puntos álgidos de los contrastes y aporías que se presentaron a lo largo de los cuatro capítulos anteriores. He considerado que pueden estos expresarse en al menos siete pensamientos que terminan de anudar los hilos devanados en este trabajo.

1. *La alternativa de Meier*. Para no extraviarnos en el árbol, alcemos la vista al bosque. Como se hizo patente hacia el final de sus conclusiones sobre la interpretación straussiana de Maquiavelo, Meier consideraría que el sentido común visto desde su

“sacralidad” no es en modo alguno raíz del pensamiento filosófico cortada por los modernos, sino expresión nuclear del problema teológico-político. El sentido común englobaría la moralidad y los dioses de la ciudad. La filosofía, por su parte, exige una *periagogé* que implica trascender el sentido común. Lo propio del pensamiento filosófico, eso parece, es ser despiadado, no tener piedad ni Dios alguno, saber las imperfecciones necesarias de toda moral del tiempo y la imposibilidad de un orden moral que esté más allá de todo tiempo; en pocas palabras, el pensamiento filosófico despiadado estaría consciente de que no hay soporte extra-humano de la justicia. La manera en la que Strauss lo plantea en el prólogo a su libro sobre Spinoza es relativamente clara si se le toma en ese marco: el sentido común es la caverna y su sacralidad es propia de la caverna. Sin embargo, el ascenso genuinamente filosófico, como el del *Tratado* de Spinoza, es a partir de la caverna, esto es, a partir de las opiniones y cuentos religiosos asociados al sentido común.<sup>663</sup> Meier no ve en el sentido común un suelo natural de la experiencia al que la filosofía debiera volver para mirar sus propias raíces, pues la naturaleza es un término de distinción que pone en jaque las creencias del sentido común.

En la misma línea, si acaso hay necesidad de retornar al sentido común, esta es equivalente a la necesidad de una política filosófica, es decir, a resguardar en la medida de lo posible la sacralidad del sentido común, proteger la moral de la ciudad o la idea de que hay límites sagrados que están por encima de la voluntad del ser humano. En otras palabras, Meier toma con absoluta seriedad el juicio de Strauss en su conversación con Kojève: la política filosófica consiste en *satisfacer* a la ciudad, esto es, en mostrarle que los filósofos no son ateos, que respetan lo sagrado, que no son “aventureros irresponsables, sino buenos ciudadanos e incluso los mejores ciudadanos” (OT, 206 [253]).

---

<sup>663</sup> SCR, 28. Sin embargo, las palabras de Strauss en su triple confrontación entre el extranjero de las *Leyes* de Platón, Heidegger o el “nuevo pensamiento” y la religión bíblica mantienen todo su misterio: “La inseguridad del hombre y de todo lo humano no es un abismo absolutamente aterrador si lo más alto de lo que un hombre tiene conocimiento es absolutamente seguro. El extranjero ateniense de Platón no experimenta, en efecto, ese soporte, ese refugio y esa fortaleza tal como los profetas lo experimentaron, pero hace lo segundo mejor: intenta demostrar su existencia”, 11. ¿Se reducirán estas líneas al intento exotérico de establecer una sana enseñanza teológico-política? Quien esto argumente, fácilmente podrá aducir el paralelismo que Strauss encuentra, siguiendo a Avicena, entre los tratados teológicos-políticos y las *Leyes* de Platón: las *Leyes* son “la obra estándar sobre profecía y revelación”, “A Giving of Accounts”, 463 [165].

El contexto de esta cita tiene tres ramificaciones interesantes. En primer lugar, Platón, dice Strauss, concede que el régimen espartano es superior al ateniense, pero la superioridad de este régimen es también proporcional al poco margen que dejaría para que la vida filosófica floreciera: Sócrates fue condenado a los setenta años; “en Esparta habría sido expuesto siendo una criatura”, por no decir arrojado desde un risco. Así, “el interés del filósofo por un orden político bueno” no es separable del interés que guía su política filosófica. Strauss nos refiere a un pasaje de la *República* (557c6 y d4) donde se evidencia que el régimen democrático, caracterizado negativamente por ser un régimen donde todos hacen lo que quieren y por tanto carece de justicia, es al mismo tiempo un régimen que permite la vida privada y facilita en consecuencia la “educación filosófica” (términos de Strauss). En resumen, el régimen favorecido por la filosofía no se guía únicamente por su bondad y justicia interna o entre ciudadanos, sino en vista de su tendencia o reticencia a permitir que la vida filosófica se forme en su seno. La consecuencia puede ser también “inmoral”, pues suponiendo que existiera una ciudad incorrupta que no permitiera la filosofía, habría que concluir en la necesidad de corromperla para introducirla. La vara de medida no son los ciudadanos, que pueden ser felices, tener que comer y no sufrir de injusticias a manos de otros hombres; la vara de medida es la filosofía como aquella posibilidad más alta del ser humano y sin la cual, por tanto, toda comunidad sería injusta.

La segunda ramificación tiene que ver con la cita del filósofo Montesquieu que Strauss utiliza a continuación: “en todos los países del mundo la gente quiere moral” y “los hombres, canallas en detalle, son gente muy honrada en general; aman la moral”. La cita y el contexto dejan muy claro que Strauss no es un moralista, que nunca apuesta por el restablecimiento de una sólida moral fincada en el derecho natural (ya sea el derecho natural antiguo, incisivamente elitista y expresamente violento, ya sea el derecho natural moderno, esencialmente igualitario y mareado entre el uso o prohibición de la violencia) ni en el retorno a la ortodoxia religiosa que podría volver a cimentar la moral en un mundo que ha perdido toda posibilidad de distinguir entre el bien y el mal.

La tercera ramificación se refiere a la manera en la que Strauss expone la conciencia compartida entre filósofos sobre la necesidad de una “política filosófica”. Platón tuvo “un éxito clamoroso” y en distintas épocas distintos filósofos hicieron lo



propio como introductores y conciliadores: Cicerón, Alfarabi, Maimónides.<sup>664</sup> La filosofía fue exitosa en permitirse vivir al interior de la ciudad y en elevar al filósofo como ciudadano de alto rango; concluye Strauss: “Uno se pregunta en ocasiones si no habrá tenido demasiado éxito” (OT, 206 [254]). El gran éxito de los filósofos políticos es visto por Meier como una estrategia que terminó por favorecer su subordinación ante la teología y la emergencia de un poder que ponía en peligro la esencia misma del filósofo en tanto vida de búsqueda incesante. La estrategia tomada por los filósofos modernos marca el paso de una “política filosófica” abismalmente distinta a la clásica, pero efectiva en la restauración de un orden político que permitiera la *libertas philosophandi*. Más que ciudadano excelente por *conservar* los modos y órdenes, el filósofo se vuelve revolucionario y libertador del pueblo, educador de las masas, estratega económico en la búsqueda de una sociedad de la abundancia, etc. Esta nueva política filosófica, después de una muy larga proyección y después de una *transformación* nunca antes vista del mundo humano y natural, termina por perder su propia evidencia práctica y moral, del lado político, y termina por obscurecer por completo la vida filosófica en el historicismo, del lado filosófico. Si el esquema de estas premisas planteadas por Strauss y ampliadas por Meier hacia la Modernidad es correcto, sería natural preguntarnos: ¿cuál es el *riscontro* o el “adaptarse a los tiempos” de la filosofía para nosotros? ¿No sería, contra todo straussianismo, la alianza de la filosofía contemporánea llamada “interdisciplinariedad”? ¿No sería su alianza con la justicia social, los estudios de género, la atención en las otredades y en el discurso opresor occidental? El argumento de la política filosófica se torna, o puede tornarse, contra sí mismo.

En cuanto al sentido común, nos queda claro que desde la perspectiva del capítulo anterior carece de todo misterio –por no decir que todo misterio deja de ser misterioso–. Sin embargo, como se dejaba atisbar en las conclusiones de Meier sobre Maquiavelo, el capítulo primero hizo patente que el sentido común, su relación con el discurso y opiniones, su articulación natural de la parte y el todo, no permiten que se le deje fuera en el trato de los asuntos humanos. Contra Meier, el sentido común forzosamente se tendría que mantener como un misterio a menos que uno encuentre eso que Sócrates andaba cazando en su primera y segunda navegación. La fundación de la ciencia política moderna por Hobbes y Maquiavelo pretende sí poder dar una

---

<sup>664</sup> Strauss nos refiere al cap. 23 del “Nicias” de Plutarco. Hemos hecho ya referencia a este pasaje en el marco de la discusión hobbesiana sobre la educación e “impiedad” de Tucídides, Sócrates, Anaxágoras y Protágoras. *Vid. supra*, n328.

respuesta a, entre muchas otras cuestiones, el sentido común en tanto vínculo entre las cosas humanas y no humanas: su apuesta por el naturalismo o por la autonomía de la razón práctica son expresión de poder dar una respuesta que está ya cercenada del discurso humano. La crítica de Strauss a la filosofía política moderna, por mucho que podamos confundirnos en los interiores esotéricos que cada intérprete reclama para sí, es al menos consistente en ese respecto: la lectura sobre Maquiavelo y sobre Hobbes coincide en que ambos pierden u oscurecen el discurso humano, esto es, desacreditan las valoraciones naturales, pierden un suelo fundamental y se desbocan en un proyecto políticamente desmesurado, aunque ciertamente “efectivo”.

Si esta coincidencia es coincidencia “exotérica”, si es tesis “espectacular” de la doctrina que Strauss quiso legar en sus libros, tendríamos que admitir que el sentido común solo es un ámbito valioso si se le utiliza políticamente en favor de la filosofía. Pero parece que este precisamente ha sido el riesgo: tomarlo como un elemento prescindible de la ecuación entre filosofía y política. Las consecuencias son en realidad terribles: eliminar o restaurar el sentido común al antojo de las “necesidades filosóficas”, del “beneficio” de la “vida filosófica”, es ya un oscurecimiento de las raíces mismas del pensar filosófico, es decir, de un pensar que se origina de las aporías a las que el discurso humano conduce naturalmente.

En cuanto al problema de la naturaleza, habrá que recordar que Meier encuentra el núcleo de la naturaleza filosófica y de la naturaleza misma en el papel que Fortuna juega para Machiavelli. La doctrina filosófica de fortuna es una doctrina del desengaño ante toda moral y todo orden cósmico que diga dar soporte a la justicia y al bien; es desengaño ante toda teología y toda teleología. La naturaleza no es por tanto una madre mítica a la que habría que cuidar; y el desarrollo de la ciencia y la tecnología se muestra como una “necesidad” que Strauss reconoce en tanto crítica de peso a la tradición clásica: por muy teórica, contemplativa y no instrumental que haya pretendido ser la filosofía antigua, es de necesidad que termine siendo usada por la ciudad. La filosofía no puede ser autosuficiente y es necesariamente edificante. La ruptura moderna aparece como una rehabilitación de la filosofía cuya atención a los “asuntos exteriores” es esencial para su empresa.

En este mismo sentido, la “bondad” de la Naturaleza a la que alude Strauss al final de *Thoughts on Machiavelli* fue interpretada por Meier no tanto como un retorno a las experiencias fundamentales, si acaso estas son identificadas con el suelo natural de la experiencia o el sentido común, sino como la “bondad” que posibilita la

existencia de *kindred natures*. El regreso a la bondad de la naturaleza no es para Meier otra cosa que el traer a conciencia la naturaleza filosófica que une a todo filósofo en tanto filósofo, esto es, el reconocimiento de que la vida más alta y la más alta posibilidad del ser humano está en la vida de conocimiento.

Las atisbadas objeciones a esta idea, por su parte, se expresaron del siguiente modo. Cuando en su entendimiento de la interrelación entre filosofía y política Meier deja al sentido común fuera del ámbito filosófico, con ello excluye también la reflexión del problema, en tanto problema, del orden natural que permite en principio que haya una similitud de naturalezas filosóficas. Solo se puede afirmar que el sentido común, el discurso, la opinión política y la pregunta por el fundamento natural de la moral son doctrinas exotéricas que se adoptan a conveniencia filosófica cuando el problema original ha sido perdido de vista entre vuelcos de interpretación esotérica. La pregunta original sobre qué hace buena a una ley o qué es lo justo por naturaleza termina por ser omitida *del lado* político porque se pretende ya haberla contestado: la justicia no tiene soporte natural alguno; lo único justo por naturaleza es la vida filosófica. La interpretación de Meier, en su generalidad, tiende a desechar todo misterio en favor de ganar evidencias para responder la pregunta central “¿Por qué filosofía?”. Uno se pregunta si todo bien no viene acompañado de un mal, y, por ende, si las evidencias que se ganan de un lado no obscurecen de otro.

2. *El retorno a los antiguos o sobre cómo crear prejuicios para sacudirse de otros.* Que el retorno a la filosofía política clásica sea un asunto sospechoso lo hemos reconocido desde el inicio mismo de este trabajo de investigación. La empresa resultaba dudosa bajo las premisas básicas del propio Strauss: si el historicismo ha obscurecido nuestro acercamiento a la filosofía, es una contradicción de términos pretender que solo un retorno a la Antigua Grecia podría aclarar los problemas que enfrentamos en la crisis de la Modernidad. La cuestión nos exhortó a encontrar experiencias fundamentales que ciertamente habrían sido obscurecidas en el proyecto filosófico-político de la Modernidad sin por ello pertenecerle exclusivamente a la Atenas de Sócrates o al Sócrates de Atenas.

Es el mismo Strauss quien pone en duda así su “retorno” y su reapertura de la querella entre antiguos y modernos. Además de los sitios que hemos explorado en busca de esta crítica desde el marco de la interpretación de Meier, podemos ahora mencionar el largo ensayo de Strauss titulado “On a New Interpretation of Plato’s

Political Philosophy”, una crítica contra el libro de John Wild, *Plato’s Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*.<sup>665</sup> Strauss utiliza a Wild como chivo expiatorio para presentar asuntos decisivos con los que no quiere que su “retorno” se asocie. Me permito ahora resumir algunos de los puntos más importantes a este respecto.

Ya las primeras páginas del ensayo muestran asuntos decisivos, pues Strauss caracteriza irónicamente el trabajo de Wild como “la empresa de un reformador” y como una “reorientación radical de la filosofía de la cultura”. La empresa de este reformador se basa en la creencia de que las doctrinas de Aristóteles y de Platón son las “verdaderas doctrinas”, y que la antigua querella entre antiguos y modernos debe reabrirse con un sesgo marcado en beneficio de los antiguos.<sup>666</sup> Puesto que una gran parte de los juicios que hace Strauss sobre Wild pueden decirse sobre el mismo Strauss, debemos suponer que ahí donde Strauss critica se desea distinguir y distanciar de “un movimiento [...] en este país [que] se convertirá cada vez más influyente y pesado mientras pasen los años”.<sup>667</sup> En cuanto a la querella misma, dice Strauss que “[e]n efecto, solo aquellos que se precipitan donde los hombres sensatos temerían pisar afirmarán que ya se ha encontrado, o se podría haber encontrado, una respuesta suficiente”. La querella, para Strauss, no responde de antemano a la pregunta que plantea –un asunto que Meier, por ejemplo, explota hasta sus últimas consecuencias.

---

<sup>665</sup> Leo Strauss, «On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy», *Social Research* 13, n.º 3 (1946): 326-67 [hay traducción en Leo Strauss, *El gusto de Jenofonte. Una introducción a la filosofía.*, trad. Antonio Lastra y Antonio Fernández (Madrid: Biblioteca Nueva, 2018)]; John Wild, *Plato’s Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1946). Cfr. Nathan Tarcov, “On a Certain Critique of ‘Straussianism’”, *The Review of Politics* 53, núm. 1 (1991): 3-18.

<sup>666</sup> Cabe destacar que el propio Wild no se vale de tales términos como “querella entre antiguos y modernos”. Estas son máximas asociadas con Strauss, las cuales Strauss, poniéndolas en nombre de Wild, ahora las critica con rudeza.

<sup>667</sup> Strauss, “On a New Interpretation...”, 326. Cfr. Wild, *op. cit.*, 6: “Pero mientras el estudio académico, la reasimilación y la revitalización de esta metafísica [el vuelco hacia el racionalismo-realismo de la metafísica antigua y medieval] está ya en desarrollo tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, hay una fase del pensamiento clásico en su totalidad que hasta ahora difícilmente se ha desarrollado. Esto es lo que debemos llamar, careciendo de un mejor término, *filosofía de la cultura* [i.e. filosofía práctica o filosofía de las cosas humanas]”. Las intenciones del llamado “neor aristotelismo” deben considerarse en este marco.

Las razones por las que Zuckert caracteriza a Strauss como un pensador posmoderno en tanto situado en la crisis del proyecto moderno<sup>668</sup> se aclara aquí bajo las mismas palabras de Strauss: el ataque teórico a la civilización moderna hace proclives a sus defensores a aceptar su derrota al volverse “defensores”.<sup>669</sup> No se trata pues de defensa de la Modernidad o de ataque a la Modernidad, sino de ejercer una soberana libertad que se permite dudar radicalmente en la querella. La búsqueda de las “razones” modernas no tiene otro remedio que abrir la querella, no porque se dé voz una vez más a la Antigüedad (o al menos no primariamente por eso), sino porque son los propios modernos quienes dan cuenta de sí mismos frente a la tradición antigua. Una verdadera reflexión sobre el peso de la filosofía moderna involucra la navegación en su oposición al pensamiento pre-moderno.

