

ENTRE CARL SCHMITT Y THOMAS HOBBS. UN ESTUDIO DEL LIBERALISMO MODERNO A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS

José Daniel Parra

RESUMEN

El presente ensayo es una lectura sobre el liberalismo moderno desde el pensamiento de Leo Strauss. A partir de su análisis del *Concepto de lo político* de Carl Schmitt y su crítica de la “despolitización y neutralización” liberal, Strauss responde con una afirmación del problema del derecho natural, para lo cual es fundamental como primer paso estudiar la filosofía política de Thomas Hobbes. Desde allí Strauss se plantea un punto de contraste hacia una consideración clásica del derecho natural que pueda hacer frente al nihilismo político o cosmopolitanismo apolítico en la modernidad tardía, resultado ambos tanto del historicismo radical como del positivismo metodológico. Strauss antepone a la afirmación de la voluntad del poder soberano la búsqueda del derecho natural como representación de la idea de la justicia.

PALABRAS CLAVE

Leo Strauss, Carl Schmitt, Thomas Hobbes, derecho natural, historicidad, Liberalismo, nihilismo político, problema teológico-político.

ABSTRACT

This essay presents a reading of modern liberalism from Leo Strauss' thought. Starting with his analysis of Carl Schmitt's *Concept of the Political* and its critique of liberal “neutralization and depolitization”, Strauss posits an affirmation of the problem of natural right, for which it is a fundamental first step to study the political philosophy of Hobbes. In contrast with Schmitt and Hobbes, Strauss' thought points towards a consideration of classical natural right as a riposte to the political nihilism or apolitical cosmopolitanism of late-modernity, both products of radical historicism as well as methodological positivism. Strauss considers the search of natural right qua representation of the idea of justice a distinct alternative to the affirmation of the will through sovereign power.

KEYWORDS

Leo Strauss, Carl Schmitt, Thomas Hobbes, Natural Right, Liberalism, Historicism, Political Nihilism, Theologico-Political Problem.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: enero 25 de 2010
Fecha de aceptación: marzo 26 de 2010

ENTRE CARL SCHMITT Y THOMAS HOBBS: UN ESTUDIO DEL
LIBERALISMO MODERNO A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS*

José Daniel Parra Quintero**

Universidad Externado de Colombia, Bogotá (Colombia)

INTRODUCCIÓN

Carl Schmitt hace una recuperación del pensamiento de Thomas Hobbes con el propósito de trascender la crisis del liberalismo moderno. Leo Strauss, en el período inicial de su exilio del régimen de la Alemania nazi, recibió una beca de la Fundación Rockefeller para estudiar la obra de Hobbes, primero en París y luego en Chatsworth, Inglaterra, para la cual fue instrumental la recomendación académica de Schmitt. Es de conocimiento público que Schmitt, prominente jurista de la primera posguerra, así como uno de los intelectuales más influyentes durante la República de Weimar, fue miembro del partido nazi desde 1933. A pesar de sus lineamientos ideológicos, consideró al entonces joven filósofo político de origen judío-alemán uno de los lectores más agudos de su texto *El concepto de lo político*. En el presente ensayo nos proponemos hacer un estudio de las *Notas* de Strauss sobre el tratado de Schmitt, así como la evolución de su pensamiento temprano hacia una estimación de la filosofía política liberal en el pensamiento hobbesiano.

Este ensayo está dividido en dos partes. En primer lugar haremos un recorrido sobre la manera como Strauss analiza la visión polémica que Schmitt tiene del liberalismo, el cual, según Schmitt, racionaliza la política como uno de los campos que se desprende

* El presente es un trabajo realizado a partir del proyecto Humanismo Político, adscrito al observatorio OPERA reconocido por Colciencias en Categoría A-1. El ensayo es resultado del seminario de investigación en teoría política llevado a cabo con los profesores Fernando Estrada Gallego y Marta Lucía Quiroga, durante el segundo semestre del año 2009.

** jose.parra@uexternado.edu.co; parra29@gmail.com.

Dirección: Calle 12 N.º 1-17 este. Bogotá (Colombia).

de la cultura, al igual que la economía, la estética, la moral. En esta evaluación, el liberalismo neutraliza el lenguaje político, o los significados que podrían dar sentido a lo político y su distinción fundamental entre amigo-enemigo *público*. Por su parte Strauss considera la crítica de Schmitt un modelo de historicidad análogo al liberalismo: en su entusiasmo por el devenir histórico ambos ignoran el problema del derecho natural.

La segunda parte se desprende de la invitación de Strauss, al final de sus *Notas* de “buscar una comprensión adecuada de la obra de Hobbes”. El punto clave de contraste entre Schmitt y Hobbes se resume en lo siguiente: “Hobbes en un mundo iliberal funda el liberalismo” mientras que “Schmitt, en un mundo liberal, propone una crítica al liberalismo” (*NCP*, pp. 92-93). El pensador inglés propone una “nueva ciencia política” a partir del postulado fundamental en el que el individuo no es naturalmente social o político. De allí sigue una interpretación para conceptualizar el Estado que, según Strauss, está en línea con los planteamientos del fundador de la modernidad, Nicolás Maquiavelo. El análisis de Strauss apunta a una reivindicación del liberalismo, donde tanto el pensamiento de Schmitt como el de Hobbes sirven como puntos de contraste para afirmar la búsqueda de un derecho natural como estándar de la acción filosófico-política.

I.

LEO STRAUSS Y EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO DE CARL SCHMITT¹

Schmitt, a la manera de Aristóteles, Spinoza o el joven Wittgenstein, utiliza el método sintético del *tratado*. Para Strauss *El concepto*

¹ El texto de Strauss fue publicado por primera vez en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübinga, vol. 67, fascículo 6, agosto/septiembre de 1932, pp. 732-749. El presente ensayo ha utilizado la versión traducida al inglés por J. Harvey Lomax, “Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political”, en Carl Schmitt *The Concept of the Political* trad. con introducción de George Schwab, y prefacio por Tracy B. Strong. (Chicago: U Chicago P, 1996, pp. 83-107), citado en el texto como *NCP*.

de lo político no busca un efecto analítico, descriptivo o explicativo — tiene un carácter deliberadamente prescriptivo, y por tratarse de un discurso de carácter político, dicha prescripción se traduce en una acción polémica, a la manera de los textos filosófico-políticos y aún ideológicos de la primera mitad del siglo XVIII. El tratado de Schmitt discute la cuestión del “orden de las cosas humanas” (*NCP*, p. 83), es decir, del Estado. Strauss llama la atención sobre el hecho de que el tratado de Schmitt sea la exposición de un *concepto*. ¿Se trata de un concepto a la manera cartesiana-kantiana-hegeliana de un postulado o imposición inter-subjetiva del pensamiento sobre la experiencia? ¿Por qué no hablar del *arte* o la *ciencia* política? En la primera línea de su *Teología Política* Schmitt sostiene lo siguiente: “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2004, p. 43). En la medida en la que se intente realizar un “estudio sociológico de dichos conceptos” es clave tener en cuenta que el problema actual (histórico) del Estado requiere ser comprendido a través de una presentación simple y elemental. No se trata de analizar o describir el problema, sino, en el caso de Schmitt, de identificarlo sintéticamente para efectos prácticos.

La tesis del jurista alemán es la siguiente: “lo político precede al Estado”. Esta es según Strauss una postura historicista, ya que para Schmitt se trata de una “verdad pertinente solo al presente histórico” porque “el espíritu es siempre espíritu del presente” (*NCP*, p. 83). Strauss hace énfasis en la relación entre historicidad y nominalismo político (si se nos permite la expresión)² en Sch-

²Bajo la noción de “nominalismo político” queremos hacer referencia a la tradición teológico-filosófica que se desprende de Duns Scotto y Guillermo de Ockham; la cual postula que nada es necesario salvo Dios mismo, y, por tanto, todo lo que la ciencia descubre tiene un carácter provisional; a su vez, la libertad y omnipotencia de Dios hacen que las llamadas leyes de la naturaleza solo puedan hacer parte del campo de la probabilidad, no de la certeza. En contraste con la figura arquitectónica de Tomás de Aquino que sugiere un modelo continuo entre las cosas naturales y divinas, la “navaja de Ockham” conduce a la separación de la teología (la fe e interpretación de las Sagradas Escrituras) de la ciencia natural (qua postulado probable y producto de la mente humana); en Ockham cada uno de los objetos de la naturaleza solo se puede comprender de manera contingente o particular; la razón no es inherente a

mitt: todas las expresiones públicas tienen un significado *polémico*, por tanto, se deben concebir en términos de su existencia política concreta. Ya que todos los significados de los conceptos políticos son polémicos, es decir, requieren de opuestos, ¿qué concepto se opone a *lo político* como la base del Estado?