Aún más, frente a la “añoranza” de los antiguos, Strauss muestra en plena crítica la incapacidad de acceder al pensamiento clásico desde los presupuestos románticos que han influido ese “retorno”, cuya premisa se explica, en resumen, en la caracterización del pensamiento clásico como un pensamiento bellamente ingenuo (*naive*). La ingenuidad de los clásicos estaría relacionada a su vínculo directo con la vida o la vida tal como es vivida y no tamizada por la “reflexión histórica” o “conciencia”. Este es un punto nodal para quienes apuntan, como nosotros en este trabajo, a la recuperación de un sentido común “perdido” en la Modernidad que gozaría en los antiguos de una relación directa con la vida política y filosófica. El propio Strauss se distancia así de planteamientos que tiendan a la romantización de la filosofía clásica y de suelos naturales perdidos: “Desde el punto de vista de la filosofía, los cortos alcances de la *naivete* son mucho más serios que sus ventajas”.<sup>670</sup>

Sin embargo, para hacer justicia al argumento de Strauss y al nuestro, hay que decir que la crítica a esta apreciación de los antiguos está estrechamente ligada a la recuperación que se satisface con llegar a medio camino, un tipo de rehabilitación típicamente moderna. Pues la ingenuidad de los antiguos los acerca, ciertamente, más a la “naturaleza”, pero no a una naturaleza que pudiera ser tomada en serio por el pensador moderno que ha descubierto el vínculo ineludible entre aquel pensamiento y su tiempo histórico. Nosotros, en tanto modernos, no podríamos permitirnos volver a ser “ingenuos”. El argumento de Strauss tendría que tomarse

---

<sup>668</sup> Vid. la introducción de Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*.

<sup>669</sup> Strauss, “On a New Interpretation...”, 327.

<sup>670</sup> *Ibid.*, 330.

en el sentido de una búsqueda radical por la verdad, no histórica, que pudiera haber en la apreciación clásica frente a la moderna; o en la moderna frente a la clásica.

El riesgo de no involucrarse en la querella sino en presentarla como un eslogan donde, de antemano, se ha dado la victoria ya a los antiguos implica omitir “la pregunta fundamental, que como tal es una pregunta teórica” y “perseguir una intención práctica o política sobre el fundamento de la enseñanza clásica. / Esto lleva a consecuencias peligrosas. La enseñanza de los clásicos no puede tener efecto práctico inmediato, porque la sociedad de hoy no es una *polis*”.<sup>671</sup> Los riesgos también se expresan en escudarse bajo las égidas de Platón o Aristóteles para la reformación de un mundo moderno con doctrinas modernas. Todos estos juicios, como el lector podrá sospechar, rozan el pensamiento del propio Strauss.

Pero la crítica es decisiva: afirmar que nuestros desastres políticos y filosóficos se deben al rechazo de la filosofía antigua requiere haber comprendido y recuperado la doctrina entera de los clásicos y no solo algunas de sus partes.<sup>672</sup> Strauss, aquí como en otros lugares, no tiene reticencias en sincerarse sobre aspectos que nos horrorizan sobre el mundo antiguo, por ejemplo, la desigualdad natural o la esclavitud. Strauss critica, pues, tomar la filosofía antigua como antídoto para los problemas modernos, como diagnóstico y “terapia” de nuestros malestares. Que la filosofía clásica pudiera tomarse como terapia política asumiría que la Modernidad es una enfermedad, asunción que Wild expresa en términos de oposición entre la filosofía clásica y la sofística moderna.<sup>673</sup> Pero Strauss demuestra ser escéptico

---

<sup>671</sup> *Ibid.*, 332.

<sup>672</sup> Las primeras líneas con las que abre Wild su libro delatan el afán y la urgencia de soluciones prácticas en detrimento de la desapegada reflexión filosófica: “Este libro no es un intento de exponer la totalidad de la filosofía de Platón, ni siquiera de una sola parte de su filosofía, tal como la exposición ‘histórica’ es normalmente entendida. Pretende no tanto revelar el pensamiento de Platón como la naturaleza de la cultura humana y su inversión usando a Platón, el filósofo, como guía”, *op. cit.*, 1.

<sup>673</sup> “En contra del realismo y racionalismo de la filosofía clásica que intentó reemplazar, la filosofía ‘moderna’ de Descartes, alcanzando su clímax en el ‘idealismo’ alemán del siglo XIX, fue subjetivista, voluntarista, subracional, y en consecuencia anti-personal en su antropología. / Según esta filosofía la función del entendimiento humano no era reflejar fielmente la estructura de las cosas tal como son, sino más bien imponer su propia estructura y necesidades sobre las cosas, y subordinar así la ontología a la lógica. La razón fue así removida de su posición antigua en tanto facultad guía y aprehensiva del hombre, y fue esclavizada a la voluntad, sentimiento, deseo...”, *ibid.*, 2. “Hemos visto los grandes sistemas del idealismo liberal construido en el siglo XIX, por medio del escepticismo y pragmatismo, pasar al irracionalismo abierto y la veneración de la fuerza, tal como ellos [los griegos] vieron el gran humanismo liberal de Protágoras y de sofistas tempranos [...] pasar a la brutal *Machtpolitik* de hombres como Trasímaco y el Calicles del *Gorgias*”, *ibid.*, 4.

también ante esta distinción, pues la filosofía no responde sin más a la naturalidad del sentido común en contra de los sofistas: “La oposición entre estos dos vicios [opuestos a la filosofía: la sofística y la autocomplaciente estupidez del ignorante] le permite al filósofo, e incluso lo compele, a luchar contra uno valiéndose del otro: en contra del desprecio sofístico por el ‘sentido común’, apela a la verdad intuitiva (*divined*) por el ‘sentido común’, y en contra de la satisfacción popular con el ‘sentido común’ se alía con la duda sofística sobre él”.<sup>674</sup> Puesto que el interés de Strauss en este punto es resaltar la tensión no reconocida por Wild entre el filósofo y la ciudad, va aún más allá al decir que la “amistad” entre el filósofo y el sofista es, en cierto modo, posible frente al vulgo; el sofista reconocería el digno valor de la sabiduría.<sup>675</sup>

---

<sup>674</sup> Strauss, “On a New Interpretation”, 343.

<sup>675</sup> No hay que olvidar, sin embargo, que es el propio Strauss quien en múltiples ocasiones invita a pensar en el paralelismo entre filosofía moderna y sofística. Sus palabras en la carta a Klein antes citada revelaban una intuición al respecto: “creo que el concepto de sofística de Platón incluye esencialmente el hecho de que la negación dogmática del orden cósmico es la base para toda política sofística, mientras que la política correcta no se basa en la presuposición de un orden cósmico”, GS3, 529. Esta “negación dogmática” la atribuyó, por ejemplo, a Hobbes. Se evidencia así que la crítica a Wild tiene intenciones de desmentir prejuicios que el propio Strauss ha favorecido. Cfr. las últimas palabras del ensayo de Strauss sobre Maquiavelo en HPP (en torno al frente común y compartido entre Maquiavelo y Sócrates contra los sofistas) y la interpretación de Meier, *Politische Philosophie*, 146-7: Sócrates y Machiavelli hacen un frente común no tanto a la omnipotencia del discurso según los sofistas como a la Omnipotencia misma.

Aunque no tuve oportunidad de discutir a fondo el controvertido final de este ensayo (anunciado desde *supra*, 151), debo al menos decir que el asunto es más complejo de lo que parece. El hombre “honesto y capaz de comandar a caballeros” era Próxenos, un importante general en la campaña de Ciro. El pasaje al que se refiere Strauss específicamente está en Jenofonte, *Anábasis*, II.6.16. No menciona en HPP que Próxenos fue traicionado por otro estudiante de Gorgias –por un colega en educación, podríamos decir–, Menón. La comparación de Strauss tiene el propósito (al menos el propósito más evidente, que no es el del guiño al problema de la omnipotencia a secas, como pretende Meier) de mostrar que Jenofonte, a diferencia de Próxenos, sabía tratar con caballeros y hombres vulgares, esto es, que sabía valerse de la fuerza o incluso de la injusticia cuando el discurso y la justicia no era apropiados. Jenofonte tiene esta capacidad por haber sido alumno de Sócrates, es decir, por haber comprendido las necesidades naturales en las que está inscrito el ser humano. Sócrates, por tanto, forma un frente común con Maquiavelo (o sea, comparten una comprensión fundamental de las cosas humanas) ante los sofistas, quienes desacertadamente creen que el ser diestro en el discurso es suficiente. Cfr. Rollandi, *op. cit.*, 209. Pero si consideramos el punto omitido por Strauss sobre Menón se pierde esta pretendida claridad. Tanto Menón como Próxenos fueron educados por Gorgias. Ambos tuvieron fatales destinos, pero es el de Menón el que más llama la atención por su inmoralidad y bajeza. Menón sí parece estar dispuesto a usar la fuerza y los vicios; no tiene los reparos moralinos de Próxenos. Menón, en este sentido, pudo haber sido un buen estudiante de Maquiavelo, pero no así de Sócrates, como lo atestigua el diálogo platónico y como nosotros mismos lo examinamos marginalmente. El “frente común” contra los sofistas es problemático. Cfr. las

En última instancia, Strauss hace desembocar su crítica hacia el “moralismo” de Wild que, basado en una apropiación cristiana de Platón, domina todo su libro y su entera rehabilitación de la filosofía antigua. A esta crítica se aúna el valerse de “estudios clásicos” como estandarte del liberalismo y la democracia en contra del “totalitarismo” y “comunismo”. La premisa que se esconde detrás de todo el planteamiento, afirma Strauss, es que “solo la religión puede salvar al hombre del totalitarismo”, una cita de Maritain a la que Wild dice oponerse.<sup>676</sup> Wild no admite ni reconoce la fundamental tensión entre la filosofía y la ciudad y atribuye un carácter “fragmentario” a la filosofía que no puede sino conducir, le parece a Strauss, a una subordinación de la filosofía ante la teología.

En cierto modo Strauss ha logrado bajo estas consideraciones críticas poner el dedo en los lugares donde su propia obra puede ser tomada como una empresa general de retorno a los antiguos y de moralización frente a la crisis moderna de valores. Deja así claro, entre otras cosas, que su obra no pretende servir de estandarte para el liberalismo democrático moderno en contra del totalitarismo; que su recuperación de los antiguos no se da en un horizonte donde los modernos pueden ser juzgados de antemano por su inferioridad, sino que el retorno a los antiguos es principalmente *el* acceso para comprender la empresa moderna; que su énfasis en el escepticismo filosófico de Sócrates no debe dar lugar en modo alguno a una nueva subordinación del conocimiento “fragmentario” de la filosofía a la teología que aprehende el todo; que su “recuperación del sentido común” está anclada a una profunda consideración sobre el papel que juega el sentido común como autocomplacencia vulgar y como intuición filosófica frente al escepticismo sofístico. Aquel que desee eliminar ya el problema del sentido común como un problema serio para la filosofía tiene suficientes elementos para hacerlo. Quien se anime a conservarlo como noción sustancial de la filosofía, debe enfrentarse aún a distintos retos.

---

sugerencias de Zuckert sobre la inferioridad en sabiduría de Jenofonte frente a Sócrates y sus divergentes destinos; uno sí se salva del juicio, pero termina viviendo en absoluta privacidad; otro no se salva del juicio, pero filosofa con sus amigos hasta la muerte sin haberse entrometido directamente en la política. *Postmodern Platos*, 182-3. “Difícilmente exageramos si decimos que el principio que individualiza a Jenofonte en la *Anábasis* salta a la vista en el contraste entre él y Sócrates, y no en el contraste con Próxeno, por no decir ni una palabra más de Menón”, Strauss, SPPP, 113 [163].

<sup>676</sup> Strauss, “On a New Interpretation”, 363; Wild, *op. cit.*, 9.



Mientras tanto, las primeras palabras de Strauss en la sección final de este ensayo son de importancia conclusiva: “Se puede imaginar a un hombre escribiendo un libro sobre el problema político de nuestros tiempos disfrazado de un libro sobre la filosofía política de Platón. Mientras sería un muy mal libro si se considerara como una interpretación de Platón, podría ser excelente como una guía en medio de las perplejidades de nuestra era”.<sup>677</sup> Aunque Strauss con toda obviedad se refiere a John Wild, el lector inevitablemente se preguntará en qué medida se aplica también este juicio a Strauss. Sabemos, en primer lugar, que Strauss no se adentra en “los problemas políticos de nuestra era” como tal. Sabemos también que no brinda una “interpretación de Platón” como tal, es decir, en tanto interpretación con carácter de definitivo comentario filológico. ¿Qué relación hay entre iluminar las perplejidades de nuestra era, atender los problemas políticos de la misma e interpretar a Platón? Mientras algunos straussianos caen precisamente en los linderos en los que Strauss ha criticado a Wild (hacer de la filosofía política clásica una trinchera no solo contra el “totalitarismo”, sino contra toda la “izquierda” del pensamiento contemporáneo), otros escinden, quizás con exageración e irremediablemente, lo que Strauss tiene que decir sobre la vida filosófica y lo (poco) que puede decir sobre política; o en todo caso, lo mucho que dice sobre la política al despojarla de todo valor frente a una vida filosófica que no toma la vida moral con genuina seriedad.

3. *Recapitulación.* Sin duda, ha sido la investigación sobre Maquiavelo la que ha exigido con mayor preeminencia problematizar a Strauss no solo como intérprete, sino como filósofo con intenciones y enseñanzas propias. Veamos cómo arribamos a tales escollos.

El problema del retorno a la filosofía política clásica, su conceptualización como anamnesis propia del *logos* y de la articulación natural de la experiencia nos dirigieron a la noción, también problemática, del sentido común en una vertiente que se distingue del sentido común en tanto grupo de opiniones convencionales. Estos descubrimientos se establecieron como telón de fondo para la larga exploración a la que nos aventuramos en las raíces del pensamiento moderno y su constitución de una ciencia política. Maquiavelo y Hobbes, pensadores ambos de lo que en su esquematización histórica Strauss nombró “primera ola” de la Modernidad, aparecieron bajo la luz de aquello que habían obscurecido y las

---

<sup>677</sup> Strauss, “On a New Interpretation”, 364.

razones detrás de tal obscurecimiento. En los dos casos se examinó su concepción de la naturaleza, sobre todo en el particular y céntrico enlace entre los asuntos propios de la naturaleza y los asuntos humanos (políticos o morales), y el papel que en ambos la historia jugaba. De nuevo, ante el telón de fondo de la filosofía premoderna, se apuntó al cambio decisivo que las premisas axiomáticas del pensamiento moderno habían ejercido en el problema del sentido común, el cual no era ya obscurecido solo en tanto facultad necesaria para el juicio político, sino en tanto problema raíz de la filosofía; el cambio se ejercía así tanto en el terreno político como en el significado de la vida filosófica.

Estas premisas hallaron sus respectivos puntos culminantes en distintas secciones del presente trabajo. Por mencionar las más importantes, hay que recordar la discusión final de *La filosofía política de Hobbes* respecto a las “valoraciones naturales” de las cuales Hobbes desconecta su ciencia política. En aquellos juicios descubríamos aspectos esenciales tanto de Platón como de Hobbes, pues mientras el primero reconocía la “naturaleza problemática del discurso ordinario” y por tanto no juzgaba posible erigir una *ciencia* política, sino que se limitaba a “recordar” aquello que no es enseñable y que en cierto modo conocemos sin comprender, Hobbes aspiraría a un conocimiento monumental que es enseñable por medio de una doctrina y que, en afán de certezas, elimina toda referencia al discurso humano. La cúspide de este problema en el caso de Machiavelli se mostró no tanto en abandonar el discurso humano como en su cuidadosa exhortación a manipularlo por medio de un conocimiento que penetra en las raíces morales del hombre. En lugar de adoctrinamiento universitario, Maquiavelo levantaría un ánimo más sutil a la vez que espectacular en torno a la posibilidad de transformar, de tajo y en sus orígenes, la realidad política como una realidad que carece de otro orden que el impuesto por grandes hombres. Las valoraciones naturales no son algo de lo cual uno deba abstraerse, como en Hobbes, sino algo que, visto en su *verità effettuale*, está en poder del régimen político. El punto preciso donde esta discusión llega a su clímax es el olvido o abandono, según Strauss, de la sacralidad de lo común o la tragedia. Mejor le hubiera sido a Antígona aliarse con Creonte.

Estas “conclusiones” solo podían ser entendidas bajo un estudio minucioso sobre la manera en que la noción de “orden natural” fue esencialmente modificada, con consecuencias no solo para el estudio de la naturaleza (la ciencia natural), sino para aquel que estudia la naturaleza y el poder que con ello conquista. La historia, por su

parte, se abría dentro de sus relativamente cortos alcances de principios de la Modernidad como el estudio que reemplazaba el de la naturaleza o el del orden.

En el último capítulo arribamos tácitamente a un punto culminante del mismo problema que no fue tematizado debido al enfoque de la interpretación de Meier. Incluso si la “base” de la ciencia política hobbesiana, que estaba ciertamente más allá de la ciencia natural en boga, no era tematizada propiamente en *La filosofía política de Hobbes*; incluso, pues, si se conceden todos los detalles que se deben conceder según la ilustración de Meier, la nota al pie en la que profundizamos de “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy” aludía exactamente al mismo problema. El mismo punto culminante, así, hace presencia en los pasajes donde Strauss creyó haber finalmente dado en el blanco respecto al fundamento de la ciencia humana de Hobbes: su necesidad de negar la natural sociabilidad del hombre, su disruptiva comprensión del lenguaje como “invención” conectada a facultades animales y su única distinción de la naturaleza humana frente al resto de la naturaleza en la capacidad de “inquirir consecuencias”, cargaban todas la implicación de que “la relación entre la peculiaridad natural del hombre y el discurso se vuelve oscura” (WIPP, 176, n2 [239]; cfr., de nuevo, la reflexión que hemos hecho sobre el marco platónico de referencia).