Este punto no es secundario. La cuestión fundamental de la teoría política contemporánea es la crisis del Estado moderno. El proceso de tres siglos —¿del Estado moderno? ¿De la filosofía liberal? ¿Del proyecto científico-político de Bacon a Kant?— ha llegado a su fin: entramos en un periodo de “neutralizaciones y despolitizaciones” (*NCP*, p. 84). La despolitización es el fin auténtico y original del desarrollo moderno. El “liberalismo” equivalente al concepto del desarrollo moderno se caracteriza por la *negación* de lo político. La tesis de Schmitt es una polémica que tiene como premisa el carácter nominalista de la política: el opuesto del fundamento del Estado en términos sociales-rationales (liberalismo) es el fundamento del concepto de lo político.

El carácter dialéctico-histórico de los conceptos es el presupuesto de la antítesis que opone Schmitt ante la crisis del liberalismo. El liberalismo niega lo político —el modo polémico de todos los opuestos— por medio del *discurso* antipolítico. Lo político prevalece bajo el liberalismo, lo que no ocurre con el discurso franco sobre lo político, el cual queda oculto detrás del lenguaje eufemístico que emplea el liberalismo sobre lo político. El discurso liberal impide una comprensión franca (política) de lo político. Es un nomina-

la naturaleza ni hay manera de hacer una aproximación *racional* para comprender a Dios; no hay necesidad en la razón, solo probabilidad empírica a partir de la mente subjetiva, nominalista, del hombre. Véase el estudio de Richard E. Rubenstein *Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Middle Ages*. (New York: Harcourt, 2003, pp. 250-264). Para un revelador contraste entre la función del intelecto en Tomás de Aquino y la primacía de la voluntad en Duns Scotto, cfr. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*. (New York: Harcourt, 1978), pp. 113-146. Una elaboración de la posición de Arendt entorno a la tensión entre las categorías: intelecto, voluntad, decisión, juicio, acción, libertad, la explora Roberto Esposito en *Categorías de lo impolítico*. Trad. Roberto Raschella. (Buenos Aires: Katz, 2006, pp.118-138).

lismo extraviado si se quiere, que olvida el carácter polémico de los términos con significado público. Para exponer seriamente el problema del Estado parece ser necesario remover el lenguaje apolítico del discurso liberal (*NCP*, p. 84). El liberalismo es consistente en términos del sistema de pensamiento liberal, pero inconsistente con la política liberal de reconocimiento de lo político. El sistema de pensamiento, el horizonte liberal (en actual crisis) no ha sido reemplazado por ningún otro sistema. El propósito de Schmitt es “delimitar” teóricamente el problema del liberalismo: las tesis de su ensayo son un punto de partida para una discusión objetiva de dicho problema (*NCP*, p. 85).

LA CULTURA Y LO POLÍTICO

Strauss sostiene que no hay en Schmitt una definición exhaustiva de lo político. Schmitt no plantea una discusión sustantiva sobre “la política”. Por contraste, desarrolla su argumento como ya lo anotábamos alrededor de un concepto de “lo político”: el concepto de un calificativo indeterminado. ¿Cuál es el sustantivo calificado por lo político? El liberalismo por su parte plantea a la cultura —“la totalidad del pensamiento y la acción humana” (*NCP*, p. 86)— como el género bajo el cual se desprende la política. En el liberalismo la cultura es condición necesaria y suficiente de la política, la economía, la estética, la moral. El racionalismo liberal considera que los conflictos entre estas ramas de la cultura pueden ser resueltos, en última instancia, a través de la racionalidad. El liberalismo es un antropocentrismo en el sentido del sofista clásico Protágoras de Abdera: el hombre es la medida de todas las cosas³. La política, la economía, la estética, la moral son provincias

³Protágoras sostenía que “sobre cualquier tema se pueden mantener con igual valor dos tesis contrarias entre sí”. Protágoras niega el principio de contradicción en términos suprapolíticos; lo bueno o lo malo pueden ser afirmados o negados con validez simultáneamente, aunque dependen de las esferas sociopolíticas concretas donde toman lugar. *Protágoras y Gorgias: fragmentos y testimonios*. Trad. José Barrio Gutiérrez. (Buenos Aires: Aguilar, 1980, pp. 22-23). Para una reflexión crítica sobre

análogas, conmensurables, equivalentes, que se desprenden de la cultura (liberal). Schmitt por su parte niega esta equivalencia: el entendimiento de la política requiere una crítica fundamental del concepto prevaleciente de cultura en las democracias liberales consolidadas de la modernidad tardía.

El liberalismo comprende la aspiración de autonomía de las ramas de la cultura, aspiración que toma lugar en términos de especialización. La crítica de Schmitt radica en lo siguiente: la moral y la metafísica entran en el campo económico a través de la “estética”, la cual se manifiesta en entretenimiento y consumo como el camino a la economización universal de la vida espiritual⁴. Schmitt pretende reemplazar el concepto liberal de cultura por un concepto de cultura inspirado por aquello que es específico a lo político (*NCP*, p. 87). El jurista alemán describe la diferencia entre criterios de la estética (bello/feo), de la economía (útil/dañino), de la moral (bueno/malo). ¿Cuál es el criterio de lo político? La oposición irreducible de amigo/enemigo *público*, es decir, una *totalidad* de hombres con capacidad potencial de lucha en oposición a otra totalidad correspondiente. En la definición de Schmitt el “enemigo” precede al “amigo”; una totalidad de hombres tiene amigos como consecuencia de que tiene enemigos: “la esencia de las relaciones políticas está contenida en referencia a oposiciones

la “ontología del primordialismo” de donde se desprende la sofística clásica inspirada por las paradojas de Heráclito de Éfeso, cf. Waller R. Newell *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*. (New York: Rowman and Littlefield, 2000, pp.43-62). El punto clásico de contraste se encuentra en Platón *Leyes* 716c-d.

⁴Cf. Friedrich Nietzsche *Así habló Zaratustra* (Madrid: Mestas, 1999), Prólogo, sobre el fin de la historia y el último hombre. Es de anotar sin embargo, que según Heinrich Meier, estudioso de la obra Schmitt, “durante toda su vida Schmitt consideró a Nietzsche con desprecio y con violento rechazo”. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político: sobre un diálogo entre Ausentes*. (Buenos Aires: Katz, 2008), p. 99-100. Sobre el problema del fin de la historia y la eventual implantación de un Estado universal homogéneo ver el ensayo de Emmanuel Kant *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (Madrid: Cátedra, 2005); Tom Darby, *The Feast: Meditations on Time* (Toronto. U Toronto p., 1982); Alexandre Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*, al igual que la polémica entre Strauss y Kojève en *On Tyranny, Including the Strauss and Kojève correspondence*. Comps. V. Gourevich y M. Roth. (New York: Free Press, 1991).

concretas” (*NCP*, p. 88). La oposición genera la unión, el caos precede al orden. La vida del hombre recibe su tensión política a partir de la potencial eventualidad de una guerra, de la situación de emergencia o de la *posibilidad* más extrema de la muerte física a causa de un conflicto público. Schmitt evoca la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo como fundamento existencial de la tensión política, pero no a partir del sujeto individual, sino proyectado en términos de grupos o pueblos. La política es el campo fundamental de autoridad *no análogo* a la moral, la estética, o la economía porque envuelve fundamentalmente una confrontación entre grupos de hombres: en su disociación entre amigo/enemigo público Schmitt se diferencia del liberalismo hobbesiano.

Si la política no es análoga a la moral, la estética, o la economía, estas no pueden ser esferas autónomas del “campo del pensamiento y la acción humanas”, ni la cultura puede ser así mismo autónoma, o el producto puro del espíritu humano: la naturaleza es condición de la cultura. En la filosofía política clásica la cultura cultiva la naturaleza, mientras que en el pensamiento experimental moderno la cultura (la ciencia) conquista a la naturaleza. Hay una diferencia entre cultivar la naturaleza con miras a la manifestación de su orden potencial intrínseco y luchar contra una naturaleza hostil a los propósitos del pensamiento y la acción humana (*NCP*, p. 89). ¿Cómo entender la naturaleza: orden ejemplar o desorden caótico? ¿Es esta una dicotomía necesaria o hay lugar para gradaciones intermedias? “Cultura” es siempre cultura de la naturaleza, —sin embargo, entendemos *la* cultura como cultivación de la naturaleza humana. La cultura puede ser considerada como “creación soberana del espíritu” solo si “se presupone que la naturaleza cultivada es *opuesta* al espíritu” (*NCP*, p. 89). La cultura presupone el estado de relaciones naturales (*status naturalis*) o la manera como los hombres se comportan entre ellos en condiciones anteriores a la cultura. El fundamento de la cultura es el *status naturalis*.

Hobbes postuló el *status civilis* en el sentido del concepto moderno de cultura (el género de la totalidad de pensamiento y acción

humana) como el *opuesto* del *status naturalis*. Hobbes describe el *status naturalis* como *status belli*: estado de guerra desde la disposición o posibilidad real de lucha. Ahora bien, para Schmitt el *status naturalis* hobessiano es el status político genuino. Lo político es el “estado de la naturaleza”, el substrato de toda cultura, el *status* fundamental y extremo del hombre. Mientras que el estado de la naturaleza hobessiano es un estado de guerra entre individuos, el estado de naturaleza de Schmitt es un estado de guerra entre grupos (naciones). En Hobbes el individuo es asocial, enemigo de todos, y esa realización *hipotética* lo lleva a concebir racionalmente la necesidad de salir del estado de naturaleza construyendo o pactando el Estado civil. En el estado natural el hombre hobbesiano no tiene amigos: está en un estado de guerra de todos contra todos que debe motivar a abandonar *racionalmente* dicha situación sobre la base del deseo de autopreservación. Para Schmitt el hombre no es asocial por naturaleza, pero es político en la medida en la que su comportamiento está orientado hacia enemigos y *amigos* públicos.

Sin embargo, en Hobbes el estado de la naturaleza prevalece entre naciones (*NCP*, p 90). En materia de política internacional a falta de protección entre naciones tampoco habría obligación entre ellas. Según Schmitt, es de la esencia del grupo político poder ordenar —en una situación límite— a los miembros de la nación estar prestos a morir por la preservación del grupo propio (*NCP*, p. 91). Esto no ocurre en Hobbes: un desertor podrá no ser honorable, pero no es injusto (cf. *Leviatán* XXI; *De Homine* XIII, 9). La obediencia del individuo en Hobbes va hasta el punto en el que el Estado le protege su vida; la seguridad de la vida *individual* es la base primordial del Estado hobbesiano. Si la muerte violenta en las manos de otro individuo es el *summum malum* a evitarse a través de la institución del artefacto estatal, encontramos en Hobbes que el coraje público pierde el carácter de virtud, y en su expresión política adopta el rasgo de vanagloria, producto de la imaginación y no de la razón cuyo fundamento es el deseo de preservación del individuo.

Para Hobbes la “salud pública” (*salus populi*) consiste en la defensa contra el enemigo externo, la paz al interior del Estado civil, el enriquecimiento modesto y justo del individuo a través del trabajo y la frugalidad promovida por la cultivación de la mecánica y la matemática, el disfrute libre e inocuo del ocio (*NCP*, p. 91). Estos principios llevan al *ideal de la civilización*, a la exigencia de las relaciones sociales racionales de la humanidad en función de la producción y el consumo. En la lectura que Strauss hace de Schmitt, Hobbes figura como el fundador del liberalismo moderno, que entiende el derecho natural en el sentido de asegurar la protección de la vida: el derecho natural se convierte en derecho(s) humano(s) inalienables del individuo que toma precedencia sobre el Estado y determina sus propósitos y límites.

HISTORIA DEL LIBERALISMO

El pensamiento de Hobbes se diferencia del liberalismo tardío (desde la segunda mitad del siglo XIX) porque tiene presente la oposición fundamental al origen del Estado civil, aquello que requiere una lucha permanente, a saber: “la corrupción institucional, la mala voluntad de la clase gobernante, la naturaleza iliberal proclive al mal de los hombres” (*NCP*, p. 92). El “liberalismo compasivo” de la modernidad tardía margina las premisas y los cuidados iniciales del Estado liberal, asumiendo según Strauss una bondad original de la naturaleza humana —creencia basada en una inversión escatológica secularizada, o en la neutralidad natural-científica, o en una supuesta comprensión profunda de la historia/esencia del hombre, manifestadas en la esperanza del progreso histórico de la naturaleza humana, desatendiendo el *status naturalis* hobbesiano, premisa fundamental del liberalismo en sus orígenes modernos (*NCP*, p. 92).

Schmitt regresa a la negación hobbesiana del estado de la naturaleza para ir a la raíz del liberalismo. Como ya lo anotábamos, el punto clave de contraste entre Schmitt y Hobbes es el siguiente:

“Hobbes en un mundo iliberal funda el liberalismo” mientras que “Schmitt, en un mundo liberal propone una crítica al liberalismo” (NCP, pp. 92-93). La investigación de Schmitt, además de tener una función polémica, tiene un trasfondo teórico: Schmitt, en palabras de Strauss, “desea conocer lo que es”, sin que esto signifique que considere su exposición “exenta de juicios de valor” (NCP, p. 93). Propone conocer lo político como antídoto contra la distinción positivista entre “hechos y valores”⁵. Según Schmitt, lo político es inconmensurable y *sui generis*: no hay unidad de medida en contraste con este, salvo otra totalidad política de hombres que están a favor o en contra del modo de vida de la agrupación política, que son amigos o enemigos. La paradoja fundamental radica en que, a su vez, en su pensamiento ningún propósito racional, programa, norma, ideal, puede justificar que un hombre mate a otro hombre (NCP, p. 93).

Strauss se pregunta entonces si la crítica política de tipo historicista de la distinción positivista entre hechos y valores no recae en la misma orientación, ya que ambas afirman que la política es el fenómeno o el hecho fundamental. Mientras que en el liberalismo el valor de la cultura conduce a las “políticas públicas”, por contraste para Schmitt, el hecho de lo político es condición de los valores culturales. El punto de vista jurídico tanto historicista como positivista distingue entre hechos y valores y, por tanto, evade el problema que según Strauss es el fundamento de la filosofía política en Hobbes: el derecho natural como condición de la ley positiva.

El Estado de la naturaleza hobbesiano es una guerra de todos contra todos: es un imposible teórico. El estado de la naturaleza schmittiano es posible, como lo comprueba la historia. Pero, según

⁵ Schmitt sostiene un pulso polémico contra el positivismo jurídico de la norma pura, suprapolítica, que se complementa por medio de la sociología de relaciones de poder concretas, cuyo principal exponente fue el artífice de la constitución de la República democrática liberal parlamentaria de Weimar, el jurista Hans Kelsen. Sobre este punto véase el ensayo de William E. Scheueman. Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism. *The Review of Politics*, 58(2) (Spring, 1996, pp. 299-322). Ver igualmente el texto de Lorenzo Córdova Vianello. (2009) *Derecho y poder: Kelsen y Schmitt frente a frente*. México: FCE.

Schmitt, es probable que eventualmente se produzca un estado de la humanidad totalmente despolitizado en el que no haya conflicto público entre amigo enemigo: el Estado Universal Homogéneo. En la actualidad hay un poderoso movimiento que busca conseguir la abolición de la posibilidad de la guerra, lo que en la concepción schmittiana sería la abolición de lo político. El dilema fundamental del liberalismo en la modernidad tardía radica en el problema de reconocer el fenómeno de la guerra (*polemos*), sus causas, y el desafío de poder transfigurarlas políticamente⁶.

Según Schmitt, lo político es la característica básica de la vida humana. En consecuencia con la perspectiva aristotélica, considera que el hombre deja de ser hombre si deja de ser político⁷. La eliminación de lo político para ser efectiva tiene que tornarse política a fin de tener la fuerza suficiente de agrupar hombres en amigos de dicha eliminación contra sus enemigos. ¿Pero puede haber consenso a favor de la erradicación de lo político? De lo contrario se trata del problema de la “guerra contra la guerra”, o “la guerra para acabar con todas las guerras” (*NCP*, p. 95) como fue concebida la primera guerra mundial. Un conflicto que en la práctica se manifiesta particularmente inhumano, ya que le niega la humanidad al enemigo que debe ser no sólo derrotado, sino eliminado. Esto también es característico de las guerras “teológicas” inspiradas por versiones del milenarismo mesiánico-apocalíptico. En la interpretación de Schmitt, según Strauss, el esfuerzo de abolir lo político por la humanidad tiene la consecuencia necesaria del incremento de la inhumanidad.

⁶Para un análisis crítico de la relación entre guerra (*polemos*) e historicidad, cf. Danilo Zolo *La justicia de los vencedores: De Nuremberg a Bagdad*. (Buenos Aires: Trotta, 2007). Para dos perspectivas complementarias desde el punto de vista del régimen político, y el arte de la política, véase respectivamente Pierre Manent (2003) *Curso de Filosofía Política*. México: FCE, con Diego A. von Vacano(2007) *The Art of Power: Machiavelli, Nietzsche, and the Making of Aesthetic Political Theory*. Laham: Lexington.