El camino “histórico” que sigue a este planteamiento hasta la crisis de la Modernidad nos lleva por distintos intentos de colapsar la autoevidencia con la que el proyecto filosófico-político se desarrollaría; los más notorios, para Strauss, son los casos de Rousseau y Nietzsche, a quienes atribuye la segunda y tercera ola de la Modernidad, respectivamente. Rousseau lograría el colapso final de la naturaleza en pos de la libertad, mientras Nietzsche reclamaría esta libertad vacía como necesitada de un arriesgado proyecto de voluntad. Tanto los “momentos históricos” como los filósofos mismos de la segunda y tercera ola quedan ya fuera de este trabajo, pero, en todo caso, es innegable que las premisas de la primera y fundamental ruptura moderna son no solo vigentes en nuestros tiempos de crisis, sino que operan expresa o veladamente en la política contemporánea y en el pensamiento filosófico posmoderno.

No solo este esquema histórico, sino el tratamiento de Hobbes, Maquiavelo y, por ende, de las intenciones de Strauss en su navegación moderna, fueron sacudidos en el último capítulo por la interpretación que ha emprendido Heinrich Meier en la generalidad de la obra de Strauss y en la particularidad de los pensadores de la primera ola, especialmente Maquiavelo. Ante el grupo de tesis straussianas

“características” sobre su reapertura de la querella entre antiguos y modernos, Meier exige una doble tarea básica: por una parte, considerar que *el* tema de Strauss no es la oposición antiguos-modernos, sino el problema teológico-político; por otra, confrontar con seriedad a Maquiavelo y a Hobbes *en tanto filósofos*, esto es, desde la continuidad y firmeza con la que se enfrentaron al problema de Dios y de la moralidad no solo ya en sintonía con el pensamiento clásico, sino con los grandes bríos de resolver el desorden político al que los conceptos de los “clásicos” habían dado lugar al ser absorbidos por la religión revelada.

Independientemente de si hay o no obscurecimiento, por ahora se debe reconocer lo siguiente en la esfera de la filosofía y la vida filosófica. La empresa maquiavélica –y con ella, en cierto modo, la empresa del inicio moderno atribuible a Hobbes o a Descartes– es fructífera por la vehemencia con la cual, en sus propios términos, renueva la filosofía destruyéndola. No todas las destrucciones son sabias ni el mero hecho de destruir (más sospechoso aún cuando se necesita de corifeos que llamen a la destrucción) es filosófico. En su interpretación sobre Maquiavelo, Strauss hace hincapié en el hecho de que los conocimientos que el florentino ofrece no eran en modo alguno desconocidos por los clásicos, esto es, que Maquiavelo “no dice nada nuevo”. Este juicio pone en claro la actitud que acompaña la “destrucción” filosófica, la cual no pretendería destruir tanto para profetizarnos nuevas enseñanzas como para dejar limpio el terreno donde extensa mala hierba ha crecido. Maquiavelo ciertamente destruye la tradición, se vale de la autoridad romana para romper con ella. Maquiavelo quema la estatua de Platón y de todos aquellos que se han imaginado repúblicas.

4. *Cuestionamiento de la vía de Meier.* ¿Y qué no es necesario, si el filósofo ha de ser filósofo, quemar la estatua de Platón? ¿Qué no es necesario estar dispuesto a comenzar de nuevo en terreno allanado? El respeto a la Gran Tradición, como apuntamos en su momento, es sostén de la filosofía y al mismo tiempo su aniquilación. Aristodemo va descalzo a las espaldas de Sócrates, repitiendo lo que entiende de sus discursos y ufano de seguir al punto las prácticas y actitudes de su maestro. Parece que el filósofo genuino no es aquel que anda descalzo y en obediencia, sino aquel que está dispuesto al parricidio. De ahí entonces que la violenta impiedad de Maquiavelo no tenga otro modo de expresarse sino como un pensamiento despiadado, maniático y digno de enfrentarse a las sagradas estatuas de la tradición, sobre todo cuando esta tradición se ha corrompido. Strauss está

plenamente consciente de que solo los conservadores en pensamiento rechazan que la respetada tradición ha llegado a serlo a través de crueles desviaciones y asesinatos originales y continuos.

¿Pero cómo distinguir esta actitud profundamente filosófica de las vocinglerías tan cercanas a nosotros en la crisis de la Modernidad? ¿Cómo apreciar la verdadera quema de estatuas en una agenda filosófica donde el ruidoso desdén a la tradición es el rito de iniciación? ¿Y no es la actitud característica de nuestros tiempos un eco empobrecido de la resonante toma de protesta con la cual los pensadores modernos gritaron por primera vez?

Que Platón, Aristóteles y otros tantos no solo legaron la filosofía sino los modos de introducirla cuando esta se corrompe ha sido evidenciado por filósofos en las más distantes latitudes y tradiciones. Que esta es una posibilidad humana sigue siendo, hasta ahora, cierto. Quizás la deshumanización a la cual ha conducido la Modernidad y las sociedades de masas hagan de esta posibilidad algo cada vez más remoto; o quizás no sea, en última instancia, más nociva de lo que han resultado miles de tiranías, de tradiciones dogmáticas o de regímenes políticos de terror. La impresionante manera en la que Strauss se adentra en la interpretación de Maquiavelo y de otros “modernos”, la ardua y concienzuda exhibición del problema de la escritura esotérica-exotérica, son, en conjunto, demostraciones vívidas de que la letra muerta siempre puede ser revivida, y que, en ocasiones, hace falta incendiarlas, aunque fuera para espolear la reacción.

La lectura de Heinrich Meier lleva esta vía hasta sus últimas consecuencias, pues su reconocimiento de la vehemente actitud filosófica frente a su tradición es apenas una de sus conclusiones respecto a Maquiavelo, Strauss y el significado de la filosofía misma. Bajo la luz de su interpretación, la empresa moderna y la navegación que hace Strauss en ella cobra un sentido muy distinto del que tiene en tanto “crítica” de la Modernidad. Para decirlo de la manera más concreta posible, la aporía se concentra en la necesaria conexión que el pensamiento filosófico mantiene con el discurso (con las “valoraciones naturales”, con la experiencia común en la vida política, con el “sentido común”, con las “restricciones sagradas” y, en última instancia, con la moralidad) o, por el contrario, la necesaria desconexión o el esencial giro que debe dar la filosofía frente al discurso. La aporía se propone aquí en términos puramente filosóficos y sin referencia a un doble discurso; es decir, no estamos dispuestos a aceptar por respuesta que, en el plano filosófico, hay ruptura, y que, sin embargo, puesto que la ciudad requiere por esencia moralidad, el filósofo

utilizará un discurso donde conserva la moralidad. En este punto conclusivo trascendemos además la “correcta” interpretación de Strauss; es decir, podría concluirse, como parece hacerlo Meier, que de hecho Strauss concibe la segunda alternativa como la alternativa correcta, es decir, que la filosofía está esencialmente más allá del bien y el mal, que el bien común no tiene otro significado último que el bien privado más alto de todos, a saber, el bien de la vida filosófica. Incluso siendo esta la conclusión más acertada sobre qué fue lo que verdaderamente Leo Strauss pensó, debemos cuestionar si Strauss estaría en lo cierto. Pues, ¿qué debemos pensar de una filosofía que en la última encrucijada enseña (esotérica o exotéricamente) que *no* hay diferencia *sustancial* entre llevar una vida justa y llevar una vida injusta? ¿Qué hay que decir, en cambio, de una filosofía que se mantiene, en plena sinceridad consigo misma, en el vilo de la respuesta sin poder *demostrar* propiamente nada?

5. *El modo de juzgar la ruptura moderna.* Esta investigación comenzó como un intento de comprender cuál es el significado del doble retorno straussiano a Sócrates y al estudio de las raíces de la Modernidad. En dicha tarea, más que valernos de un estudio histórico sobre el “proceso” del pensamiento moderno llevado por ciertos principios hasta las consecuencias de su crisis y su falta de juicio, penetramos en la obra y las intenciones de Thomas Hobbes y Niccolò Machiavelli. Nuestra empresa buscó hacer hablar a los filósofos mismos y no a su contexto o condicionamientos históricos, pretendió acercarse a su obra en calidad de aprendices y no de expertos que cargan con un esquema filosófico-histórico listo para integrarlo todo a un sistema o teoría. Tal pretensión implicó, en ocasiones, echar luz en el autor mismo antes de ocuparse de la interpretación de Strauss e incluso ir a contracorriente de Strauss.

Lo anterior no evitó que de este análisis emergieran reflexiones históricas, que se notaran puntos álgidos donde la crisis moderna hallaba sus razones de ser o el enfoque particular que condicionaba su aprehensión de las cosas humanas y naturales. En última instancia, este no fue un trabajo monográfico donde se pretendiera dar especializada cuenta sobre el pensamiento de Hobbes y Machiavelli, sino un estudio con motivaciones presentes bien concretas, las cuales incluyen el afán de comprender cuál es el juicio de Strauss en torno a la Modernidad y, por tanto, en torno a nuestra época y nuestras necesidades.

El crisol de estos intereses ha probado ser sumamente problemático al fusionar distintas preocupaciones: la preocupación política por la incapacidad de juzgar en

el presente, la preocupación filosófica por el obscurecimiento de la filosofía como ejercicio esencialmente privado, la preocupación histórica por hallar respuestas en la ruptura más original y consciente en la que se pusieron los cimientos de un proyecto que domina la vida humana desde hace medio milenio. Con toda seguridad, corremos el riesgo denunciado por el propio Strauss: escribir un libro sobre los problemas políticos de nuestros tiempos en el disfraz de un libro sobre Platón; ser, por tanto, mala interpretación de Platón, aunque buena expresión de las perplejidades de la época.

Es precisamente en estas flaquezas donde el juicio de Meier ha resultado incisivo. Su férrea distinción entre las aportaciones de un filósofo a la historia o sus consecuencias históricas y su pensamiento o intención resultó ser tan clarificante como problemática. Al cabo, la tensión fue presentada explícitamente por Strauss en un trabajo que, como enfatiza Meier, tiene el foco reducido exclusivamente a un proceso de consecuencias históricas, “Las tres olas de la Modernidad”. Se recordará que hacia el final de esta conferencia Strauss decía, como de pasada, que todo uso político de Nietzsche era una perversión de su enseñanza. Llevado el juicio a su generalidad, es evidente que debemos concederle importancia: ¿Es Sócrates responsable de las ambiciones de Alcibíades en la Guerra del Peloponeso y de la consecuente decadencia de Atenas; es Platón responsable de la rebelión de Dión en Siracusa; Aristóteles de la gran conquista alejandrina? ¿Pero no son estos ejemplos antiguos bien distintos de Maquiavelo y Hobbes en tanto educadores de un proyecto político de muy largo alcance, como lo sería Descartes y Bacon de una programática de dominación de la naturaleza? Dice Strauss hacia el final de “Las tres olas”: “Pero lo que [Nietzsche] dijo fue leído por hombres políticos que encontraron inspiración en ello. Nietzsche es tan poco responsable del fascismo como lo es Rousseau del jacobinismo. Esto significa, sin embargo, que es tan responsable del fascismo como lo fue Rousseau del jacobinismo”.

A decir verdad, Strauss no hace sino conservar la tensión teórico-práctica o filosófico-política. Es evidente, en primer lugar, que hablar de “responsabilidades” es ir demasiado lejos, pues cuál es concretamente la influencia política que ejerce el filósofo con sus libros o conversaciones es un asunto inmensurable. Cuál es, por tanto, la relación entre enseñanza o doctrina e intención es también un nudo de cien vueltas: si Maquiavelo ha enseñado que es posible conquistar fortuna violándola y, con toda intención, ha atraído a jóvenes sanguinarios en búsqueda de gloria; si Hobbes ha enseñado que la justicia es un término de distinción artificial al interior

de una sociedad civil y que no hay principios naturales para la vida social más allá del miedo en tanto opuesto a la vanidad, si ha ofrecido su doctrina como libro de cabecera para Oxford y para educar al pueblo, son estas, todas, enseñanzas que en el mejor de los casos provienen de una intención. En su *interior* y en su *intención*, en su recámara privada, Maquiavelo podrá fundir su espíritu con el de los sabios antiguos y nutrirse de aquello que solo es suyo; ¿pero quién creará que su exterior, su empresa política y su llamado a estrechar la vista está cercenado de aquellos límpidos interiores de su escritorio? Esto no es tanto pretensión de moralizar como exigencia de admitir que el hombre es alma y cuerpo.

La navegación a contracorriente del último capítulo fue posible, sin embargo, solo asumiendo que aquella era una distinción nítida y que ciertamente Machiavelli y Hobbes compartían la naturaleza genuina del filósofo frente a una tradición que ya la había obscurecido. En su intención, al interior de sus recámaras y al interior de su arte de escribir, la empresa filosófica aparecía como fruto del impulso de la libertad de filosofar. El argumento de Heinrich Meier se erigía, por tanto, en la siguientes premisas:

La “ruptura” entre “modernos” y “antiguos” se trataba, en todo caso, de una ruptura política pero no filosófica. En términos que atañen propiamente a la vida filosófica, no hay diferenciación entre antiguos y modernos, una distinción que iría contra el corazón del pensamiento de Strauss. La ruptura política, por su parte, se aprehendía en términos de “precios” y “pagos”. La renovación de la filosofía, su necesidad de introducirse en la comunidad política –o salvaguardarse de ella– con estrategias muy distintas a las antiguas, sus programáticas para educar a filósofos potenciales, etc., son todos recursos que destruyen la tradición solo para reinstaurarla. A juicio de Meier, siempre hay precios que pagar por la renovación filosófica, y efectivamente tanto la filosofía antigua como la moderna lo ha pagado en sus respuestas y acomodos ante el problema teológico-político. Si se nos permite la exageración, Meier argumenta que, en el fondo, todo ha sido por amor a la filosofía.

En la naturaleza filosófica misma nunca ha habido ruptura, sino una continuidad que perdurará a través de la escritura exotérica-esotérica. El arte de escribir de los filósofos, según concluye Meier, es la encarnación de la vida filosófica dando respuesta definitiva a problemas fundamentales y reproduciéndola en filósofos potenciales del futuro. La escritura entre líneas une las naturalezas de Platón, Maquiavelo, Strauss o el propio intérprete que ha logrado descifrar la escritura de



Strauss. Para ello, para preservar la filosofía, el filósofo está en la necesidad de volverse filósofo político, de crear, disipar y conservar alianzas, de crear una filosofía popular que está al servicio de la humanidad, de su mejoramiento, progreso y educación –nosotros debemos agregar: también de su destrucción– al tiempo que guarda el pensamiento genuinamente filosófico, trans-moral, genuinamente despiadado, en cofres sagrados que solo podrán ser descubiertos por naturalezas afines.

Uno se podrá preguntar: ¿qué no habíamos comenzado este camino pretendiendo volver a acceder a preguntas necesarias tanto para la vida filosófica como para el sano ejercicio político? ¿Qué entre aquellas preguntas no se encontraba, por ejemplo, la cuestión sobre aquello que es justo por naturaleza, una cuestión que incluso en el discurso más obscurecido debe, por necesidad, emerger? Y el problema del derecho natural, ¿no es acaso un problema que *en modo alguno* está más allá del bien y el mal? ¿Hemos, quizás, ascendido por medio de las “valoraciones naturales” al punto en que debemos quebrar con ellas? ¿Será más bien que Strauss ha terminado por ofuscarnos?

6. *El modo de juzgar políticamente a Strauss*. Con toda probabilidad, no se trata de una interpretación particular sino de Strauss mismo en su “maquiavelismo” o en su ser fecundo en ardid. El libro “tradicional” donde Strauss defiende *el problema* de la recuperación del derecho natural parece ir a contracorriente de la interpretación de Meier que hemos expuesto en el último capítulo. Y sin embargo bastará con atender su carta a Helmut Kuhn para corroborar que cada uno de los silenciosos pasos que Strauss toma frente a estos problemas están ahí presentes.<sup>678</sup> Me refiero ahora únicamente a un par de anotaciones.

Ante toda paradoja, Strauss no desea en absoluto que se le identifique con pretensiones parecidas a las de Wild, esto es, como defensor de la “filosofía clásica”. Mientras Kuhn apunta a la historia que Strauss presenta en *Natural Right and History* como una historia de decaimiento, esto es, como una caída progresiva que se ha dado a partir del “permanente” que representa la filosofía de Aristóteles o de Platón, Strauss contesta tajantemente: “No soy un aristotélico, pues no me satisface que el universo visible sea eterno, *por no decir nada de otras razones quizás más importantes*” (GS4, 335, las cursivas son mías). No hace falta ya decir que aquellas razones más

---

<sup>678</sup> Leo Strauss, “Brief an Helmut Kuhn”, en GS4.

importantes son, con toda probabilidad, el descreimiento straussiano de un orden teleológico del mundo natural y del mundo humano.

Kuhn señala también que el derecho natural, por necesidad, implica la asunción de una sociedad universal gobernada por leyes universales y racionales; este origen del derecho natural fue planteado por primera vez en el estoicismo. Para nuestra sorpresa, Strauss acude a ejemplos que utiliza también en su crítica a Wild respecto a la oposición entre el vulgo y los sabios. La “naturaleza” que une a los hombres no une a todos los hombres sin más, sino a los de naturalezas altas y similares, esto es, a los sabios. “Platón rechazó tácitamente la sociedad universal en tanto solución al problema *político*. ¿Pero se puede decir que los estoicos concibieron la sociedad universal como una sociedad *política*? La diferencia aquí concierne realmente al estatus de la providencia divina y por lo tanto a la cuestión sobre si los ‘preceptos’ universalmente válidos pueden ser entendidos propiamente como leyes” (GS4, 340). La manera en la que Meier ha retrotraído el problema del derecho natural y del bien común hasta la “única” naturaleza verdaderamente natural es evidenciado aquí por Strauss: no se trata ya de un problema político, no hay ley racional y universal para la ciudad, sino solo para los filósofos. Únicamente la providencia podría permitir que la vida política tuviera principios universales. Como sabemos, el desafío más importante del filósofo, según Meier-Strauss, es el problema teológico-político. Una vez más: el filósofo se separa radicalmente de su ciudad y desconoce toda moral política.