⁷Aristóteles, *Política* 1252 a.

EL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO

Lo político es real o necesario, dado por la naturaleza humana (*NCP*, p. 95). La negación y la afirmación de lo político parten de una polémica sobre la naturaleza humana. ¿Es el hombre bueno o malo, inofensivo o peligroso por naturaleza? Todas las “teorías políticas genuinas” presuponen la peligrosidad del hombre: este es un presupuesto de la posición de lo político. Para Strauss cabe preguntar: ¿La reflexión de Schmitt apunta hacia una *teoría* (conocimiento epistémico en el sentido clásico) o una *teología* (creación) política? ¿Es un progreso o un retorno? A diferencia de la filosofía política desarrollada en el pensamiento maduro de Strauss (1998), que busca ascender desde la opinión política (*endoxa*) al conocimiento “científico” de las ideas o preguntas fundamentales que informan la *praxis*, Schmitt es un teólogo de la política, su posición parte de los postulados de la fe revelada como fundamento de la opinión política, que por ello ha de tener un carácter polémico potencialmente irreconciliable entre creyentes de distinta fe. Según Strauss, en esta disyuntiva radica el origen de la pregunta sobre el derecho natural, sobre el problema de lo justo por naturaleza: como las opiniones sobre lo justo varían entre los individuos y aun entre naciones es indispensable desde el punto de vista filosófico-político reconocer la elusiva necesidad de la justa medida que legitime a la luz de la razón natural el derecho positivo como corrector de desviaciones y prejuicios.

Pero regresemos a Schmitt. La necesidad de lo político tiene tanta certeza como la peligrosidad del hombre. El jurista alemán cualifica la tesis de la peligrosidad del hombre como una suposición, “una confesión de fe antropológica” (*NCP*, p. 96), esto es, un dogma basado en la creencia no solo descriptiva sino, además, prescriptiva del pecado original. Si la peligrosidad del hombre es sólo una creencia o suposición dogmática y no una necesidad natural, entonces puede dejar de existir, al igual que lo político. Lo político no podría dejar de existir si fuera inescapable. Y sería

inescapable mientras haya por lo menos una oposición política. ¿Por qué no sería bueno domesticar al hombre, convertirlo en algo eminentemente racional, es decir, dedicado a su pacífica y cómoda autopreservación? “¿Por qué afirma Schmitt lo político?” (NCP, p. 97).

Strauss observa que para Schmitt “lo político está amenazado en la medida en que la peligrosidad del hombre está amenazada: la afirmación de lo político es la afirmación de la peligrosidad del hombre” (NCP, p. 97). Strauss relaciona el concepto de lo político de Schmitt con la afirmación del poder que forma los Estados en el sentido de *virtù* en Maquiavelo (*Príncipe*, cap. XXV). La *virtù* política cuyo fin es la trascendencia histórica (providencial en Schmitt) está en oposición a la identificación del placer con el mayor bien (el monismo hedonista), mentalidad bajo la cual cualquier totalidad de hombres en combate potencial sería derrotada. Una nación en peligro busca tener un carácter peligroso, no por ser peligrosa en sí, sino para rescatarse del peligro (NCP, p. 97), por ejemplo, para combatir el despotismo o la tiranía. La negación y la afirmación de lo político parecen coincidir, respectivamente, con el pacifismo internacionalista y el nacionalismo belicoso.

El pacifismo internacionalista, el “estado mundial” apolítico, se manifestaría en términos de la subordinación del espíritu (*geist* hegeliano o el *thumos* platónico) en una sociedad única de producción y consumo, bajo una centralización técnica global que no sabemos por quién sería gobernada (NCP, p. 98). Si el hombre fuera inofensivo, el Gobierno sería superfluo, y viceversa. La peligrosidad significa la necesidad de dominio. En última instancia el conflicto fundamental ocurre entre teorías autoritarias o anarquistas⁸. ¿Por qué? Según Schmitt hay una “tendencia *primaria*

⁸La etimología del término *an-arquía* es diciente: la negación (alfa privativa) del *arjé*, del poder qua origen o causa (primera) creadora. ¿Es la anarquía (apolítica) equivalente al ateísmo (teológico)? La anarquía política, en el pensamiento de Schmitt, es una contradicción de términos. El contrario de anarquía es autoridad y, por tanto, la política es autoritaria en el pensamiento teológico-político de Schmitt. Sobre la elaboración de este punto véase la carta de Strauss a Schmitt fechada el 4 de sep-

de la naturaleza humana a formar *grupos exclusivos*”, el conflicto en términos teológico-políticos tiene dos probables divisiones: a). La división política: entre el pacifismo internacionalista y el belicismo nacionalista; b). La división teológica entre la “sociedad anarquista” (cuyo principio es la maldad como consecuencia de la ignorancia) y la “sociedad autoritaria” (basada en el principio de la maldad natural congénita del hombre). Según Strauss, la segunda (b) es la distinción última, radical, entre dos visiones del mundo inconmensurables: la razón filosófica y la fe revelada.

En este punto de su lectura del *Concepto de lo político*, Strauss afirma que la noción del mal puede tener dos significados: 1). *Humana impotentia*: corrupción, debilidad, cobardía, estupidez (el mal en el sentido moral). 2). *Naturae potentia*: aspereza, impulso instintivo, vitalidad, irracionalidad (pulsiones bestiales e inocentes como el hambre, deseo erótico, rabia, miedo, celos). Hobbes entendió al hombre como “malo” en el segundo sentido del término: negaba la noción de pecado porque entendía al hombre como libre por naturaleza, es decir, libre de obligación como consecuencia de su desprotección. La obligación del hombre es un límite a su derecho natural a todas las cosas en el estado de la naturaleza, impuesto por la protección del Estado civil. Con base en este precepto, según Strauss, el liberalismo fundado por Hobbes distingue entre la seguridad del Estado y la libertad de la sociedad civil.

El hombre, malo por naturaleza no en el sentido moral sino bestial, es decir, inocente del término, se vuelve astuto a través del dolor, y, por lo tanto, puede ser educado (*NCP*, p. 99). El bien y el mal del hombre no se desprenden de la moral, sino que ambos son reflejo de su condicionamiento/socialización, de su aprendizaje a través del dolor o la experiencia. Los “autoritarios” son pesimistas y los “anarquistas” son optimistas acerca del alcance de la educación. Hobbes era monarquista, repudiaba el anarquismo y, por lo tanto, era autoritario (*NCP*, p. 99). La crítica al liberalismo

tiembre de 1932 incluida en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*, pp. 175-177.

(la crítica a Hobbes como lo entiende Strauss) de Schmitt sostiene que el mal del hombre se desprende no de la noción del mal inocente de *natura potentia*, sino de la baja moral sustentada bajo la noción de *humana impotentia* y su correlato en la decisión con carácter político-moral.

Mientras Hobbes describe el mal entendido como *natura potentia* para combatirlo, Schmitt, aparentemente en línea con la *voluntad de poder* de Nietzsche y el concepto estético kantiano de lo sublime, siente simpatía, admiración por ese tipo de mal ajeno a la moral, entendido como poder animal. Esto es problemático para Strauss. A diferencia de Hobbes, quien reconoce con prevenciones el poder animal, en la versión de Schmitt éste no es solo reconocido, sino también afirmado: en Schmitt se afirma una deficiencia como fuerza con necesidad de dominio (NCP, p. 100).

Schmitt asevera y no solo reconoce como real o necesario dentro de lo político la distinción entre “amigo” y “enemigo” público. Esta afirmación polémica toma claridad en contraste con su opuesto, la negación de lo político, cuya eventualidad no es utópica: la cultura como entretenimiento, un mundo que no es serio (NCP, p.101) convertido en un juego, sin soberanía política, en el que no se le puede pedir legítimamente a los hombres que sacrifiquen su comodidad por una causa pública si entra en conflicto con sus intereses individuales. En Schmitt la afirmación de lo político es una afirmación moral: la moral es una rama del género político. Como la moral no es autónoma y se desprende de lo político, la negación de lo político, según Schmitt, es inmoral.

LIBERALISMO, DERECHO NATURAL, NIHILISMO

En la lectura de Strauss se puede estimar el liberalismo desde otra óptica: la modernidad como era de despolitización. Las causas por las que luchan los hombres parten de lo que se considera importante, lo que tiene autoridad. La experiencia histórica indica que la manifestación de aquello que tiene autoridad ha venido cam-

biando a través de los siglos: en el XVI era la teología; en el XVII, la metafísica, en el XVIII, la moral; en el XIX, la economía; en el XX, la tecnología. La expresión de la autoridad cambia mientras que la política se mantiene constante como un destino (*NCP*, p. 102). La lucha teológico-política en la que se vio envuelta Europa en el siglo XVI dio origen al liberalismo hobbesiano que se transformó, en el siglo XX, en la fe en la tecnología. El horizonte liberal en la modernidad tardía inmanentiza el desarrollo trascendental de la divina providencia en términos antropocéntricos de historia política, económica y social. La tecnología o razón instrumental, como aplicación práctica de la ciencia moderna, es el método que utilizan los hombres para hacer historia controlando la naturaleza, incluida la naturaleza humana. La neutralidad de la tecnología es aparente: es instrumento o arma, puede servir a cualquiera y por ello precisamente no es neutral (*NCP*, p. 103).

En contraste con la aparente neutralidad de la técnica, la pregunta sobre el derecho humaniza al hombre, al igual que lo lleva a la lucha política: la legitimidad de los grupos de hombres divididos entre amigos y enemigos se debe a la seriedad del problema del derecho, del problema de lo justo por naturaleza. ¿Pero si el propósito de la técnica es manipular lo natural, logrará entonces neutralizar el problema de la justicia? La modernidad tiende a la neutralización: al deseo de consenso y acuerdo, que se traduce en un eclipse de la cuestión de los fines y lo justo, para enfocarse en el problema instrumental de los medios. La instrumentalización de la razón pública conlleva a hacer lo que se ha de hacer no porque debamos hacerlo con base en el derecho —que se convierte en un “juicio de valor” relativo— sino porque se puede hacer a voluntad, y, una vez consumado el hecho, la historia determinará si estuvo bien o mal lo acontecido. Se trata de una secularización del juicio escatológico en el plano del tiempo sin más estándares que el pulso de fuerzas (belicismo nacional) o legalismo contractual supranacional (pacifismo internacionalista): ambas resultado

de la historicidad teórica que evade la pregunta sobre el “derecho natural”⁹ como principio deliberativo.

Schmitt asevera lo político como afirmación del estado de la naturaleza en oposición a la negación del estado de la naturaleza hobbesiano. Ahora bien, la afirmación schmittiana del estado de la naturaleza no significa necesariamente la afirmación de la guerra, sino la crítica del statu quo, es decir el estado liberal “burgués”. Tanto Schmitt como Heidegger en sus posturas historicistas fueron influenciados por la crítica de Rousseau a Hobbes en su *Discours sur l'origine de l'inégalité*, su “historia” del hombre que posteriormente dio origen al idealismo alemán— la afirmación del poder del conocimiento “purificador”/“total”/“incorrupto” al origen de la libertad natural del hombre antepuesta al *amour propre* egocéntrico, artificialmente producido por la sociedad civil (Strauss, pp. 252-295).

Tanto la polémica de Schmitt como su concepción de su oponente toman lugar, según Strauss, a nivel de la moral (*moralis*: hábito, costumbre, tradición en el sentido original latino del término),

⁹El derecho natural es el punto de inicio de la tradición de filosofía política, cuyo fundador fue Sócrates. El problema del derecho natural en el sentido clásico, manifestado desde la discusión dialéctica entre Sócrates y sus conciudadanos a partir de opiniones contrarias a la raíz de los conflictos— siempre sobre divergencias de lo justo, lo bello, o lo bueno— y no la hipótesis del “estado de la naturaleza” moderno, es la base de la filosofía o ciencia política straussiana. Hay un elemento clave para quien pretenda descifrar esta lectura del pensamiento socrático: a la manera de diversos maestros de la tradición filosófica antigua, Sócrates no escribió. Los testimonios “históricos” sobre su modo de vida están consignados en los textos de Aristófanes, Jenofonte, Platón y ciertos comentarios breves de Aristóteles y de Diógenes Laercio. El estudioso de estos temas debe tomar como base dichos testimonios fundamentales para la comprensión de lo que Strauss entiende por la idea del derecho natural desde sus orígenes. Cf. Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Thomas L. Pangle compilador. (Bs. Aires: Amorrortu, 2007, pp. 177-268); *Natural Right and History*. (Chicago: U Chicago P., 1965, pp. 120-164), junto con Leo Strauss y Joseph Cropsey, eds. *Historia de la Filosofía Política*. (México: FCE, 2001). Para una interesante síntesis ver el texto de Thomas L. Pangle *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Legacy*. (Baltimore: Johns Hopkins UP, 2006, pp. 43-68), complementado por la discusión que hace Catherine Zuckert sobre el retorno de Strauss al derecho natural socrático como investigación tanto “necesaria” como “experimental y tentativa” frente al desafío del historicismo radical en *Postmodern Plato's: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: U. Chicago P., 1996, pp. 129-168).

es decir, hacen parte del *nomos* en el sentido griego cuyo elemento constitutivo es la opinión (*doxa*) como aquello que le da sentido a la polémica. Tanto lo político de Schmitt como el liberalismo apolítico carecen de un carácter epistémico en el sentido clásico: toman lugar dentro de la esfera de la opinión política qua *nomos*, teológica en Schmitt, pragmática en el liberalismo. Por tanto ambas conducen al problema del *decisionismo* teórico y práctico, historicista en el caso del primero, positivista en el segundo.

Por ser en última instancia inconmensurable lo político no puede “evaluarse”, salvo a través de una decisión de carácter esencialmente privado. Schmitt aboga por una evaluación de lo político sustentándose en la libre decisión, sobre una “materia esencialmente privada” (*NCP*, p. 104). Pero, anota Strauss, este es precisamente el problema del nihilismo: si los “valores” o los “ideales” son opiniones de carácter privado y no obligan, la obligación política dejaría de ser un deber (extrínseco, como contraprestación de la protección) para convertirse en una necesidad inescapable (subjetiva, de causalidad intrínseca, “ideológica” e irrefutable). El nihilismo en su devenir subjetivo/privado conduce, en últimas, al solipsismo místico “pitagórico”, o, en la esfera pública lleva al fundamentalismo radical. En ambos escenarios la razón práctica es inoperante como fundamento del juicio. Por ello el problema mayor en un mundo globalizado en vías de despoltización “nihilista”, consiste en considerar que la lógica del fin de la guerra internacional en el sentido de *polemos* no reduce (sino que por el contrario, quizá genera) la posibilidad de un conflicto dentro del eventual régimen político mundial, una guerra civil mundial, una *stasis* global¹⁰.

¹⁰ Como anota Jacob Taubes acerca del pensamiento de Schmitt: “Si quiero entender en general su obra, él es el único que ha constatado lo que sucede, a saber: se está desarrollando una guerra civil mundial. Ya desde el final de la Primera Guerra Mundial”. Jacob Taubes, *La Teología Política de Pablo*. (Madrid: Trotta, 2007), p. 118. Cf. Giorgio Agamben *Estado de Excepción: Homo Sacer II, I*. (Buenos Aires: AH, 2007), p. 25-26. Para una imagen de la descripción clásica que hace Tucídides de la guerra civil en Corcira, véase su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, III. 81.2-85, y IV, 47.3-48. Cabe anotar que la primera obra de Hobbes fue una traducción al inglés de

Desde otro plano, para Schmitt ser político significa *orientarse* hacia la situación de emergencia o de excepción, que es la base de la decisión soberana. Pero la voluntad de neutralización significa evitar la decisión. La afirmación de lo político invierte la tolerancia liberal: tolera la intolerancia, el espíritu de lucha basado en convicciones serias —es decir, aquellas que involucran la posibilidad mas no la necesidad de la guerra (NCP, p. 105). Ahora bien, Strauss encuentra que tanto el liberalismo moderno como la afirmación de lo político de Schmitt son producto de una *decisión voluntarista*, ambos ajenos al problema del derecho natural como fundamento y propósito esencial de la *praxis*. Aunque suene paradójico, la afirmación de lo político es “un liberalismo” desde la polaridad opuesta: ambos son historicistas, el liberalismo desde el centro, lo político de Schmitt desde la derecha (como el marxismo desde la izquierda). En la crisis del Estado liberal, que es a su vez la versión secularizada de la crisis del nihilismo en la cultura occidental, el concepto de lo político de Schmitt, según Strauss, puede considerarse como una primera aproximación hacia la polémica contra el liberalismo moderno —entendido como “el espíritu de la tecnicidad” y “fe de masas que inspira un activismo inmanente antirreligioso”, en contraste con “un espíritu y una fe que al parecer aún no tienen nombre”¹¹. Sin embargo, la polémica o negación de este modelo de liberalismo no es la última palabra de Schmitt: ¿Cuál es su nueva afirmación o síntesis? (NCP, p. 107). Para Strauss una comprensión de la crisis actual del liberalismo,

Tucídides, publicada en 1629, durante las guerras civiles religiosas —la guerra de los 30 años— que precedieron la fundación del Estado moderno. Ante el actual eclipse teórico sobre el problema del derecho natural, pareciera ser una política razonable afirmar deliberadamente la existencia de un mundo compuesto por diversos Estados. Desde otra óptica, la crítica al liberalismo es afín al problema de la sofística clásica (“el hombre como medida de todas las cosas”), su optimismo racional-instrumental, y su consecuente aspiración de cosmopolitanismo “supra-político”.