¿Qué es entonces lo que Strauss trae entre manos en su investigación y recuperación del problema del derecho natural? A todas luces no es un problema de moralidad:

Parece que usted argumenta del siguiente modo: puesto que, por ejemplo, Aristóteles reconoció la justicia de la esclavitud, está en efecto muy lejos del espíritu del pensamiento del derecho natural. Yo replico que la admisión de Aristóteles de la justicia de la esclavitud –de un cierto tipo de esclavitud– prueba que fue un maestro del derecho natural, pues, según él, es por naturaleza correcto esclavizar y tratar como esclavos a cierto tipo de hombres. Usted no duda de considerar a Cicerón y Tomás como maestros del derecho natural y ellos tampoco rechazaron la esclavitud como simplemente injusta. Es igualmente algo obvio que ningún filósofo consideró alguna vez que las distinciones sociales (reyes, nobles, hombres libres, esclavos, exiliados, extranjeros) fueran importantes en última instancia; la jerarquía social es respetable solo en la medida en que está en armonía tolerable con la jerarquía natural. Si hay o no tal jerarquía natural, es algo

controvertido entre el derecho natural igualitario y no igualitario. [...] La jerarquía natural está claramente reconocida a través de la distinción entre los sabios y el vulgo que juega un rol tal importante en la enseñanza estoica. La verdadera pregunta es si los estoicos difirieron de Platón o Aristóteles al afirmar que todo ser humano, incluyendo hombres de sobresaliente estupidez, puede volverse sabio. Hasta ahora no he visto una prueba clara de que hayan hecho tal afirmación. (GS4, 340)

En efecto, aunque puede ser “algo controvertido”, para Strauss no lo es: el derecho natural no igualitario es el que reconoce la diferencia entre el vulgo y el sabio y por lo tanto es de acuerdo a la naturaleza. Strauss no dice una sola palabra sobre si los regímenes que “están en armonía” con esta distinción son más o menos deseables unos que otros; en otras palabras, puesto que su pensamiento –y, en plena *contradictio in adiecto*, su reflexión sobre el derecho natural– parece estar más allá de la moral, no tiene nada que decir sobre los horrores intrínsecos a la esclavitud.

Con las siguientes anotaciones concluyo la reflexión que atañe al ámbito político. La duplicidad straussiana entre *manía* y moderación ha sido interpretada de distintos modos. Si uno comenzara por el acuerdo político que prácticamente tienen todos los straussianos la empresa resultaría relativamente clara: defienden un cierto tipo de orden que no es compatible ni con una izquierda “socialista” ni con una izquierda “posmoderna”.<sup>679</sup> Pero quizás esto sea lo único claro en términos políticos.

---

<sup>679</sup> En otras palabras, tienen todos por asunto claro la sabiduría del principio políticamente conservador, el cual se puede expresar de la manera más compacta posible en las siguientes notas de Strauss:

“La filosofía exotérica es una Weltanschauung σώζων [que salvaguarda] la vida moral y política: hace al hombre el centro del universo.

La filosofía esotérica ve al hombre en su insignificancia.

Desproporción de las cosas políticas y las cosas especulativas: cfr. Ar[istóteles] sobre las leyes y las τέχναι.

Quieta movere y Quieta non movere

Filosofía en tanto radicalmente no revolucionaria y en tanto interesada solamente en la verdad.

Lessing no tuvo que esperar la Revolución Francesa para separarse de la filosofía de la Ilustración.

Mentira en el alma—mentira en el discurso”. “Appendix F. Supplement 1: Early Plan of ‘Exoteric Teaching’”, en Yaffe y Ruderman, *op. cit.*, 289. Vale la pena reproducir las palabras de Bismarck en 1891 citadas por el editor (Hannes Kerber) del apéndice anterior: “Hay un viejo y buen proverbio político: *Quieta non movere*, eso es, no molestar lo que descansa quieto; y esto es verdaderamente conservador: no apoyar una legislación que altera algo que no tiene necesidad de cambio”.

La consigna de una política conservadora frente a un pensamiento filosófico disruptor es aún más concreta en las siguientes notas: “el principio de la vida política o social es: *quieta non movere* / El principio de la filosofía y la ciencia, de la vida teórica, es: *quieta movere*”, “Appendix G. Lecture

Pues positivamente hay tantas versiones como uno pueda imaginar: en su mayoría, quienes sostienen que el retorno a la filosofía clásica es un asunto de suma seriedad en el pensamiento de Strauss sostienen también que el régimen de la democracia liberal tiene raíces que se sustentan en nociones clásicas sobre el derecho natural y la educación liberal. Consideran así que el mejor programa político es un férreo contitucionalismo y defensa de las instituciones que salvaguardan la democracia, evitando, al mismo tiempo, los peligros y banalidades de las sociedades de masas. Strauss no sostuvo programa político alguno y, si acaso tuviera una recomendación sustancial, es la de la prudencia política frente a las grandes esperanzas del proyecto moderno o frente a todo utopianismo; “el hombre que considera las circunstancias, ese es un hombre moral”.<sup>680</sup>

Tomo como ejemplo de ello un diálogo que, fuera de este contexto, quizás no merecería nuestra atención. En la conferencia sobre Maquiavelo apenas citada, Strauss dice en la misma intervención: “Pero creo que a veces tenemos ejemplo en este país de este dualismo: de políticas morales inmoralmemente motivadas, y, en cierta circunstancia, políticas inmorales moralmente motivadas. Esto es complicado”. Un estudiante, mordiendo el anzuelo, pregunta: “¿Podría decir algo más sobre eso? Políticas inmorales moralmente motivadas, ¿un ejemplo?”. Strauss contesta tajantemente: “No, yo nunca hablo sobre política. / [risas] / Pero creo que las elecciones pasadas fueron bastante instructivas. / [risas]”.

¿Qué filósofo político, qué pensador que escribe libros sobre filosofía política y hace del término bandera de su obra, no habla sobre política? Es claro que quien pretenda instruir su juicio moral y político leyendo a Strauss se topará con los mismos reclamos que hacía Bacon a Aristóteles, a saber, que hablaba de prudencia, pero no de cómo usarla.

Sin embargo, la distancia de Strauss ante los asuntos políticos es relativamente falsa o al menos sospechosa, pues aunque no hable sobre política instaaura una actitud bien precisa hacia ella. En el marco de esta actitud, sus alumnos y lectores buscan pistas para ordenar la vida práctica y, entre tales búsquedas, reconocen, por ejemplo, que los juicios sobre hacer “una aristocracia al interior de una democracia”, leer *the Great Books* y fomentar una sociedad que, aunque democrática, nutra las

---

Notes for ‘Persecution and the Art of Writing’ (1939)”, en *ibid.*, 297. Cfr. SCR, 25: “¿El consevadurismo que, generalmente hablando, es la sabia máxima de la práctica, es también la ley sagrada de la teoría?”.

<sup>680</sup> Strauss, “Lecture on Machiavelli”, 458.

diferencias intelectuales de sus ciudadanos, es la respuesta más prudente, moderada y buena hacia los filósofos en el terreno de las ideologías de nuestros tiempos –por no decir que es la respuesta más atinada para hacer justicia a las posibilidades más grandes del ser humano.<sup>681</sup>

---

<sup>681</sup> “De acuerdo a un punto de vista extremo [de los profesores de ciencia política] [...] [l]a democracia moderna, lejos de ser una aristocracia universal [un régimen donde todos son los mejores, donde todos reciben una educación liberal que los hace ser los mejores], sería un gobierno de masas si no fuera por el hecho de que las masas no pueden gobernar, sino que son gobernadas por élites, es decir, por agrupamientos de hombres que por la razón que sea están en la cima o tienen una buena probabilidad de llegar a la cima; una de las virtudes más importantes que se requiere para el terso funcionamiento de la democracia [...] es, se dice, la apatía electoral; por ejemplo, la falta de espíritu público [...] [E]l común denominador de la democracia moderna son aquellos ciudadanos que no leen nada excepto la página de deportes y la sección de comedia. La democracia no es, en efecto, el gobierno de las masas, sino la cultura de masas. [...] Pero la democracia, incluso si se le mira solo como la concha sólida que protege la suave cultura de masas, requiere a largo plazo cualidades de un tipo enteramente distinto: cualidades de dedicación, concentración, crianza y profundidad. Así entendemos con la mayor facilidad lo que la educación liberal significa aquí y ahora. La educación liberal es el antídoto a la cultura de masas [...] La educación liberal es la escalera por la que intentamos ascender de la democracia de masas a la democracia en su significado original [i.e. el gobierno de los mejores ciudadanos independientemente de sus atribuciones convencionales como casta, origen o clase]. La educación liberal es la empresa necesaria de hallar una aristocracia dentro de la sociedad democrática de masas. La educación liberal les recuerda la grandeza humana a aquellos miembros de la democracia de masas que tienen oídos para escuchar”. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, 5.

En la conferencia impresa inmediatamente a la que hicimos referencia, Strauss vuelve a ahondar en las últimas líneas citadas en torno a la aristocracia al interior de la democracia de masas y lleva la idea, silenciosamente, hasta el absurdo: la liberalidad se da en oposición al esclavo (aquel que no vive para sí porque debe trabajar). Ser liberal implica tener ocio y dinero: “el caballero (*gentleman*) será un caballero campesino y no un mercader o un *entrepreneur*” (i.e. no debe dedicar demasiada atención a sus negocios y dinero); deberá, además, vivir en la ciudad, lo cual implica que, para poder llevar a cabo su modo de vida, necesitará que su clase, los caballeros como él, gobierne. Deberá pues pertenecer a un régimen aristocrático. La aristocracia, sin embargo, es injusta, pues solo aquellos que gocen de una buena crianza podrán aspirar a ser caballeros (no es un asunto dado únicamente por naturaleza). La pobreza de la ciudad (he ahí donde se inserta la necesidad moderna de una sociedad de abundancia) hace imposible que todos los ciudadanos reciban una crianza liberal. Pero *aun en caso de lograrlo*, el caballero, según Strauss, diría (¿lo diría también Strauss?) que con ello emergería “*un estado de monotonía universal*”. Es decir, un estado inhumano en tanto incapaz de traer consigo cualquier tipo de “grandeza” (y por “grandeza” hay que entender, también, todas las injusticias y horrores que se dan junto con las “grandes acciones”). Strauss cierra con una especie de *reductio ad absurdum*: “Pero solo –parece que continúa afirmando el “caballero”– sobre la base de una estrecha concepción de la justicia, que debe su evidencia al poder de la innoble pasión de la envidia, se debe preferir una chata construcción donde todo es igualmente monótono a la estructura que a partir de una ancha base de monotonía levanta una plataforma estrecha de distinción y de gracia, y, por lo tanto, da algo de gracia y de distinción a su base misma”. O sea, la punta dorada de los nobles

Tales recomendaciones parecen justas hasta que se envuelven del maquiavelismo que involucra el reconocimiento de la fragilidad de los principios del derecho natural, la necesidad de admitir el caso extraordinario y de aceptar que también los “grandes hombres” son necesarios para la continuidad y renovación del régimen. Hay que tomar en cuenta que al interior de la misma obra de Strauss puede enfatizarse el cuidado que pide (sobre todo en los ropajes de un ataque contra la Modernidad) frente a los grandes cambios. En el terreno de la política lo más sano es conservar, no revolucionar. En nuestro caso, conservar significa defender y dar

---

aristócratas iluminará la grisácea y aburrida base de todos los hombres no-filosóficos que, mereciéndolo o no, están destinados a una vida de esclavos. Continúa Strauss: “Debe haber entonces unos pocos que sean ricos y bien nacidos y muchos que sean pobres y de origen oscuro. Sin embargo, parece que no hay buena razón por la cual una familia sea elegida para la gentileza y otra sea condenada a la indistinción; esa selección parece ser arbitraria, por decir lo menos. Sería en efecto idiota negar que la riqueza antigua tiene a veces sus orígenes olvidados en el crimen. Pero es más noble creer, y probablemente también más verdadero, que las viejas familias son descendientes de los primeros colonos y de los líderes en guerra o consejo; y es ciertamente justo que uno esté agradecido”, *ibid.*, 10-2.

¿Qué trae entre manos Strauss al hacer primero apología de la aristocracia rural, de su superioridad natural y de crianza, tan solo para reducirla después al absurdo cuasi-maquiavélico – aquellos que parecen ser los mejores por abolengo tienen orígenes oscuros de crimen e injusticia? Allan Bloom hace notar esto como asunto evidente: “[Strauss] sabe que no podemos regresar a las aristocracias tradicionales, cuya hipocresía intentó ocultar que se trataban en realidad de oligarquías más que de aristocracias y que sus gobernantes no eran por naturaleza superiores a sus gobernados”, *ibid.*, vi. El mismo Bloom es portavoz de estas ideas, sosteniéndolas –parece que exclusivamente– en el ámbito de la educación: la educación liberal, la lectura de los Grandes Libros, el afán de grandeza humana en tanto antídoto contra la homogeneización y vulgaridad de la cultura de masas (Bloom ataca la mediocridad expresa en la música, el amor, la literatura, las relaciones sociales, etc. del mundo estadounidense, que no es nada distinto del mundo globalizado al que pertenecemos), Bloom, *The Closing of American Mind*, esp. 62-7, 336-46.

A todo esto hay que decir: es difícil pensar una educación aristocrática que se limite al ámbito de la crianza universitaria; una educación liberal-aristocrática necesita, casi obligatoriamente, una sociedad que favorezca distinciones aristocráticas-oligárquicas. Una sociedad tal, como el propio Strauss reconoce, no sería en el fondo la sociedad de los mejores, sino la de aquellas familias criminales que se han inventado las mentiras más nobles. Y sin embargo, parece que Strauss y los straussianos efectivamente creen que un régimen tal es la mejor apuesta en nuestras condiciones. Pero si esto es así, resulta exasperantemente ridículo que Strauss –y algunos de sus intérpretes– sostengan estas mismas premisas al tiempo que se esfuerzan por demostrar que toda grandeza humana en términos políticos descansa en un suelo que no tiene ninguna evidencia natural; en otras palabras, que hagan innumerables esfuerzos por mostrar que la filosofía, el mejor modo de vida, es en el fondo una empresa desconectada de la virtud moral. ¿Qué tipo de moderación es aquella que atrae a los hombres más poderosos, ricos y sagaces para enseñarles que el mejor modo de vida es aquel que prescinde de la justicia? En todo caso, ¿qué tipo de moderación es aquella que pretende poder ejercer una influencia *decisiva* en tales hombres?

sostén al régimen más fuerte y con mayores raíces en la Modernidad, esto es, la democracia liberal, la votación y soberanía popular, la libertad de credo y la garantía de derechos individuales. Me parece que los seguidores de Strauss aceptan, quizás con reticencias, estas premisas. Pero aceptarlas implica también asimilar que el proyecto moderno no es un proyecto de estabilidad que pueda conservarse, sino que requiere de cambios y “progreso” continuo. El lector straussiano que defiende el régimen “presente” tendría, por necesidad, que ajustarse también a los tiempos y *tomar con seriedad* las demandas de nuestros tiempos –en otras palabras, no podría rechazar de un manotazo con aires reaccionarios todas las “vulgaridades”, aporías y esquizofrenias de nuestra época como asuntos estériles.

Pero también al interior mismo de la obra de Strauss puede enfatizarse la perspectiva opuesta, esto es, que Maquiavelo, Hobbes y tantos otros, en tanto verdaderos filósofos, vieron con claridad la necesidad de establecer un orden político que, dando principios certeros pero vacíos de contenido moral estricto, hiciera imposible todo retorno a los poderes de la religión. Es evidente que desde esta interpretación todo programa político que pretenda defender la “racionalidad” de la religión (su carácter de tradición moralmente autoritativa) debe hacerlo con pinzas, no solo en beneficio de la filosofía sino en beneficio del orden político mismo. Si uno continúa por el énfasis de la vía moderna también habrá de aceptar todas sus perplejidades al carecer de “contenido moral estricto”. Estas perplejidades corren siempre el riesgo de preparar el terreno a hombres que tienen “sentido común” frente a la “escandalosa” pérdida de rumbo que ha tomado el mundo político posmoderno.

En ambos casos, ya sea que se enfatice el retorno a los antiguos o la empresa necesaria y exitosa de la filosofía moderna, ambos grupos compartirían un llamado a la racionalidad: conservar un tipo de régimen que se ha mostrado estable y justo, mantener la religión abarrotada en los márgenes de la privacidad, desconfiar de empresas revolucionarias que pretendan homogeneizar al hombre en una sociedad universal. El llamado al que parece invitar la filosofía de Strauss, eso parece, es el llamado de la razón y la moderación.

Paralelamente a esta sublime sobriedad, se favorecen empresas que a todas luces son inmoderadas, pues el llamado a defender la democracia liberal está acompañado de un sesgo *abiertamente* aristocrático o, como criticaría Rosen, una tendencia absurda a la aristocracia rural conservadora que pretende ser espejo del *kalokagathós*

de la Antigua Grecia.<sup>682</sup> Ciertamente la combinación es absurda y causa un espanto no muy lejano al de la filosofía popular y vulgarizada, pues la preferencia por la secta en lugar del altoparlante no hace de los sectarios virtuosos ni sabios por el mero hecho de ser sectarios. Al menos a mi juicio –a juicio de alguien que no pertenece a la “aristocracia natural”, pues ¿qué straussiano que advoque por la “grandeza” y la aristocracia no se considera a sí mismo grande, excelente o sabio?–, el desdibujar hasta sus últimas consecuencias la diferencia entre lo justo y lo injusto socava el deseo de los potenciales filósofos de volverse tales y atrae más bien a quienes la superba doctrina de la superioridad del sabio les viene como anillo a la espada.<sup>683</sup>

---

<sup>682</sup> Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 121-2, 134-5.

<sup>683</sup> Retornando al problema de la única apuesta política-filosófica de Strauss en tanto “educación liberal”, Zuckert tampoco resuelve las enormes dificultades y aporías que antes mencionamos. Al final de su capítulo dedicado a Strauss en *Postmodern Platos*, 198-200, muestra que Strauss en modo alguno habría juzgado que un retorno *político* a la Antigüedad o incluso a la ortodoxia teológica fuera posible. A pesar de la deseabilidad de un gobierno de la ley (y no, por ejemplo, de los desmesurados “derechos”), la sociedades democráticas contemporáneas no son ni regímenes mixtos antiguos ni regímenes teocráticos bíblicos. La democracia liberal contemporánea, que apostaría por el gobierno de los “educados” –al menos según esta versión estadounidense que siguió Strauss y que aquí parece seguir Zuckert, pues en definitiva no es esta una característica reconocible en la generalidad de la democracia actual–, requiere de una “educación universal”. Zuckert apunta, siguiendo los ensayos de *Liberalism Ancient and Modern* y el final de TOM, al hecho de que la noción de justicia no parecería diferir esencialmente entre antiguos y modernos (dar cosas iguales a personas iguales, y cosas desiguales a personas de mérito desigual), pero sí radicalmente en cuanto a su percepción de las bondades, límites y transformaciones que la tecnología y la técnica trae consigo (idea similar a la que encontramos en TMP). Una sociedad universalmente educada, según lo requeriría el argumento de la democracia moderna-liberal, necesitaría cumplir con el sueño de una economía de la abundancia, sueño solo realizable a condición de la liberación de la técnica de todo control moral y político, de tal manera que pudiera crear un régimen donde nadie careciera de nada tocante a su cuerpo. Requeriría, por tanto, la muy probable deshumanización del hombre y desastres de terribles consecuencias –como de hecho ya las enfrentamos en medio de dualidades esquizofrénicas: el gran progreso y la inminente destrucción del mundo, ambas ciertas, ambas al mismo tiempo–. A pesar de estos razonamientos –concluye Zuckert–, Strauss no abogaría, como Heidegger, por el abandono de la tecnología y el cuidado de la tierra, “la tecnología es muy importante para la defensa, y la defensa es una necesidad política continua”. Vid. el desarrollo del mismo argumento, pero dando crédito al ataque de Strauss a la Modernidad, en Burns, *op. cit.*, 5-6. Aferrarse así al desarrollo tecnológico, a la defensa, a la guerra y, en una frase, a “tener buenas armas”, parece ser el nuevo *realismo* en el que desemboca este planteamiento.



Llevar a cabo proyectos políticos conservadores-aristocráticos, restauradores-populares de la excelencia o de cualquiera de estas índoles en nombre de la “protección de la filosofía” es, por decir lo menos, sospechoso.<sup>684</sup>

7. *El modo de juzgar política-filosóficamente a Strauss*. Esto nos lleva a preguntarnos, por último, cuáles son los problemas en términos filosóficos a los que se enfrenta la lectura straussiana del pensamiento moderno, especialmente bajo la perspectiva que hemos tratado en torno a Meier. Después de haber resumido sus tesis interpretativas, debemos apuntar en primer lugar a la metáfora comercial con la cual ha caracterizado la ruptura de los filósofos modernos con la tradición y la respuesta que todo filósofo genuino debe dar al problema teológico-político. Como se recordará, Meier afirmaba que toda respuesta, todo acomodo y toda renovación de la filosofía debe pagar un precio, precio que se traduce en la tradición, en la ofuscación o en la oferta de herramientas y armas espirituales con las cuales la filosofía puede verse amenazada una vez más. Meier apoyaba su tesis en la sentencia maquiavélica: no hay bien que no venga acompañado de un mal.

Sin embargo, parece que “pagar” un “precio” por la introducción de una enseñanza es una mala metáfora, pues asume que uno sabe cuánto paga, cuál es el

---

<sup>684</sup> En todo caso, parece más sincera –en términos tanto filosóficos como políticos– la posición que acepta la incapacidad de la filosofía de influenciar decisivamente su comunidad política, y, por tanto, no cree que las “enseñanzas exotéricas” y el adiestramiento de políticos o personajes poderosos se dé en un plano de amor a la filosofía. Así, Burns admite que “Strauss, en contraste con Heidegger, no ofrece la filosofía en tanto proveedora de ninguna guía moralmente edificante para la vida política, ni siquiera en la situación presente. La filosofía no tiene a su disponibilidad, en tanto filosofía, el tipo de guía que la vida política necesita y que no puede evitar necesitar”, *op. cit.*, 173. El conservadurismo se hace entonces manifiesto como una línea de pensamiento político que tendría que buscar sus propias justificaciones sin valerse de la égida de la “vida filosófica”: “La edificación necesitada ha de encontrarse no en la filosofía, sino en cualesquiera *remanentes de tradiciones enraizadas y autoritativas* que quedan y que se pueden reunir y renovar. Pues el hecho de que ‘todas las tradiciones simplemente autoritativas’ se hayan perdido no descarta la posibilidad de que las tradiciones puedan volver a tener un rol significativo en las vidas no filosóficas de *excellence and greatness*, y, en términos más generales, en el antiguo razonamiento político requerido para la democracia”, *ibid.*, 174, las cursivas son mías. El llamado de Burns al reestablecimiento de “tradiciones autoritativas”, que acepta ya estar desconectado de la “defensa de la vida filosófica”, tendría que confrontarse con otras maneras de pensar la política y demostrarse mejor que ellas. Hasta este punto, la propaganda sobre excelencia y grandeza no parece ser mejor que, por mencionar cualquier otra, la propaganda sobre libertad y tolerancia. *Vid.* la nota 13 de Burns en la misma página donde distingue con tibieza al partido republicano y su llamado actual a la grandeza de la “otra grandeza” que no es exclusiva de un partido u otro; Burns se refiere al presidente Johnson y su excelencia mostrada hacia los soldados estadounidenses enterrados en Francia (i.e. su negativa a retirar sus tropas de Francia en 1966).

precio de aquello que compra y cuál es el objeto comprado en cuestión. Si los verdaderos y genuinos filósofos Maquiavelo y Hobbes estuvieron plenamente conscientes de las fundamentales limitaciones de la transformación política, de las fundamentales limitaciones de la filosofía frente a su comunidad, de los peligros que la acechan y de su fragilidad, entonces comprendieron también que en estas compras hay una *esencial* incertidumbre; el filósofo no puede saber a ciencia cierta qué compra y cuánto paga.<sup>685</sup> Sería quizás más apropiado hablar, por tanto, de una apuesta y no una compra; como en toda apuesta, hay riesgos de fracasar, incluso para los apostadores más avezados.<sup>686</sup>

Si esto es verdad, y si los filósofos genuinos, como nos fuerzan a reconocer Meier y Strauss, están concientes del poder de fortuna o del azar, de las necesidades naturales que no son en última instancia manipulables por el ser humano, no solo la compra es imposible, sino que la apuesta es un albur de temerarios. Afirmar, por tanto, que la filosofía moderna es razonable en tanto estuvo dispuesta a pagar el precio de obscurecer la filosofía al interior de la popularización de un saber que libraría al ser humano de sus males, que eliminaría la tragedia, la vergüenza, la carga del trabajo, la desigualdad, entre otras tantas promesas, no es razonable.<sup>687</sup> Está uno obligado a preguntarse cuál será el precio o la apuesta desenfrenada con la que los “filósofos genuinos” del futuro echarán los dados. La desesperanza de esta situación, nos ha advertido Strauss, no tendría que tentarnos a arrastrarnos a la cruz, sino quizás a adoptar una sobriedad ante el mundo posmoderno que, en tanto filosófica, solo puede ser privada.

---

<sup>685</sup> Con esto no pretendo entregar “el sentido del texto” a los argumentos de Derrida-Freud o Foucault. El texto como tal no supera la intención del autor ni el autor es deconstruido hasta evanescerse. Cfr. Zuckert, *Postmodern Platos*, 213.

<sup>686</sup> La metáfora de Meier, más que comercial, podría reformulársele simplemente en la sentencia maquiavélica: “perché si trova questo nell’ordine delle cose, che mai non si cerca fuggire uno inconveniente che non si incorra in uno altro; ma la prudenzia consiste in sapere conoscere le qualità degli inconvenienti e pigliare il meno tristo per buono”, *Il principe*, cap. 21. Cfr. Strauss, TOM, IV, §78. Salir de un inconveniente nos obliga a entrar en otro; todo tiene un precio. Me parece, sin embargo, que en estos términos se evidencia aún más mi cuestionamiento: puesto que todo tiene un precio y no sabemos con certeza los derroteros de una doctrina, ¿no es inmoderada la propaganda filosófico-política? Quizás se dirá que la única alternativa para el filósofo es no escribir, vivir ocultamente. Pero no tengo por cierto que la única alternativa a rechazar el ímpetu maquiavélico sea vivir apolíticamente.

<sup>687</sup> No es razonable, además, porque tales promesas no han sido siquiera cumplidas. Los problemas fundamentales del cuerpo no han sido resueltos; si lo estuvieran, el arrastre de masas de los partidos conservadores contemporáneos no tendría posibilidad de éxito.

El carácter privado de esta actitud nos lleva de vuelta a un problema desatendido, la educación. Una vez más, el que los filósofos puedan pagar precios por introducir doctrinas en sus comunidades políticas mientras reservan sus más profundos pensamientos para comunicarlos veladamente asume que el filósofo tiene controles cuasidivinos sobre el alcance que sus palabras tendrán y, sobre todo, que ha logrado resolver la pregunta platónica sobre si la virtud es enseñable. En su conversación con Strauss, Jacob Klein había señalado que el problema de la educación se había vuelto uno, si no es que el problema al que encauzaba todos sus esfuerzos y la razón por la que había permanecido en su “jardín” de St. John’s College. Las palabras de Klein parecen guardar la sabiduría de aquel que “se acobarda” cuando el barco zarpa y decide mantenerse en tierra. La educación del ciudadano, manipulable, adoctrinable, prácticamente sin esencia determinada, es sin embargo un misterio. El filósofo no puede comprar el futuro, y el que creamos lo contrario se debe al gran hechizo que la Modernidad sigue ejerciendo entre nosotros. En términos de educación filosófica, el problema es aún más misterioso. La lectura de los *Alcibíades* de Platón son evidencia de ello. Los diálogos que Sócrates mantuviera con Alcibíades antes de que este se volviera el gran general de la Guerra del Peloponeso muestran no tanto el abismo que separaría al filósofo del no-filósofo, sino la “tragedia” de la educación filosófica, a saber, que es esencialmente incontrolable. Parece entonces que, contra Strauss, la dudosa moralidad de Alcibiades, si bien no lo hace estar *sustancialmente* más alejado de la filosofía que un hombre de sólida moral, sí lo vuelve un sujeto terriblemente problemático e impredecible.

La fragilidad de la filosofía en su comunidad política y en la educación de los cachorros es un problema que la Modernidad transformó de una vez y por todas. No podría negarse que, en efecto, Maimónides o Alfarabi o tantos otros hayan renovado y reintroducido la filosofía, en sus propios términos, al interior de sus respectivas comunidades políticas. Esto no significa que pudieron haber tenido certeza de sus consecuencias; y puesto que la *necesaria* incertidumbre ante la contingencia supone ser parte esencial de la vida filosófica, sería una contradicción de términos apostar por el radical cambio de la sociedad humana como forma de salvaguardar la filosofía. La apuesta por el cambio quizás haya sido, efectivamente, deseable o moralmente necesaria; cuesta trabajo asumir que haya sido “por amor a la filosofía”. La escritura exotérica-esotérica, por su parte, es una *expresión* del problema y no una solución del mismo en sentido estricto. Ni siquiera la educación a través de la escritura entre líneas resuelve los efectos que, en distintas naturalezas

y en distintos tiempos, el lector extraerá de una obra. Los filósofos han dicho todo tipo de sinsentidos y sus lectores han actuado en concordancia.

Pretender lo contrario es exigir un conocimiento matemático de asuntos que quedan en brechas insondables. Las “apuestas” que hacen los filósofos por sus comunidades políticas y por salvaguardar los estrechos límites en los que, quizás, una educación filosófica sería posible no son conocidas *a priori* por el filósofo ni por su interlocutor. El análisis en torno a las ideas platónicas y la segunda navegación tendrían que prepararnos, en pocas palabras, a resistirnos ante el riesgo de misología después de haber caído en los excesos de pretender dar cuenta de todo. En este sentido, no se trata de la “certeza” filosófica frente a las certezas teológico-políticas, es decir, el sabio y definitivo conocimiento del filósofo frente a los dioses de la ciudad; la formulación debe resaltar más bien la admitida carencia de certezas filosóficas frente a las presuntas certezas teológico-políticas.

Como conclusión definitiva a esta navegación por los orígenes de la ciencia política moderna quisiera retomar una vez más la metáfora de las estatuas como tradición. Desde una perspectiva, la filosofía estaría siempre en necesidad de apuestas o compras para renovarse y reintroducirse en su comunidad política posibilitando así la educación de filósofos potenciales. Su renovación requeriría, siguiendo a Maquiavelo, de nuevos príncipes dispuestos a quemar las estatuas de Platón, de barrer con toda la mala yerba, dispuestos a sostener doctrinas chocantes y a abogar por la violencia pedagógica; conscientes, en fin, de que la fundación de un nuevo orden es siempre fundación continua y que toda tradición solo lo es gracias a los parricidios que comete en el camino.

La segunda perspectiva, en oposición a la primera, considera que esta se encuentra bajo el hechizo maquiavélico. Mientras la filosofía es una actividad esencialmente privada, la quema de estatuas es necesariamente una toma de posición pública. Ciertamente las estatuas de Platón (o de cualquier tradición) deben tumbarse si acaso la filosofía es posible; pero este suelo es barrido en el alma y no en la plaza pública. El paso del alma a la *polis* requiere de una certeza que el filósofo desconoce, y que, al presentarla como certeza popular, corre, por supuesto, riesgos; entre ellos, obscurecer la filosofía y pervertir a los ciudadanos, y, peor aún, pervertirlos en nombre de la filosofía. La primera perspectiva toma con demasiada evidencia, por tanto, el estar más allá del bien y el mal; abstrae el alma del cuerpo,

y, paradójicamente, extrae, como rey en asedio, a la filosofía de la ciudad; disipa pues la problematicidad de la heterogeneidad noética.<sup>688</sup>

Solo reconociendo las premisas anteriores la pregunta, la sincera pregunta por la superioridad o inferioridad de nuestra comunidad política y nuestras privadas luces filosóficas frente a las comunidades anteriores es significativa. Rousseau quizás haya sido el primero en denunciar, públicamente, que la superioridad de las artes y las ciencias modernas era ilusoria. Si acaso hay una presente obligación filosófica, sería la de asir esta cuestión por los cuernos, sin escapar a los relativismos en boga que pretenden solucionarla tachando la cuestión misma de retrógrada o de ingenua. La pregunta por la verdad y justicia de nuestros modos es decisiva en el camino que de aquí se emprende hasta el derecho natural y la filosofía misma.

---

<sup>688</sup> El concentrado razonamiento de Strauss en la carta a Klein que ya hemos citado (GS3, 529) pone sobre la mesa el problema una vez más: la negación dogmática del orden cósmico es la base de toda política sofística. Y sin embargo, la buena o correcta política –y también la pregunta y respuesta al mejor modo de vida– no se basa en el orden cósmico o la respuesta al ser de la ideas platónicas. Esta aporía solo puede significar que la buena política puede prescindir de la respuesta al orden del todo (como de hecho fue mostrado en la segunda navegación), pero sin negar el orden del todo dogmáticamente. A mi juicio, solo quedan dos vías en esta encrucijada: la negación no dogmática, sino filosófica, del orden cósmico (moral), es decir, el filósofo que tiene buenas y seguras respuestas para trascender toda moral, y, por tanto, una filosofía política que “paga el precio” de doctrinas exotéricas que salvaguarden la ciudad a través de mentiras nobles; o, la segunda vía, la empresa filosófico-zetética que no puede tomar con evidencia su trans-moralidad, y, por tanto, no tiene otro remedio que partir de, regresar a y problematizar las “valoraciones naturales” o aquello que se ofrece a la experiencia humana como sentido común.

---

## BIBLIOGRAFÍA

## **Obras de Leo Strauss:**

«Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*». En Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013.

*An Introduction to Political Philosophy*. Editado por Hilain Gildin. Michigan: Wayne State University Press, 1989.

*El gusto de Jenofonte. Una introducción a la filosofía*. Traducido por Antonio Lastra y Antonio Fernández. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.

*El libro de Maimónides*. Editado por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Valencia: Pre-Textos, 2012.

«Existentialism». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, n.º 3 (1995): 303-19.

«Exoteric Teaching». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 14 (1989): 63-71.

«Farabi's Plato». *Louis Ginzber Jubilee Volume, American Academy for Jewish Research* 15 (1945): 357-93.

«German Nihilism». Editado por David Janssens y Daniel Tanguay. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 26, n.º 3 (1999): 353-78.

*Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 1. Weimar: Metzler, 1996.

*Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 2. Weimar: Metzler, 1997.

*Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 3. Weimar: Metzler, 2008.

*Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 4.  
Hamburg: Felix Meiner, 2022.

«Greek Historians». *The Review of Metaphysics* 21, n.º 4 (1968): 656-66.

*Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Editado por Kenneth Hart. Nueva York:  
State University of New York Press, 1997.

«Lecture in Milwaukee». En Svetozar Minkov, y Rasoul Namazi. «Leo Strauss on  
Modern Political Science: Two Previously Unpublished Manuscripts». *The Review of  
Politics* 79, n.º 3 (2017): 413-25.

«Letter to Helmut Kuhn». *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 23-26.

«Lecture on Machiavelli's *The Prince* and the *Discourses*, St. John's College, September  
1972». En Rasoul Namazi, «Leo Strauss on Machiavelli's the Prince and the  
Discourses: A Recently Discovered Lecture». *Interpretation: A Journal of Political  
Philosophy* 43, n.º 3 (2017): 431-460.