¹¹ Cf. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, aforismo 295. Ver también Leo Strauss “Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal de Nietzsche*”, en *Estudios de Filosofía Política Platónica*. Trad. Amelia Aguado. (Bs. Aires: Amorrortu, 2008), p. 245-267, junto con Horst Hutter *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*. (New York: Lexington, 2006, pp. 35-42).

y las posibles alternativas ante este hecho, requiere penetrar fuera del horizonte liberal, desde el cual Hobbes completó la fundación del liberalismo en un contexto iliberal, sin apelar a un orden trascendente. El primer paso en esta “tarea urgente” (*NCP*, p. 107) consiste en estudiar de nuevo a Hobbes.

II.

STRAUSS SOBRE HOBBS: ¿UNA NUEVA CIENCIA POLÍTICA?¹²

Thomas Hobbes se consideró fundador de una nueva ciencia o filosofía política. La tradicional filosofía política fundada por Sócrates era “un sueño más que una ciencia efectiva” (*Leviatán*, XXXI, XLVI). Hobbes aceptaba que la ciencia o filosofía política es posible o necesaria aun cuando requería corregir los errores de la filosofía política socrática. Hobbes menciona explícitamente a “Sócrates, Platón, Aristóteles, Séneca, Tácito, Plutarco” como referentes de dicha tradición (*De Cive*, XII). Hobbes, según Strauss, identifica tácitamente la tradición de la filosofía política socrática con los representantes de la visión “idealista” del derecho natural, de espíritu público independiente de convencionalismos que

¹²Las fuentes fundamentales acerca de la comprensión de Strauss sobre Hobbes provienen de tres textos: *La Filosofía Política de Thomas Hobbes: su fundamento y su génesis*. (Buenos Aires: FCE, 2006), publicado originalmente en 1936; sus conferencias públicas dictadas en la Universidad de Chicago en 1949 bajo el auspicio de la Fundación Charles R. Walgreen (otros pensadores exiliados como Eric Voegelin y Hannah Arendt fueron célebres invitados a este ciclo de conferencias), que posteriormente serían publicadas bajo el título *Natural Right and History*; y, por último, el ensayo “On the Basis of Hobbes’ Political Philosophy”, publicado en 1954 en *What is Political Philosophy and Other Studies* (Chicago: U. Chicago P., 1988, pp. 170-196). La presente lectura sobre la estimación que hace Strauss del pensamiento de Hobbes está basada en el texto de la conferencia de *Natural Right and History* por ser ésta parte clave del proyecto comprensivo de Strauss para contrastar el problema del derecho natural en sus versiones clásica y moderna con el desafío de la historicidad. La lectura de Strauss continúa en línea con los interrogantes expuestos alrededor del problema teológico-político en el pensamiento de Carl Schmitt en torno al positivismo legal, particular o “universal”, como manifestación del poder soberano. Referencias de página son de *Natural Right and History* (Chicago: U Chicago P., 1965, pp. 165-202), citado en el texto como *NRH*.

distingue fundamentalmente lo noble y lo justo de lo placentero (*NRH*, pp. 166-167).

Strauss sostiene que en su análisis de la tradición de ciencia o filosofía política clásica, Hobbes no menciona la tradición sofística. Hobbes no consideró la tradición anti-idealista como parte de la tradición de la filosofía política. El pensador inglés por contraste, presenta su nueva doctrina como la primera versión realmente científica de la ley natural (*NRH*, p. 168). Está de acuerdo con la tradición Socrática: la filosofía política tiene como tema clave de investigación el derecho natural. Hobbes rechaza la tradición clásica sobre la base de un acuerdo fundamental con esta, pues su intención es hacer adecuada o efectivamente lo que la tradición Socrática pretendió realizar inadecuadamente. Ahora bien, ¿por qué “fracasó” la filosofía política clásica? Porque asumió que el hombre es un animal social o político. Al no asumir este punto, el pensador inglés se sitúa junto a la tradición epicúrea: el hombre es asocial o apolítico por naturaleza, y, por tanto, existe una identidad entre lo bueno y lo placentero (*NRH*, p. 169). Strauss sitúa el debate entre monismo y dualismo no en términos metafísicos, sino en el plano político; en la *praxis* de la virtud cívica. Hobbes utiliza la perspectiva apolítica para un propósito o significado político: trata de introducir el espíritu del idealismo político dentro de la tradición hedonista. Hobbes es el creador del hedonismo político, un fenómeno eminentemente moderno. Strauss encuentra una cercana relación entre el hedonismo político y el ateísmo político, identifica el ateísmo con el hedonismo en el sentido de equivalencia entre el placer propio y la noción del bien.

Para entender la filosofía política de Hobbes es clave no perder de vista su concepción de la filosofía natural, clásicamente representada por la física de Demócrito y Epicuro. A esto habría que añadir que Hobbes también tomó de Platón la idea de la “matemática como madre de la ciencia natural” (*NRH*, p. 170). La filosofía natural de Hobbes combina la matemática con el mecanicismo-materialista: es una combinación entre la filosofía

natural platónica y epicúrea. La filosofía o la ciencia pre-moderna tenía el carácter de un “sueño” porque no consideró la unión entre la matemática y el mecanicismo-materialista. Según Strauss, la filosofía de Hobbes se puede considerar como una *síntesis* entre el idealismo político y la concepción materialista o ateísta del todo¹³.

SABIDURÍA COMO MÉTODO

El fracaso de la filosofía tradicional para convertirse en sabiduría debía solucionarse a través del método correcto. El método, como manera de obtener la sabiduría elusiva para la filosofía pre-moderna, le hace justicia a la verdad incorporada en el escepticismo. En esto están de acuerdo Hobbes y Descartes: pasar del escepticismo extremo hacia una base segura de la sabiduría (*NRH*, p. 171). El experimento con el escepticismo extremo tenía como guía la anticipación de un nuevo dogmatismo basado en el patrón de la matemática, “comparando figuras y movimientos solamente” en contraste con el “prejuicio” teleológico, y a favor de la perspectiva mecanicista (*NRH*, p. 171).

La perspectiva mecanicista consiste en considerar que el universo está compuesto solo por cuerpos y sus movimientos causales y/o fortuitos. El materialismo consistente culmina necesariamente en el escepticismo: o bien hay que creer en una primera causa, y por tanto, en *la posibilidad* de la teleología y de la ciencia del todo, o, si no se cree en una primera causa *la causalidad* misma queda en entre dicho; y por tanto, no solo la teleología sino que tampoco la ciencia, qua conocimiento objetivo de causas, serían posibles. El “materialismo científico” solo es posible si se logra superar el *impasse* del escepticismo producido por el materialismo. Habría entonces que descubrir o inventar una “isla natural” —que pudiera estar exenta del flujo extrínseco de una potencial causalidad mecánica— creada por la ciencia (*NRH*, p. 172). Esta “isla natural”

¹³ Cf. Leo Strauss. (1995) Notes on Lucretius. En *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: U. Chicago P., pp. 76-139.

no es una mente incorpórea a la manera del *cogito* cartesiano o del *nous* aristotélico, porque esto llevaría a la posible conclusión de que los hombres, también poseedores de dicho tipo de mente, podrían ser inherentemente políticos o sociales, lo cual Hobbes niega. Asumir esta premisa pre-moderna ha hecho que los hombres no hayan podido fundar en la práctica un régimen “ideal” acorde a la naturaleza. Strauss encuentra en Hobbes que solo podemos tener certeza absoluta, perfecto conocimiento científico, de aquellos asuntos de los cuales somos causas directas, donde su construcción está en nuestro poder o depende de nuestra voluntad arbitraria y de nuestra supervisión. Es imposible saber una verdad científica sin saber que al mismo tiempo la hemos creado (*NRH*, p. 173). El mundo *de aquello que construimos* tiene un comienzo absoluto: es una creación en el sentido estricto del término. Y, por tanto, es esta la isla exenta del flujo de “causas fortuitas”, de la que podemos tener conocimiento científico en el sentido baconiano del término.