*Lectures on Hegel's Political Philosophy*. Curso de 1958. Editado por Paul Franco.  
Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

«Machiavelli». En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph  
Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

«Machiavelli and Classical Literature». *Review of National Literatures* 1, n.º 1 (1970): 7-25.

«Marsilius of Padua». En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph  
Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

*Natural Right*. Curso de invierno, 1954. Editado por Jerry Weinberger. Disponible en  
[leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)



*Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. [*Derecho natural e historia*. Traducido por Luciano Noretto. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.]

«Note on ‘Some Critical Remarks on Man’s Science of Man’». En Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. «Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers». *The Review of Politics* 76 (2014): 619-33.

*Notes on Hobbes*. Anotaciones del curso sobre Hobbes de 1964 y de la conferencia “Works of the Mind Lecture on Hobbes” de 1962. Leo Strauss Papers, Box 20, Folder 4, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov y convertidas a versión tipografiada y digital por ambos.

«Notes on Lessing’s *Nathan the Wise* (1940 and 1942)». En Minkov, Svetozar, y Rasoul Namazi. *Leo Strauss on Religion. Writings and Interpretations*. Seattle, WA: State University of New York Press, 2024.

«On a Forgotten Kind of Writing». *Chicago Review* 8, n.º 1 (1954): 64-75.

«On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy». *Social Research* 13, n.º 3 (1946): 326-67.

«On Collingwood’s Philosophy of History». *The Review of Metaphysics* 5, n.º 4 (1952): 559-86.

*On Hegel*. Editado por Paul Franco. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

*On Moses Mendelssohn*. Traducido por Martin Yaffe. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

*On Plato’s Symposium*. Editado por Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

«On the Intention of Rousseau». *Social Research* 14, n.º 1/4 (1947): 455-87.

*On Tyranny*. Editado por Victor Gourevitch y Michael Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. [*Sobre la tiranía*. Traducido por Leonardo Rodríguez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005]

*Persecución y el arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Editado y traducido por Antonio Lastra. Valencia: Alfons el Magnànim, 1996.

«Persecution and the Art of Writing». *Social Research* 8, n.º 4 (1941): 488-504.

*Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.  
[*Persecución y el arte de escribir*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2009]

*Philosophy and Law*. Traducido por Eve Adler. Nueva York: State University of New York Press, 1995.

*Plato's Gorgias* (1957). Curso de 1957. Editado por David Stauffer. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Plato's Gorgias* (1963). Curso de 1963. Editado por David Stauffer. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Plato's Meno*. Curso de 1966. Editado por Jerry Weinberger. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

«Politics and Literature: Lessing; Addison; Voltaire; Shakespeare». Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library (s/f). Notas en version digital facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov.

«Reason and Revelation». En Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducido por Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- «Relativism». En *Relativism and the Study of Man*. Editado por Helmut Schoek y J. Wiggins. Princeton: Van Nostrand, 1961.
- «Religion and the Commonweal in the Tradition of Political Philosophy». En Svetozar Minkov, y Rasoul Namazi. «Religion and the Commonweal in the Tradition of Political Philosophy”: An Unpublished Lecture by Leo Strauss». *American Political Thought* 10, n.º 1 (2021): 86-120.
- Rousseau* (1962). Curso de 1962. Editado por Jonathan Marks. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)
- Seminar on Hobbes*. 1953. Curso inédito. Versión electrónica facilitada por el Dr. Minkov.
- Seminar on Hobbes*. 1964. Curso con audibles disponibles en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu) . La transcripción inédita me ha sido facilitada por el Dr. Svetozar Minkov.
- Seminar on Nietzsche*. Curso de 1967. Editado por Richard Velkley. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)
- Sin ciudades no hay filósofos*. Editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014.
- Socrates and Aristophanes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- Spinoza's Critique of Religion*. Traducido por E.M. Sinclair. Nueva York: Schocken Books, 1982.
- Statesman*. Curso de 1954. Notas de clase tipografiadas por Richard Kennington. Versión digital compartida por el Dr. Svetozar Minkov.
- Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.  
[*Estudios de filosofía política platónica*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.]

*The Argument and the Action on Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

*The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964. [*La ciudad y el hombre*. Traducido por Leonel Livchitz. Buenos Aires: Katz, 2006]

*The Early Writings*. Editado y traducido por Michael Zank. Nueva York: State University of New York Press, 2002.

«The frame of reference in the social sciences». En Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. «Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers». *The Review of Politics* 76 (2014): 619-33.

«The Living Issues of German Postwar Philosophy». En Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducido por Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

«The 'Modern Principle': The Second Walgreen Lectures (1954) ». Editado por Anthony Vecchio y José Colen. *Interpretation* 27, núm. 1 (Otoño de 2020): 43–117.

«The Origin of Modern Political Thought». En *Toward Natural Right and History*. Editado por José Colen y Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

*The Political Philosophy of Hobbes*. Traducido por Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. [*La filosofía política de Hobbes*. Traducido por Silvana Carozzi. Buenos Aires: FCE, 2006]

*The Political Philosophy of Hobbes*. Traducido por Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

«The Problem of Socrates». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, n.º 3 (1995): 321-37.

*The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Editado por Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. [El renacimiento del racionalismo político clásico. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2007]

«The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon». *Social Research* 6, n.º 1/4 (1939): 502-36.

*Theory and Practice*. Curso de 1950. Inédito, manuscrito sin mecanografiar facilitado por Svetozar Minkov.

*Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958. [Meditación sobre Maquiavelo. Traducido por Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1964]

*Toward Natural Right and History*. Editado por José Colen y Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

*Walgreen Lectures*. Apéndice electrónico a *Toward Natural Right and History*. Editado por José Colen y Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018. Disponible en: [https://press.uchicago.edu/sites/strauss/natural\\_right/index.html](https://press.uchicago.edu/sites/strauss/natural_right/index.html)

«What Can We Learn From Political Theory?» *The Review of Politics*, n.º 69 (2007): 515-29.

*What is Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959. [¿Qué es filosofía política? Traducido por Amando De la cruz. Madrid: Guadarrama, 1970]

«Works of the Mind Lecture on Thomas Hobbes's Leviathan». En Rasoul Namazi, "Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures". *Perspectives on Political Science* 47, n.º 4 (2018): 239-56.

*Xenophon's Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

*Xenophon's Socratic Discourse*. South Bend: St. Augustine's Press, 1998.

Strauss, Leo, y Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. [Historia de la filosofía política. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. Ciudad de México: FCE, 2017]

Strauss, Leo, y Joseph Cropsey. *The Political Philosophy of Karl Marx*. Curso de 1960, ed. Gayle McKeen. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

Strauss, Leo, y Hans-Georg Gadamer. «Correspondance with Hans-Georg Gadamer Concerning Wahrheit und Methode». *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2, n.º 5 (1978): 5-12.

Voegelin, Eric, y Leo Strauss. *Correspondencia 1934-1964*. Traducido por Antonio Lastra y Bernat Torres. Madrid: Trotta, 2009.

### **Obras sobre Leo Strauss:**

Adverse, Helton. “Strauss, o Niilismo Alemão e o Nacional-Socialismo”. Conferencia dictada en el *II Coloquio Leo Strauss* Núcleo de Estudos do Pensamento Político, Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil, 2024. El texto me ha sido facilitado por el autor.

Batnitzky, Leora. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Bruell, Christopher. “The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss”. *Klesis – Revue philosophique* 19 (2011): 92–101.

Burns, Timothy. *Leo Strauss: On Democracy, Technology, and Liberal Education*. Nueva York: State University of New York Press, 2021.

Chacón, Rodrigo. «Between Conservatism and Utopia, or, Leo Strauss’s Quest for a Nonpolitical Foundation of the Political». *Etica & Politica* 21, n.º 3 (2019): 93-114.

- . «German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss». Tesis doctoral. New School for Social Research, 2009.
- . «Heidegger». Traducido por Roberto Vivero. *Ápeiron*, n.º 4 (2016): 13-150.
- . «Philosophy as Awareness of Fundamental Problems, or Leo Strauss's Debt to Heidegger's Aristotle». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 44, n.º 3 (2018): 359-79.
- . «Reading Strauss from the Start: On the Heideggerian Origins of 'Political Philosophy'». *European Journal of Political Theory* 9, n.º 3 (2010): 287-307.
- . «Strauss and Husserl». *Idealistic Studies* 44, n.º 2-3 (2014): 281-95.
- Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. «Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers». *The Review of Politics* 76 (2014): 619-33.
- Deenen, Patrick, Alex Priou, Gregory McBrayer, y David Bahr. "Patrick Deenen on Strauss' Three Waves of Modernity". *The New Thinkery*. Podcast audio, 23 de octubre de 2024.
- Dreizik, Pablo. «El cargo de Ästhetizismus en la impugnación de Leo Strauss a El Mito del Estado de Ernst Cassirer». *Cuadernos de Filosofía* 70 (2018): 89-99.
- Fischer, Lars. «After the "Strauss wars"». *East European Jewish Affairs* 40, n.º 1 (2010): 61-79.
- García, David. *Neoaristotelismo y rehabilitación de la filosofía práctica. Una revisión del derecho natura en Leo Strauss, Michel Villey y Alasdair MacIntyre*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2024.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- , ed. *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

- Holley, Jared. «Theory, Practice, and Modernity: Leo Strauss on Rousseau's Epicureanism». *Journal of the History of Ideas* 78, n.º 4 (2017): 621-44.
- Howse, Robert. «From Legitimacy to Dictatorship -and Back Again: Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt». En Dyzenhaus, D. (ed.), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham: Duke University Press, 1998.
- . «Reading between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Leo Strauss». *Philosophy & Rhetoric* 32, n.º 1 (1999): 60-77.
- Jäckel, Eberhard. "Misiva a Leo Strauss del 13 de diciembre de 1954". Texto mecanografiado, facilitado por el Dr. Svetozar Minkov.
- Kennington, Richard. «Derecho natural e historia de Strauss». En Claudia Hilb, *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Krüger, Gerhard. «Review of Leo Strauss' Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft». Traducido por Donald Maletz. *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988): 173-75.
- Kuhn, Helmut. «Naturrecht und Historismus». En Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 4. Hamburgo: Felix Meiner, 2022.
- Marks, Jonathan. "Strauss's Rousseau: A Preface to Strauss's 1962 Seminar on Rousseau at the University of Chicago". En Leo Strauss, *Rousseau (1962)*. Curso de 1962. Editado por Jonathan Marks. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013. [*Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político»*. Traducido por Alejandra Obermeier. Buenos Aires: Katz, 2008]
- . *Das Theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003. [*Leo Strauss y el problema teológico-político*. Traducido por María Gregor y Mariana Dimopulus. Buenos Aires: Katz, 2006.]



- . “Der Philosoph der Stunde”. *Focus*, 2002.
- . *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducido por Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . «Philosophie als Lebensweise». Vor hundert Jahren wurde Leo Strauss geboren”. *Neue Zürcher Zeitung*, 1999, sec. 217. 217.
- . «Philosophie und Geschichte». En Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 4. Hamburgo: Felix Meiner, 2022.
- . *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*. Traducido por Robert Berman. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- . *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. Múnich: C.H.Beck, 2013.
- . “Rückhaltloses Fragen als Lebensform. Über die ursprüngliche Einsicht des Philosophen Leo Strauss”. *Neue Zürcher Zeitung*, el 2 de julio de 2005, sec. 152. 152.
- . “Why Leo Strauss? Four Answers and One Consideration concerning the Uses and Disadvantages of the School for the Philosophical Life”. Roma, 2005. El texto de la conferencia me ha sido facilitado por el autor.
- Mendes, Elvis. “Leo Strauss e o Straussianismo, uma polêmica”. *Revista Estudos Políticos* 13, núm. 25 (2022): 52–84.
- Minkov, Svetozar. «Hobbes as the Founder of Modern Political Philosophy». En Leo Strauss, *Toward Natural Right and History*, ed. José Colen y Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- . *Leo Strauss on Science*. Nueva York: State University of New York Press, 2016.

- Minkov, Svetozar, y José Colen. «A Controversy about the Natural Frame of Reference and a Universal Science: Leo Strauss and Kurt Riezler». *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência*, n.º 10 (2014): 25-48.
- Minkov, Svetozar, y Rasoul Namazi. «Leo Strauss on Modern Political Science: Two Previously Unpublished Manuscripts». *The Review of Politics* 79, n.º 3 (2017): 413-25.
- . *Leo Strauss on Religion. Writings and Interpretations*. Seattle, WA: State University of New York Press, 2024.
- . «Religion and the Commonwealth in the Tradition of Political Philosophy”: An Unpublished Lecture by Leo Strauss». *American Political Thought* 10, n.º 1 (2021): 86-120.
- Molas, Josep, Gregorio Luri, y Antonio Lastra. «Leo Strauss y los neocons: Debate filosófico o polémica mediática». *Trípodos* 19 (2006): 60-65.
- Namazi, Rasoul. «Leo Strauss on Machiavelli’s the Prince and the Discourses: A Recently Discovered Lecture». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 43, n.º 3 (2017): 431-60.
- . «Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures». *Perspectives on Political Science* 47, n.º 4 (2018): 239-56.
- Oliveira, Richard. “Leo Strauss and the Character of Classical Political Philosophy”. *Síntese* 48, núm. 151 (2021): 531–58.
- . “The Subversion of Ancient Thought: Strauss’s Interpretation of the Modern Philosophic Project”. *Manuscrito* 43, núm. 3 (2020): 1–54.
- Pippin, Robert. «The Modern World of Leo Strauss». *Political Theory* 20, n.º 3 (1992): 448-72.
- . «The Unavailability of the Ordinary». *Political Theory* 31, n.º 3 (2003): 335-58.

- Rollandi, Isabel. "Maquiavelo el filósofo: la interpretación de Leo Strauss". Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2023.
- Sabine, George. «Review. Persecution and the Art of Writing by Leo Strauss». *Ethics* 63 (1953 de 1952): 220-22.
- Smith, Steven, ed. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sorensen, Kim. «Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and his Critical Study of Niccolò Machiavelli». Tesis doctoral, University of Adelaide, 2002.
- Tarcov, Nathan. "On a Certain Critique of 'Straussianism'". *The Review of Politics* 53, núm. 1 (1991): 3–18.
- Vega, Diego. *El problema de la teoría y la praxis en el pensamiento de Leo Strauss: un análisis desde el Esoterismo Filosófico*. Ciudad de México: BUAP / Ediciones del Lirio, 2022.
- Velkley, Richard. *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Villaça, Theo. "A crítica de Leo Strauss ao historicismo de Edmund Burke". *Primordium* 8, núm. 15 (2023): 89–106.
- Yaffe, Martin, y Richard Ruderman, eds. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Zank, Michael. «Beyond the "Theologico-Political Predicament": Toward a Contextualization of the Early Strauss». Conferencia en American Philosophical Association, Eastern Division, Nueva York, 2005. Versión electrónica: [http://www.bu.edu/mzank/Michael\\_Zank/Beyond\\_Theo\\_Pol.pdf](http://www.bu.edu/mzank/Michael_Zank/Beyond_Theo_Pol.pdf)

### **Obra de Thomas Hobbes:**

*English Works*. Editado por William Molesworth. 11 vols. Londres: John Bohn, 1841.

*Behemoth or the Long Parliament*. Editado por Ferdinand Tönnies. Plymouth: Clarke, Doble & Brendon, 1969.

*Leviathan*. Editado por Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell, 1946.

*Opera Philosophica*. Editado por William Molesworth. 5 vols. Londres: John Bohn, 1841.

*The Elements of Law Natural and Politic*. Editado por Ferdinand Tönnies. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

*Three Discourses*. Editado por Noel Reynolds y Arlene Saxonhouse. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

### **Traducciones:**

*Behemoth*. Traducido por Miguel Rodilla. Madrid: Tecnos, 2018.

*Elementos de Derecho Natural y Político*. Traducido por Dalmacio Negro. Madrid: Alianza, 2005.

*Hobbes [Tratado sobre el ciudadano-Leviatán- Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo]*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Gredos, 2012.

«Terceras objeciones. Hechas por un célebre Filósofo inglés con las respuestas del autor». En Descartes, *Descartes*. Traducido por Luis Villoro et al. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2011.

*Tratado sobre el cuerpo*. Traducido por Joaquín Rodríguez. Madrid: Trotta, 2000.

*Tratado sobre el Hombre*. Traducido por Joaquín Rodríguez. Madrid: UNED, 2008.

### **Obra sobre Thomas Hobbes:**

Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Traducido por Manuel Escrivá. Barcelona: Paradigma, 1991.

Huesca, Fernando. «El fundamento del poder político en Hobbes». *La lámpara de Diógenes* 26 (2013): 83-124.

Laurence, Berns. «Thomas Hobbes». En Leo Strauss, y Joseph Cropsey, eds., *History of political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. [*Historia de la filosofía política*. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. Ciudad de México: FCE, 2017]

Oakeshott, Michael. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, 1937.

Polin, Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. París: Presses Universitaires de France, 1953.

Saravia, Gregorio. *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*. Madrid: Dykinson, 2011.

Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducido por Antonella Attili. Ciudad de México: Fontamara, 2020.

Stauffer, David. «Hobbes on Nature and Its Conquest». En Svetozar Minkov, y Bernhardt Trout, eds., *Mastery of Nature*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2018.

Tönnies, Ferdinand. *Hobbes. Vida y obra*. Traducido por Eugenio Ímaz. Madrid: Alianza, 1998.

### **Obra de Niccolò Machiavelli:**

*Tutte le opere*. Editado por Mario Martelli. Florencia: Sansoni, 1971.

### **Traducciones al inglés:**

*Discourses on Livy*. Traducido por Harvey Mansfield. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

*The Prince*. Traducido por Harvey Mansfield. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

### **Traducciones al español:**

*Diálogo en torno a nuestra lengua*. Traducido por Ma. Teresa Navarro. Madrid: Tecnos, 2012.

*Epistolario 1512-1527*. Traducido por Stella Mastrangelo. Ciudad de México: FCE, 2016.

*Escritos de gobierno*. Traducido por Ma. Teresa Navarro. Madrid: Tecnos, 2013.

*Historia de Florencia*. Traducido por Félix Fernández. Madrid: Tecnos, 2016.

*Maquiavelo* [El príncipe-Discursos sobre la primera década de Tito Livio-El arte de la guerra-Vida de Castruccio Castracani-Discursos sobre la situación de Florencia tras la muerte del joven Lorenzo de Médicis]. Madrid: Gredos, 2011.

*Textos literarios*. Traducido por Nora Hebe. Buenos Aires: Colihue, 2010.

### **Obra sobre Niccolò Machiavelli:**

- Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Traducido por Carlos Prieto, Raúl Sánchez, y Beñat Baltza. Madrid: Akal, 2004.
- Aramayo, Roberto, y José Villacañas, eds. *La herencia de Maquiavelo*. Madrid: FCE, 1999.
- Arenas, Daniel. «El crimen en el pensamiento político de Maquiavelo y de Tucídides». En Roberto Aramayo, y José Villacañas, eds. *La herencia de Maquiavelo*. Madrid: FCE, 1999.
- Bénéton, Philippe, ed. *The Kingdom Suffereth Violence: The Machiavelli / Erasmus / More Correspondence*. Traducido por Paul Archambault. South Bend: St. Augustine's Press, 2012.
- Benner, Erica. *Be like the fox: Machiavelli in his world*. Nueva York: W.W. Norton & Company, 2017.
- . *Machiavelli's Ethics*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2009.
- . *Machiavelli's Prince*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Federico II de Prusia. *Antimaquiavelo*. Traducido por Roberto Aramayo. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1995.
- Fenichel, Hanna. *Fortune Is a Woman*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Finch, Chauncey. «Machiavelli's Copy of Lucretius». *The Classical Journal* 56, n.º 1 (1960): 29-32.
- Fuller, Timothy, ed. *Machiavelli's Legacy*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva visión, 1980.

Lefort, Claude. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2020.

Lynch, Christopher, Alex Priou, Gregory McBrayer, y David Bahr. "Christopher Lynch on Machiavelli on War". *The New Thinkery*. Podcast Audio, 1 de mayo de 2024.

Mansfield, Harvey. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

———. *Machiavelli's Effectual Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

———. «Machiavelli and the Discovery of Fact». En Svetozar Minkov, y Bernhardt Trout, eds. *Mastery of Nature*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2018.

———. *Taming the Prince*. Nueva York: The Free Press, 1989.

———. «The Cuckhold in Machiavelli's *Mandragola*». En Vickie Sullivan, ed., *The Comedy & Tragedy of Machiavelli*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Pocock, John. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 2016 [*El momento maquiavélico*. Traducido por Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García. Madrid: Tecnos, 2002.]

Rinaldi, Rinaldo. «Ghiribizzi al Soderino». En *Enciclopedia machiavelliana: Treccani, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani*. Accedido 24 de abril de 2023. [https://www.treccani.it/enciclopedia/ghiribizzi-al-soderino\\_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ghiribizzi-al-soderino_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).

Saxonhouse, Arlene. «Comedy, Machiavelli's Letters, and His Imaginary Republics». En Vickie Sullivan, ed. *The Comedy & Tragedy of Machiavelli*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Traducido por Manuel Benavides. Madrid: Alianza, 1998.

Sullivan, Vickie, ed. *The Comedy & Tragedy of Machiavelli*. New Haven: Yale University Press, 2000.



Tame, Claudia. «Spinoza y Maquiavelo, el poder de la multitud». En *La tradición de la filosofía política vista desde Latinoamérica*, editado por Claudia Tame y Fernando Huesca. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2020.

Tarcov, Nathan. «Freedom, Republics, and Peoples in Machiavelli's *Prince*». En Richard Velkley, ed. *Freedom and the Human Person*. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

Zuckert, Catherine. *Machiavelli's Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

———. «Machiavelli's Revolution in Thought». En Timothy Fuller, ed., *Machiavelli's Legacy*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2016.

### **Bibliografía general:**

Ackerman, John. *Autonomía y constitución: El nuevo Estado democrático*. México: UNAM, 2016.

———. «Organismos autónomos y la nueva división de poderes en México y América Latina». En *Homenaje al Doctor Emilio O. Rabasa*, editado por Jorge Carpizo y Carol Arriaga. México: UNAM, 2010.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*. Traducido por Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos, 1998.

Alfarabi. *Philosophy of Plato and Aristotle*. Traducido por Muhsin Mahdi. Glencoe: The Free Press of Glencoe, 1962.

Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Traducido por Carlos Prieto y Raúl Sánchez. Madrid: Akal, 2008.

- Aquino, Santo Tomás. *Suma de Teología*. Editado por Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.
- . *Suma de Teología*. Editado por Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Nueva York: Pinguin Books, 1977.
- . *Eichmann in Jerusalem*. Nueva York: Pinguin Books, 2006.
- . *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harvest, 1976.
- . *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [*La condición humana*. Traducido por Ramón Gil. Buenos Aires: Paidós, 2003].
- Aristóteles. *Aristóteles*. Traducido por Carlos Megino y Tomás Calvo. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2014.
- . *Aristóteles*. Traducido por Julio Pallí. Vol. 3. Madrid: Gredos, 2014.
- . *Magna moralia*. Traducido por Teresa Martínez y Leonardo Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.
- . *Metafísica*. Editado por Valentín García. Madrid: Gredos, 1998.
- . *Nicomachean Ethics*. Editado por J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Arriaga, Juan. «Traducción comentada de la obra de Hugo Grocio De Iure belli ac pacis sobre el Ius ad bellum». Tesis doctoral. UNAM, 2015.
- Aubrey, John. *Brief Lives*. Editado por Oliver Lawson. Londres: Secker and Warburg, 1950.

Bacon, Francis. *El avance del saber*. Traducido por María Balseiro. Madrid: Alianza, 1988.

———. *Novum Organum*. Traducido por Clemente Almorí. Buenos Aires: Losada, 2003.

———. *The New Organon*. Editado por Lisa Jardine y Michael Silverthorne. Cambridge/Nueva York/Australia: Cambridge University Press, 2011.

———. *The Works of Francis Bacon*. Editado por James Spedding, Robert Leslie, y Douglas Denon. Vol. 3. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

———. *The Works of Francis Bacon*. Editado por James Spedding, Robert Leslie, y Douglas Denon. Vol. 1. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

Balza, Isabel. «Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 63 (2014): 13-26.

Benardete, Seth. «On Plato's *Symposium*». En Platón, *Plato's Symposium*. Traducido por Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

———. *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

———. *The Tragedy and Comedy of Life*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

Berns, Laurence. «Socratic and Non-Socratic Philosophy: A Note on Xenophon's "Memorabilia", 1.1.13 and 14». *The Review of Metaphysics* 28, n.º 1 (1974): 85-88.

*Biblia de Jerusalén*. Barcelona: Bilbao, 1999.

Black, C.F. «The Baglioni as Tyrants of Perugia, 1488-1540». *The English Historical Review* 85, n.º 335 (1970): 245-81.

Bloom, Allan. *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*. Nueva York: Simon and Schuster, 1990.

- . «Jean-Jacques Rousseau». En Leo Strauss, y Joseph Cropsey, eds., *History of political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. [*Historia de la filosofía política*. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. Ciudad de México: FCE, 2017]
- . «Rousseau and the Arts in Modernity». Escrito presentado en “the Writer in the Contemporary World, una conferencia de Olin Center presentada en Marlboro, Vermont, 1988.
- . «Rousseau on the Equality of Sexes». En *Justice and Equality Here and Now*, editado por Frank Lucash y Judith Shklar. Nueva York: Cornell University Press, 1986.
- . «Rousseau: The Turning Point». En *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*. Nueva York: Simon and Schuster, 1990.
- . *The Closing of American Mind*. Nueva York: Simon and Schuster, 1987.
- . «The Ladder of Love». En Platón, *Plato's Symposium*. Traducido por Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Traducido por José Fernández. Ciudad de México: FCE, 2006.
- Braidotti, Rosi. *Metamorphoses*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- . *Nomadic Subjects*. Nueva York: Columbia University Press, 2011.
- . *Por una política afirmativa*. Traducido por Juan Gentile. Barcelona: Gedisa, 2018.
- . *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- . *Transpositions*. Cambridge: Polity Press, 2006.

- Brann, Eva. "Jacob Klein: European Scholar and American Teacher". En D. Maher y A. Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.
- . "Jacob Klein's Two Prescient Discoveries". En D. Maher y A. Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.
- Brown, Alison. «Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence». *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 9 (2001): 11-62.
- . *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Bruell, Christopher. *On the Socratic Education. An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.
- Burckhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Traducido por Jaime Ardal. México: Porrúa, 1984.
- Burger, Ronna. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Carey, James. *Natural Reason and Natural Law*. Searcy: Resource Publications, 2019.
- Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tubinga: J.C.B Mohr, 1932 [*La filosofía de la Ilustración*. Traducido por Eugenio Ímaz. Ciudad de México: FCE, 1984].
- . *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946 [*El mito del Estado*. Traducido por Eduardo Nicol. Ciudad de México: FCE, 2004].
- Castello, Julio. «La actualidad de la filosofía medieval: un reciente debate historiográfico». En *Presente y futuro de la Filosofía*, editado por Alejandro Cassini y Laura Skerk. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2010.
- Cervantes, Miguel de. *Novelas ejemplares*. Barcelona: Bruguera, 1972.

- Davis, Michael. «Seth Benardete's Second Sailing: On the Spirit of Ideas». *The Political Science Reviewer* 32 (2003): 8-35.
- Deleuze, Gilles. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- . *Spinoza: Filosofía práctica*. Traducido por Antonio Escohotado. Buenos Aires: Tusquets, 2004.
- Dilthey, Wilhelm. *De Leibniz a Goethe*. Traducido por José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura, y Eugenio Ímaz. Ciudad de México: FCE, 2013.
- . *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Traducido por Eugenio Ímaz. Ciudad de México: FCE, 2013.
- Donaggio, Enrico. *Karl Löwith. Eine philosophische Biographie*. Traducido por Antonio Staude. Berlín: J.B. Metzler, 2021.
- Dyzenhaus, David, ed. *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Erler, Michael, y Luc Brisson, eds. *Gorgias - Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 2007.
- Esgueva, Miguel. «Aportaciones de Francesco Guicciardini a la filosofía política moderna». Tesis de licenciatura, Universidad de Sevilla, 2019.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Discurso a la nación alemana*. Traducido por Ma. Jesús Varela y Luis Acosta. Barcelona: Ediciones Altaya, 1994.
- Foley, Michael. «Comedy, Tragedy, and the Truth». *The Journal of Theological Studies* 54, n.º 2 (2003): 601-13.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón. Ciudad de México: Siglo XXI, 2018.

———. «La vida de los hombres infames». En Pablo Sigg, ed., *Microhistorias y macromundos*. Vol. 2. Ciudad de México: INBAL, 2010.

———. *Las palabras y las cosas*. Traducido por Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.

Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic*. Traducido por Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1980.

———. *El inicio de la filosofía occidental*. Traducido por Joan Mussarra. Barcelona: Paidós, 1999.

———. *Gesammelte Werke. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

———. *La dialéctica de Hegel*. Traducido por Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 2011.

———. *Platos dialektische Ethik*. En *Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I*. Tübingen: Mohr Siebeck, año

———. *Verdad y método*. Traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2012.

———. *Verdad y método II*. Traducido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1998.

Gaos, José. *La filosofía de Maimónides*. Ciudad de México: La Casa de España en México, 1940.

García-Pelayo, Manuel. «El “status” del Tribunal Constitucional». *Revista Española de Derecho Constitucional* 1, n.º 1 (1981): 11-34.

García, Carlos. *Epicuro*. Madrid: Alianza, 2002.

Gautier, Joseph. *Observations du M. Même M. Gautier, Sur la Lettre de M.M Rousseau À M. Grimm, &c.* En Jean-Jacques Rousseau, *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.

———. *Réfutation du Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon en l'année 1750, lue dans une séance de la Société Royale de Nancy, par M. Gautier, Chanoine régulier & Professeur de mathématique & d'histoire*. En Jean-Jacques Rousseau, *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.

Gennaro, Rocco, ed. *Higher-Order Theories of Consciousness*. Ámsterdam / Filadelfia: John Benjamins, 2004.

*Gesta Romanorum*. Traducido por Jacinto Lozano y Ventura de la Torre. Madrid: Akal, 2004.

*Die Gesta Romanorum. Nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342 und vier Münchener Handschriften*. Editado por Wilhelm Dick. Erlangen/Leipzig: Junge & Sohn, 1890.

*The Early English Versions of the Gesta Romanorum*. Traducido por Sidney Herrtage. Londres: N. Trübner & Co., 1879.

Gottschalk, Justin. «Knowledge or Power: Heinrich Meier and the Case For Political Philosophy». Tesis doctoral, University of California, 2014.

Grant, John. «Reply to James Carey». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 46, n.º 2 (2020): 339-44.

Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace*. Editado por Richard Tuck. Traducido por Jean Barbeyrac. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Guicciardini, Francesco. *Historia de Florencia*. Traducido por Hernán Gutiérrez. Ciudad de México: FCE, 1990.



———. *Máximas y reflexiones de un renacentista sagaz*. Traducido por Manuel Manzano. Barcelona: Alfabeto, 2020.

———. *Opere*. Editado por Emanuella Lugnani. Vol. 1. Turín: Classici UTET, 1974.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Traducido por Joaquín Rodríguez. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1994.

Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Traducido por José Etcheverry. Madrid: Cátedra, 1999.

Halper, Mary. "Jacob Klein on the Problem of History for Liberal Education". En D. Maher, y A. Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.

Hegel, G. W. F. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Traducido por José Ripalda. México: FCE, 2014.

———. *Fenomenología del espíritu*. Editado por Antonio Gómez. Edición bilingüe. Madrid: UAM / Abada, 2010.

———. *Filosofía del derecho*. Traducido por Angélica Mendoza. Buenos Aires: Claridad, 1968.

———. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Traducido por Ricardo Ferrara. Vol. 2. Madrid: Alianza, 1987.

———. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Traducido por Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE, 2018.

———. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. Traducido por Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE, 2021.

- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducido por Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE, 2013.
- . *Hegel II*. Traducido por Josep Quintana. Madrid: Gredos, 2010.
- Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2007.
- . *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2014.
- . *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Escudero. Barcelona: Herder, 2005.
- . *Naturaleza, Historia, Estado*. Traducido por Jesús Escudero. Madrid: Trotta, 2018.
- . *Nietzsche*. Traducido por Vermal Juan. Vol. 2. Barcelona: Destino, 2000.
- . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. En *Gesamtausgabe*. Vol. 62. Editado por G. von Neumann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005 [*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, [Informe Natorp]*. Traducido por Jesús Escudero. Madrid: Trotta, 2002].
- . *Problemas fundamentales de fenomenología (1919/1920)*. Traducido por Francisco de Lara. Madrid: Alianza, 2014.
- . *Sein und Zeit*. En *Gesamtausgabe*. Vol. 2. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977 [*El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. Ciudad de México: FCE, 2014].
- Helfer, Ariel, Alex Priou, Gregory McBrayer, y David Bahr. “Ariel Helfer On Plato’s Letters”. *The New Thinkery*. Podcast audio, 19 de junio de 2024.
- Heródoto. *Herodotus*, trad. A. D. Godley (Cambridge: Harvard University Press, 1920).
- . *Historia*. Traducido por Carlos Schrader. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1992.

- Hibbs, Thomas. *Virtue's Splendor*. Nueva York: Fordham University Press, 2001.
- Hilb, Claudia. *Abismos de la Modernidad*. Buenos Aires: FCE, 2016.
- Hilb, Claudia. «Nuestros años Lefort». *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1, n.º 32 (218d. C.): 140-50.
- Horkheimer, Max. *Historia, Metafísica y escepticismo*. Traducido por Ma. del Rosario Zurro. Madrid: Alianza, 1982.
- Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia rigurosa*. Traducido por M. García-Baró. Madrid: Encuentro, 2009.
- . *Husserliana Dok III/4: Briefwechsel: Die Freiburger Schüler*. Dordrecht: Kluwer, 1994.
- . *Husserliana Dok III/5: Briefwechsel: Neukantianer*. Dordrecht: Kluwer, 1994.
- Jacobi, Friedrich. *Cartas a Mendelssohn-David Hume-Carta a Fichte*. Traducido por José Villacañas. Madrid: Círculo de lectores, 1996.
- Jacobi, Friedrich, Moses Mendelssohn, Thomas Wizenmann, Immanuel Kant, Johann Goethe, y Johann Herder. *El ocaso de la Ilustración*. Traducido por María Solé. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Jenofonte. *Anábasis*. Traducido por Ramón Bach. Madrid: Gredos, 1982.
- . *Helénicas*. Traducido por Orlando Guntiñas. Madrid: Gredos, 1994.
- . *La república de los lacedemonios*. Traducido por María Rico. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1973.
- . *Memorabilia-Oeconomicus-Symposium-Apology*. Traducido por E. Marchant. Londres: St Edmundsbury Press Ltd, 1997.

- . *Memorias de Sócrates*. Traducido por Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Obras menores*. Traducido por Orlando Guntiñas. Madrid: Gredos, 1984.
- . *Xenophontis opera omnia*. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: FCE, 2012.
- Kennington, Richard. *On Modern Origins*. Editado por Pamela Kraus y Frank Hunt. Lanham: Lexington Books, 2004.
- Kerber, Hannes. «Lessing y Schleiermacher». Traducido por Manuel Vela. *Apeirón* 4 (2014): 113-25.
- Klein, Jacob. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1965.
- . *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*. Traducido por Eva Brann. Nueva York: Dover Publications, 1968.
- . *Lectures and Essays*. Annapolis: St. John's College Press, 1985.
- . *Plato's Trilogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Klein, Julia. "To Flip a Pancake: On 'the Human Possibility of a Total Conversion'". En D. Maher, y A. Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducido por Andrés Martos. Madrid: Trotta, 2013.
- Krüger, Gerhard. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tübinga: J.C.B Mohr, 1967.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

Lecat, Claude-Nicolas. *Réfutation des Observations de M. J. J. Rousseau de Geneve, sur une réponse qui a été faite a sons Discours dans La Mercure de Septembre 1751*. En Jean-Jacques Rousseau, *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.