Sin embargo, toda filosofía o ciencia hilvana, teje consecuencias: depende de un dado que no es construcción humana. ¿Se puede hablar de creación en el sentido estricto cuando los materiales preceden el acto de crear? Strauss observa que para Hobbes hay ciencias que propiamente dichas son solo constructivas o demostrativas: la matemática, la cinemática, y la ciencia política; por otro lado, está la física, que tiene un estatus inferior a las anteriores. La dificultad está en que la comprensión de la ciencia política presupone el estudio científico de la naturaleza humana, que hace parte de la física (*Leviatán IX; De Homine* epístola dedicatoria; *De Corpore VI*, 6). En otras palabras, si solo entendemos lo que construimos, y si la ciencia política es un tipo de construcción, hay el inconveniente que el fundamento de dicha construcción es el hombre, cuya naturaleza no hace parte de la construcción científica o demostrativa. ¿Cómo resuelve Hobbes este *impasse*? Sostiene enfáticamente que la ciencia política puede basarse en la “experiencia” en contraste con la demostración. Strauss concluye que Hobbes deseaba ardorosamente ser un “materialista metafisi-

co” pero tuvo que contentarse con ser un materialista “metódico” (NRH, p. 174).

Solo entendemos lo que hacemos, aquello de lo que somos causa. Las cosas naturales son ininteligibles, ya que no las hacemos. Este hecho es compatible con la posibilidad de una ciencia natural, según el pensador inglés. Se trata de una ciencia natural fundamentalmente hipotética, pero esto es todo lo que necesitamos para conquistar la naturaleza, así solo sea posible su comprensión parcial. El conocimiento basado en el trabajo natural de la mente humana está necesariamente expuesto al escepticismo, a la duda. Hobbes es crítico del nominalismo pre-moderno que tenía fe en el trabajo natural apropiado de la mente humana (NRH, pp.174-175). En Hobbes no hay una armonía natural entre el universo y la mente humana. La sabiduría es posible, ya que es una construcción humana. Pero la sabiduría como construcción libre no sería posible si el universo fuera inteligible. La sabiduría es posible, no a pesar de, sino como resultado de la ininteligibilidad del universo (NRH, p. 175). Strauss afirma que con base en estos postulados el hombre concluye que puede ser *soberano* porque no hay un soporte cósmico de su humanidad: el hombre se ve forzado a asumir la soberanía. Como el universo es ininteligible, y como el control de la naturaleza no requiere un entendimiento de la misma, no hay conocimiento de límites en la conquista de la naturaleza. En el siglo XVII, en los inicios de la modernidad, la esperanza iluminada por el proyecto hobbesiano consistía en la expectativa del progreso dentro de la esfera sujeta al control humano. Estas construcciones metódicas a su vez han sido reemplazadas por la dimensión antropocéntrica de la historia moderna (NRH, p. 176).

La historia mejora el estatus del hombre y su “mundo” haciéndolo olvidar el todo o la eternidad. El conocimiento de causas creadas o construidas por nosotros mismos reemplaza el principio teleológico. No el mecanicismo cosmológico, sino la “epistemología”¹⁴

¹⁴El neologismo “epistemología” es un compuesto de dos términos griegos: *episteme* o ciencia en el sentido clásico de entendimiento objetivo de relaciones naturales

sustituye la cosmología teleológica (*NRH*, p. 176). La síntesis hobbesiana entre el platonismo y el epicureísmo (que se desarrollaban en el plano de la primacía de la contemplación sobre la *praxis*) toma lugar en un nuevo espacio donde la práctica toma primacía sobre la teoría, en donde solo entendemos lo que hacemos porque lo hemos hecho. La “epistemología” moderna tiene su raíz y propósito en las necesidades humanas.

DOMESTICANDO A MAQUIAVELLO

La expectativa que tiene Hobbes de la filosofía política es incomparablemente mayor que la que tenían los antiguos. El pensamiento de Hobbes sigue los lineamientos de Maquiavelo, al considerar inútil la tradición de la filosofía política clásica cuyo fundamento está en la manera como los hombres deberían vivir y no como “realmente” viven (*NRH*, p. 178). Maquiavelo limitó el horizonte de la acción política para obtener amplios resultados efectivos —la *fortuna* en apariencia fortuita, puede ser (parcialmente) conquistada (*Príncipe*, cap. XXV), y, por tanto, no hay un soporte superior a lo humano, ni natural, de la justicia.

En Maquiavelo la necesidad y no el propósito moral determina en cada caso el curso de acción sensible (*NRH*, p. 179). La legitimidad tiene su raíz en la ilegitimidad. La justicia solo es posible donde la sociedad civil, el orden hecho por el hombre, ha sido establecida. El acto de fundación de la sociedad civil, de la injusticia que hace posible el orden justo, es reproducido *dentro* de la sociedad civil en todos los casos extremos. En Maquiavelo “la raíz o la causa eficiente toma el lugar del fin o del propósito” (*NRH*, p. 179). Strauss sostiene que Hobbes intentó restaurar los principios morales de la política, de la “ley natural” en el plano del “realismo” de Maquiavelo. Hobbes deseó mantener la idea de la

necesarias y *logos* o la razón, que según Aristóteles es la capacidad inherente que hace políticos a los hombres. El término “epistemología”, designa la comprensión hipotética de consecuencias producidas por el hombre sobre la naturaleza.

ley natural aparte de la idea de la perfección del hombre: propuso deducirla de la manera como la mayoría de los hombres realmente viven la mayoría del tiempo, con miras a tener un efecto de valor práctico (NRH, p. 180). Aquello que es más poderoso en la mayoría de hombres la mayoría del tiempo no es la razón sino la pasión.

Para ser efectiva, la ley natural tiene que estar acorde con la pasión, debe deducirse de la pasión más poderosa. La base de la ley natural hobessiana se desprende de las raíces, de la “primera naturaleza” y no de los propósitos. Pero, anota Strauss, también a la manera del análisis hegeliano de la lucha entre amo y esclavo en la *Fenomenología del espíritu* según la interpretación de Kojève¹⁵, “¿hay otra posibilidad: que la pasión tenga un objeto antinatural, que marque un punto de indiferencia entre lo natural y lo no-natural, que sería, digamos, el *status evanescendi* de la naturaleza y que, por lo tanto, pueda ser el punto de origen de la conquista de la naturaleza, es decir, de la libertad?” (NRH, p. 180). Sea esto como fuere, en Hobbes la pasión más poderosa es el miedo a la muerte violenta a manos de otro. Un “nuevo logos” a partir del miedo a la muerte violenta (qua *summum malum*) toma el lugar del *telos* de la cosmología clásica.

La ley natural hobessiana es deducida del deseo de autopreservación. Si esta es la raíz de la justicia y la moral, el hecho moral

¹⁵El trabajo de Alexandre Kojève, *Introduction a la Lecture de Hegel*, es un análisis interpretativo de la *Fenomenología* a partir de esta sección específica de la obra. Strauss mantuvo un importante debate público con Kojève en el que desde los inicios de la Guerra Fría, sostuvo que el Estado universal homogéneo defendido por Kojève en su modalidad comunista presenta rasgos inequívocos de tiranía. Para una mayor ampliación acerca de esta discusión ver Leo Strauss *On Tyranny*. Including the Strauss and Kojève correspondence. Compiladores V. Gourevich y M. Roth. (New York: Free Press, 1991). Véase también la lectura que hace el filósofo canadiense George Grant sobre esta discusión en su revelador ensayo “Tyranny and Wisdom”, en *Technology and Empire*. (Toronto: Anansi, 1969), pp. 82-109, junto con el análisis de Stanley Rosen en *Hermeneutics as Politics* (New Haven: Yale UP, 2003), pp. 87-140. Por su parte, un estudioso contemporáneo del debate Strauss-Kojève, Francis Fukuyama, sostiene que el proyecto de Kojève se habría materializado *en principio*, no en la versión comunista, sino a través del consenso de la democracia liberal. Para una interpretación crítica reciente cfr. Peter Sloterdijk *Colère et Temps*. Trad. del alemán al francés por Olivier Mannoni. (Paris: Libella, 2007).

fundamental es el derecho y no el deber, los deberes serían derivados del derecho fundamental e inalienable a la autopreservación (*NRH*, p. 181). Por tanto, no hay deberes incondicionales. El Estado no tiene la función de promover la vida buena, sino la de proteger el derecho natural de autopreservación de cada uno. De aquí se desprende, según Strauss, el origen del liberalismo moderno (*NRH*, p. 182). ¿En qué consiste dicho liberalismo? Es la doctrina política según la cual el hecho político fundamental son los derechos y no los deberes, donde el hombre desarrolla en la función del Estado la protección de dichos derechos. Strauss deduce que el fundador del liberalismo moderno es Hobbes. La ley natural premoderna propugnaba los deberes del hombre y consideraba los derechos derivados de los deberes. La puesta en escena de un proyecto político basado en deberes es improbable o aún utópico, por tanto Hobbes para garantizar dicha actualización teorizó un orden político con base en los derechos del hombre, o en el interés propio basado en la pasión más fuerte que es el miedo a la muerte violenta, o, en sentido afirmativo, en el deseo de autopreservación. Para hacer efectivo el derecho natural moderno no hace falta apelar a la moral o al deber, sino ilustrar a los hombres sobre sus intereses por medio de la propaganda (*NRH*, p. 183). La tradición a la que Hobbes se opuso suponía que la comunidad precede al individuo, y el hecho moral fundamental es el deber y no los derechos. Para el filósofo inglés, la primacía de los derechos naturales resulta de considerar que el individuo completo precede a la sociedad civil, cuyas garantías legales son, a su vez, una extrapolación del derecho natural individual.