Lefort, Claude. *Écrire à l'épreuve du politique*. París: Calmann-Lévy, 1992.

———. *El arte de escribir y lo político*. Editado y traducido por Esteban Molina. Barcelona: Herder, 2007.

Lessing, Gotthold. *Escritos filosóficos y teológicos*. Traducido por Agustín Andreu. Barcelona: Anthropos, 1990.

———. *Natán el sabio*. Traducido por Agustín Andreu. Madrid: Austral, 1985.

———. *Nathan el sabio*. Traducido por Emilio González. Madrid: Akal, 2009.

———. *Sämmtliche Schriften*. Editado por Mathahn von Wendelin. Vol. 8. Leipzig: Göschen'sche Verlagshandlung, 1855.

———. *Sämmtliche Werke*. Editado por K. Lachman y F. Muncker. Vol. 10. Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1894.

Leszczynski, Estanislao I. *Reponse au Discours qui a remporté le Prix de l'Académie de Dijon, par le Roi de Pologne*. En Jean-Jacques Rousseau, *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.

Lledó, Emilio. *La memoria del logos*. Madrid: Taurus, 1984.

Lincoln, Abraham. *Lyceum Address*. 1838. Disponible en:

<http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/lyceum.htm>

- Livio, Tito. *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. Traducido por José Villar. Madrid: Gredos, 2000.
- . *Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII*. Traducido por José Villar. Madrid: Gredos, 1990.
- . *Historia de Roma desde su fundación. Libros VIII-X*. Traducido por José Villar. Madrid: Gredos, 1990.
- . *Historia de Roma desde su fundación. Libros XXI-XXV*. Traducido por José Villar. Madrid: Gredos, 1993.
- López, Antonio. «Manuel García-Pelayo. Una visión hegeliana del Estado». *Teoría y Realidad Constitucional*, n.º 23 (2009): 511-25.
- Lozano, J., F. Martínez, R. Mate, y J. Mayorga. *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Traducido por Rubén Bonifaz. Ciudad de México: UNAM, 2013.
- Maher, Daniel, y Andrew Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Traducido por David Gonzalo. Madrid: Trotta, 1994.
- . *Obras filosóficas y morales*. Traducido por Rabino Aryeh Nathan. Barcelona: Obelisco, 2006.
- . *The Guide of the Perplexed*. Traducido por Schlomo Pines. 2 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Manent, Pierre. *La ley natural y los derechos humanos*. Traducido por Vera Waksman. Madrid: Katz, 2021.

- . *Metamorphoses of the City*. Traducido por Marc Lepain. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Mantilla, Luis. *Crítica al orden constitucional de 1857: la gobernabilidad a debate, 1871-1920*. México: UNAM, 2019.
- Marino, Antonio. "Jacob Klein's Defense of Liberal Education". En D. Maher, y A. Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.
- . "La necesidad del estado de aporía en la búsqueda de la ciencia primera: un comentario al Libro III (B) de la *Metafísica* de Aristóteles". Ponencia dictada el 26 de agosto de 2021 para el Seminario de Metafísica de la FES-Acatlán, UNAM. El texto me lo ha facilitado el autor. Video disponible en:  
<https://www.youtube.com/watch?v=2z4kxlwGXW0>
- . "Reflexiones sobre las tres concupiscencias de Pascal". Ponencia dictada el 24 de mayo de 2024. El texto me ha sido facilitado por el autor. Video disponible en:  
[https://www.youtube.com/watch?v=wGGsLP1jTrc&fbclid=IwY2xjawEVtQhleHRuA2FlbQlXMQABHcZH1Dn\\_834HuGpmQmBkMqr5r5T-cWxInMK3CYHHLgNtQq490x0DkIjcdg\\_aem\\_ShHFrS\\_YbvQgzCmJzqJlnKw](https://www.youtube.com/watch?v=wGGsLP1jTrc&fbclid=IwY2xjawEVtQhleHRuA2FlbQlXMQABHcZH1Dn_834HuGpmQmBkMqr5r5T-cWxInMK3CYHHLgNtQq490x0DkIjcdg_aem_ShHFrS_YbvQgzCmJzqJlnKw)
- , ed. *Rousseau: Moderno y Antimoderno*. Ciudad de México: UNAM, 2015.
- Marks, Jonathan. *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.
- Marx, Karl. "Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel". En G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Traducido por Angélica Mendoza. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- Meier, Heinrich. *On the Happiness of the Philosophic Life*. Traducido por Robert Berman. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

- . *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000. [Leo Strauss y el problema teológico-político. Traducido por María Gregor y Mariana Dimopulus. Buenos Aires: Katz, 2006]
- . *Was ist Politische Theologie?* München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2017.
- . *What is Nietzsche's Zarathustra?* Traducido por Justin Gottschalk. Chicago: The University of Chicago Press, 2021.
- Melzer, Arthur M. *Philosophy Between the Lines*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- Melzer, Arthur M. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Mendelssohn, Moses. *Commentary on Moses Maimonides' "Logical Terms" (1765)*. Traducido (parcialmente) por Leo Strauss. Apéndice digital a Leo Strauss, *On Moses Mendelssohn*. Traducido por Martin Yaffe. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. Disponible en: <https://press.uchicago.edu/sites/strauss/mendelssohn/index.html>
- . *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2013. [Fedón o sobre la inmortalidad del alma. Traducido por Monter Josep. Valencia: MuVIM, 2006.]
- . *The Soul (1786)*. Traducido (parcialmente) por Leo Strauss. Apéndice digital a Leo Strauss, *On Moses Mendelssohn*. Traducido por Martin Yaffe. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. Disponible en: <https://press.uchicago.edu/sites/strauss/mendelssohn/index.html>
- Meyer, Conrad. *Die Versuchung des Pescara-Der Heilige*. Klagenfurt: Eduard Kaiser Verlag, 1958.
- Minkov, Svetozar, ed. *Enlightening Revolutions*. Lanham: Lexington Books, 2006.



- Minkov, Svetozar, y Bernhardt Trout, eds. *Mastery of Nature*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2018.
- More, Thomas. *Utopia*. Editado por George Logan, Robert Adams, y Clarence Miller. Nueva York: Cambridge University Press, 2006.
- . *Utopia & Selected Epigrams*. Traducido por Gerald Malsbary, Bradley Ritter, Carl Young, y Erik Ellis. Dallas: University of Dallas, 2020.
- Natorp, Paul. *Plato's Theory of Ideas*. Traducido por Vasilis Politis y John Connolly. Sankt Agustin: Academia Verlag, 2004.
- Nendza, James. «Communism in Plato's Republic and More's Utopia». Tesis doctoral, Boston College, 1980.
- . «Political Idealism in More's Utopia». *Review of Politics* 46, n.º 3 (1984): 428-51.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Círculo de lectores, s. f.
- . *Más allá del bien y del mal*. Traducido por Andrés Sánchez. Madrid: Alianza, 2012.
- . *El ocaso de los ídolos*. Traducido por José Labata. Madrid: Mestas, 2012.
- . *Obras completas*. Traducido por Joan Llinares, Diego Sánchez, y Luis De Santiago. Vol. 1. Madrid: Tecnos, 2011.
- Orwin, Clifford, y Nathan Tarcov, eds. *The Legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Panaccio, Claude. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019.
- Pangle, Thomas, ed. *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Traducido por Carlos Dampierre. Madrid: Alfaguara, 1981.

Pippin, Robert. *Modernism as a Philosophical Problem*. Malden: Blackwell Publishers, 1999.

Platón. *Diálogos*. Traducido por J. Calonge, E. Lledó, y C. García. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2008.

———. Traducido por J. Calonge, E. Acosta, F. Oliveri, y J. Calvo. Vol. 2. Madrid: Gredos, 2006.

———. *Diálogos*. Traducido por García Carlos, M. Martínez, y E. Lledó. Vol. 3. Madrid: Gredos, 2015.

———. *Diálogos*. Traducido por Juan Zaragoza, Francisco Lisi, N.L. Cordero, y Ma. Ángeles Durán. Vol. 4. Madrid: Gredos, 2011.

———. *Diálogos*. Traducido por Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, y N.L. Cordero. Vol. 5. Madrid: Gredos, 2008.

———. *Diálogos*. Traducido por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Vol. 6. Madrid: Gredos, 1992.

———. *Diálogos (Leyes I-V)*. Traducido por Francisco Lisi. Vol. 7. Madrid: Gredos, 2015.

———. *Diálogos (Leyes VI-XII)*. Traducido por Francisco Lisi. Vol. 8. Madrid: Gredos, 2015.

———. *Hipparchus-Minos-Lovers-Cleitophon-Theages-Alcibiades I-Laches-Lesser Hippias-Greater Hippias-Ion*. En Thomas Pangle, ed. *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

———. *Obras completas*. Traducido por Juan García-Bacca. Vol. 12. Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1983.

- . *Plato*. Traducido por H.N. Fowler. Vol. 1. Londres: William Heinemann LTD, 2005.
- . *Plato*. Traducido por H.N. Fowler. Vol. 2. Londres: William Heinemann LTD, 1921.
- . *Plato*. Traducido por W.R.M Lamb. Vol. 4. Londres: William Heinemann LTD, 1957.
- . *Plato*. Traducido por R.G. Bury. Vol. 7. Londres: William Heinemann LTD, 1966.
- . *Plato*. Traducido por W.R.M Lamb. Vol. 8. Londres: William Heinemann LTD, 1927.
- . *Plato's Parmenides*. Traducido por Arnold Hermann. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010.
- . *Plato's Symposium*. Traducido por Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- . *Platonis opera*. Editado por John Burnet. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- . *Platonis opera*. Editado por John Burnet. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- . *República*. Traducido por Rosa Mariño, Salvador Mas, y F. García. Madrid: Akal, 2009.
- . *Republic*. Traducido por Allan Bloom. E.U.A.: Basic Books, 1991.
- . *Republic*. Traducido por Paul Shorey. 2 vols. Londres: William Heinemann LTD, 1930.

- Plutarco. *Vidas paralelas*. Traducido por Aurelio Pérez. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Vidas paralelas*. Traducido por Aurelio Pérez y Paloma Ortiz. Vol. 3. Madrid: Gredos, 2006.
- . *Vidas paralelas*. Traducido por Jorge Cano, David Hernández, y Amanda Ledesma. Vol. 5. Madrid: Gredos, 2007.
- Polibio. *Historias. Libros I-IV*. Traducido por Manuel Balasch. Madrid: Gredos, 1981.
- . *Historias. Libros V-XV*. Traducido por Manuel Balasch. Madrid: Gredos, 1981.
- Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Traducido por Pedro Schwartz. Madrid: Alianza, 2006.
- Riezler, Kurt. «Some Critical Remarks on Man's Science of Man». *Social Research* 12, n.º 4 (1945): 481-505.
- Romero, Arturo. "Espacios de la izquierda filosófica contemporánea: metafísica, fascismo y capitalismo. Reflexiones sobre el pensamiento francés contemporáneo y el neoliberalismo". En *La tradición de la filosofía política vista desde Latinoamérica*, ed. Claudia Tame y Fernando Huesca. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2020.
- Rosenzweig, Franz. *El Natán de Lessing*. En J. Lozano et al., *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- . *Plato's Symposium*. South Bend: St. Augustin Press, 1987.
- . *The Ancients and the Moderns*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- . *The Elusiveness of the Ordinary*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- . *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*. New Haven: Yale University Press, 1993.

- Rousseau, Jean-Jacques. *Collection complète des oeuvres*. Ginebra, 1780-1789, 17 vols.
- . *Ouvrages de politique*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 1. Ginebra, 1780-1789.
- . *Mélanges, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 6. Ginebra, 1780-1789.
- . *Mélanges, tome second*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 7. Ginebra, 1780-1789.
- . *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.
- . *Discourse on the Sciences and the Arts (First Discourse) and Polemics*. En *The Collected Writings of Rousseau*. Editado por Rogers Masters y Christopher Kelly. Traducido por Judith Bush, Rogers Masters, y Christopher Kelly. Vol. 2. Hanover / Londres: University Press of New England, 1992.
- . *Emile or On Education*. Traducido por Allan Bloom. Nueva York: Basic Books, 1979.
- . *Politics and the Arts. Letter to D'Alembert on the Theatre*. Traducido por Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press, 1968.
- . *The First and Second Discourses together with the replies to critics and Essay on the Origin of Languages*. Traducido por Victor Gourevitch. Nueva York: Harper & Row, 1990.
- . *The Social Contract and other later political writings*. Traducido por Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental*. Traducido por Alicia Villar. Madrid: Alianza, 1999.

———. Rousseau [Discurso sobre las ciencias y las artes por un ciudadano de Ginebra-Carta de J. J. Rousseau sobre la refutación de su discurso por M. Gautier, Profesor de matemáticas y de historia, y miembro de la Real Academia de Bellas Artes de Nancy- Respuesta al Rey de Polonia, Duque de Lorena, Observaciones de Juan Jacobo Rousseau, ciudadano de Ginebra, sobre la respuesta a su Discurso-Última respuesta de J. J. Rousseau-Carta al Abate Raynal, Diretor del “*Mercure de France*”-Carta de Juan Jacobo Rousseau de Ginebra sobre una nueva refutación de su discurso por un académico de Dijon-Prefacio de una segunda carta a Bordes-Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres- Emilio o la educación-El contrato social]. Traducido por Salustiano Masó, Francisco Crdona y Consuelo Bergés. Madrid: Gredos, 2011.

Sabine, George. *Historia de la teoría política*. Traducido por Vicente Herrero. Ciudad de México: FCE, 1984.

Santander, Rodolfo. «Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo». *Graffylia* 13, n.º 20 (2015): 32-52.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducido por Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 2009.

———. *Teología política*. Traducido por Francisco Conde y Jorge Navarro. Madrid: Trotta, 2009.

Sebell, Dustin. *The Socratic Turn*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2016.

Sosa, Antonio. «Review of Natural Reason and Natural Law: An Assesment of the Straussian Criticisms of Thomas Aquinas by James Carey». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 46, n.º 2 (2020): 345-52.

Tame, Claudia, y Fernando Huesca, eds. *La tradición de la filosofía política vista desde Latinoamérica*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2020.

Tarcov, Nathan. «Reseña: J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment». *Political Science Quarterly* 91, n.º 2 (1976): 380-82.

Tolstói, Lev. *Guerra y Paz*. Traducido por Irene y Laura Andresco. 2 vols. Madrid: Alianza, 2011.

Trotz-Liboff, Leo. "Esoteric Philosophy in Rome". Tesis doctoral, Duke University, 2024.

Vega, Diego. «La θεωρία, lo teórico (theoretisch) y lo pre-teórico (vortheoretisch) en el joven Heidegger». *Open Insight* 11, n.º 23 (2020): 103-36.

———. «Leo Strauss y el no tan ilustrado Lessing: un camino hacia Natán el sabio». *Pegasus Mexicanus* 2, n.º 3 (2023): 94-115.

———. «Moral and Intellectual Virtues: On the Relation Between Detached Contemplation and Political Prudence». *Bajo Palabra* 27 (2021): 21-44.

———. «Notas críticas a la lectura "mentalista" del *De anima* de Aristóteles». *Open Insight* 14, n.º 30 (2023): 31-56.

———. «Reflexiones en torno al judaísmo: Hegel, Freud, Leo Strauss». *Filha* 16, n.º 25 (2021): 1-31.

———. «The Radicality of Ancient Contemplation in Epicureanism and Philo of Alexandria. A Religious and a Non-Religious Perspective». *Open Insight* 12, n.º 26 (2021): 21-44.

———. «Vanidad y miedo a la muerte violenta. Hobbes, Hegel y fenomenología de las emociones». *Revista Digital Filha* 23 (2020): 1-25.

Vettori, Francesco. *Scritti storici e politici*. Editado por Enrico Niccolini. Bari: Gius, Laterza & Figli, 1972.

Volpi, Franco. «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo». Traducido por Alejandro Vigo. *Anuario Filosófico*, n.º 32 (1999): 315-42.

- Weiske, Brigitte. *Gesta Romanorum. Erster Band. Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung*. Tübinga: Max Niemayer Verlag, 1992.
- West, Thomas. «Allan Bloom and America». *Claremont Review of Books* 6, n.º 1 (1988).
- Wild, John. *Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1946.
- Wilford, Paul. "An Introduction to Klein's Response to Heidegger: A Reading of 'Aristotle, an Introduction'". En D. Maher, y A. Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.
- Xolocotzi, Ángel, Ricardo Gibu, y Jean Orejarena, eds. *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de M. Heidegger y E. Husserl*. Buenos Aires: Biblos, 2022.
- Yaffe, Martin. «Interpretación de la Ética de Spinoza como un "sistema": las Horas Matinales de Moses Mendelssohn». Traducido por Manuel Vela. *La Torre del Virrey*, n.º 4 (2004): 38-44.
- . «¿Qué significa popularizar la filosofía? El Fedón de Moses Mendelssohn». Traducido por Víctor Páramo. *La Torre del Virrey*, n.º 12 (2012): 29-35.
- Zuckert, Catherine. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Barcelona: Diario Público, 2010.
- Zúñiga, Francisco. «Autonomías constitucionales e instituciones contramayoritarias (A propósito de las aporías de la 'Democracia Constitucional')». *Revista Ius et Praxis* 13, n.º 2 (2007): 223-44.