HOBBS: ¿PROFETA FUNDADOR O FILÓSOFO POLÍTICO?

La noción de “estado de la naturaleza” en la filosofía política se origina con Hobbes. Anteriormente hacía parte de la teología cristiana donde se diferenciaba del estado de gracia, y, a su vez, se dividía en estado de naturaleza “puro”, y de naturaleza “caída”.

Hobbes eliminó la distinción entre estos dos tipos de naturaleza y reemplazó el estado de gracia por la sociedad civil. El remedio para los “inconvenientes” de la naturaleza no es la gracia, sino el tipo adecuado de Gobierno (*NRH*, p. 184). En el estado de la naturaleza hobbesiano hay derechos perfectos, pero no hay deberes perfectos. El derecho de autopreservación implica necesariamente el derecho a los medios de dicha autopreservación (*NRH*, p. 185). ¿Quién arbitra la competencia entre hombres en tal circunstancia? Según los clásicos sería el hombre de sabiduría práctica, el *spoudaios* en el sentido aristotélico; por otra parte, en Hobbes todos los hombres son igualmente jueces apropiados con respecto a aquello que los conduce a su autopreservación: todo es justo por naturaleza (*Leviatán*, XIII). Para Strauss esto sería un derecho natural a la demencia. Y anota: “Si todo el mundo es por naturaleza juez de aquello que lo conduce a la autopreservación, el consenso toma precedencia sobre la sabiduría o el juicio práctico” (*NRH*, p. 186).

El soberano hobbesiano se desprende del consenso de hombres que juzgan que su autopreservación está mejor protegida por dicho poder. La soberanía es resultado de un contrato entre hombres motivados por la pasión del miedo a consensuar un poder superior que los proteja de la muerte violenta a manos de otro hombre. Su núcleo no es ni la deliberación ni el juicio práctico sino la voluntad: las leyes son leyes no en virtud de su racionalidad o su verdad, sino como producto de la autoridad. En Hobbes la autoridad pública está por encima de la razón “como resultado de la extraordinaria extensión del derecho natural del individuo” (*NRH*, p. 186). Ahora bien, la autopreservación presupone la paz, y la ley moral se convierte entonces en las reglas que se deben obedecer para obtener la paz. Si el único hecho moral incondicional es el derecho a la autopreservación y si todas las obligaciones hacia los demás son derivadas de un contrato, la justicia se fundamentaría como un hábito contractual, en contraste con la filosofía política clásica que la entendía como una idea y estándar de medida independiente tanto de lo ancestral o tradicional como de la voluntad humana.

¿Cómo se manifiesta la justicia en el sentido del derecho natural clásico? Para Strauss es la búsqueda (*zetetike*) de un estándar que ordenamiento psyo-político que sitúe una jerarquía genuina de necesidades y propósitos tanto en el individuo como en la ciudad, conforme a la constitución natural del hombre como ser racional. La forma de satisfacción del hombre, que para Strauss es coherente con el modo de vida filosófico pre-moderno, puede buscarse aún en ciudades imperfectas.

Volviendo a Hobbes, encontramos que las obligaciones materiales surgen del arreglo contractual. En la práctica se desprenden de la voluntad del soberano, ya que el contrato que hace posibles todos los demás contratos es el de sujeción al soberano (*NRH*, p. 188). Si la virtud se identifica con la apacibilidad, el vicio se convierte en aquello que perturba la paz: el orgullo, la vanidad o el *amour-propre* en contraste con la abulia o debilidad de espíritu¹⁶. Esta sustitución la denomina Strauss hedonismo político; para entender mejor el hedonismo político hobbesiano se debe contrastar con el hedonismo apolítico de Epicuro. ¿En qué están de acuerdo? En que el bien es idéntico a lo placentero, y, por tanto, la virtud no es un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar el placer y evitar el dolor. El deseo imaginario por el honor y la gloria es vano: los placeres sensuales son preferibles al honor o la gloria. En Epicuro hay distinción entre deseos necesarios que son fáciles de satisfacer, y deseos innecesarios, es decir, superfluos. El realismo hobbesiano no hace tal distinción, que implicaría la afirmación del valor ascético del reposo o la *ataraxia*; según Hobbes los hombres estamos en movimiento permanente que sólo termina con la muerte. Hobbes solo restringe los deseos que comprometen la paz y afirma todos los demás (*NRH*, p. 189). La ciencia moderna parte de este punto,

¹⁶En palabras de Burke: “los filósofos parisinos... vuelven odiosas o desdeñables el tipo de virtudes que controlan el apetito... en lugar de esto, sustituyen la virtud por lo que llaman humanidad o benevolencia” (Carta a Rivarol, junio, 1, 1791), citado por Strauss en *NRH*, p. 188.

se legitima como el esfuerzo de utilizar el conocimiento para satisfacer nuestros deseos, necesarios e innecesarios¹⁷.

RAZÓN DE ESTADO Y LEY NATURAL PÚBLICA

En Hobbes la doctrina de soberanía es una doctrina legal. La plenitud del poder de la autoridad está fundamentada en el derecho, no por ley positiva, ni por tradición o costumbre, sino por ley natural pública (NRH, p. 190). La ley natural pública es una nueva disciplina que emerge en el siglo XVII, como también fue novedad en el siglo XVI la “razón de Estado” en el sentido que se le dio a partir de Maquiavelo. Ambos conceptos están motivados por el mismo espíritu: la puesta en escena de un orden político probable que no dependa del azar. Hay una deliberada contracción del propósito de la idea clásica del mejor régimen como estándar para la acción política, o como modelo para adoptar una aproximación relativa dependiendo de las circunstancias. En consecuencia, la escuela de la razón de Estado reemplaza “el mejor régimen” por el “Gobierno eficiente”, y la ley natural pública reemplaza el “mejor régimen” por el “Gobierno legítimo” (NRH, p. 191). La ley natural pública busca instituir el Gobierno legítimo en cualquier circunstancia, proyecta delinear el orden social que pueda pretender ser legítimo en cualquier contexto. En el pensamiento clásico la teoría política requiere ser suplementada por la sabiduría práctica del estadista *in situ*; en contraste, la enseñanza sobre la soberanía en Hobbes

¹⁷En una sugestiva discusión acerca del valor de la democracia liberal clásica con respecto al modo de vida filosófico, Strauss sostiene que es precisamente la indiferencia pública respecto de deseos necesarios e innecesarios lo que permite que la filosofía pueda ser ejercida con relativa libertad. Anota: “la democracia es el único régimen, excepto el mejor en el cual el filósofo puede llevar su forma de vida peculiar sin ser perturbado...no obstante [Sócrates] al ser un hombre justo en más de un sentido, no sólo pensó en el bienestar de los filósofos, sino también en el de los no filósofos, y sostuvo que la democracia no estaba diseñada para inducir a los no filósofos a intentar convertirse en las mejores personas posibles, ya que el fin de la democracia no es la virtud sino la libertad, esto es, la libertad de vivir de forma noble o inicua según la propia preferencia” Leo Strauss. (1978) *The City and Man*. Chicago: U. Chicago P., p. 132. Cf. Friedrich Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, aforismo 242.

implica (en teoría) eliminar la distinción entre buenos y malos regímenes (*NRH*, p. 192): lo legal, mientras haya mandato o consenso, se torna legítimo. La doctrina de soberanía que se desprende desde el pensamiento del filósofo inglés adscribe tanto al príncipe como al pueblo soberano el potencial derecho incondicional de sobrepasar límites legales o constitucionales con base en el deseo y/o el juicio. El soberano es el soberano presente (*Leviatán* cap. XXVI).

En términos de prácticas políticas, el énfasis en la formación del carácter o la educación liberal en el sentido de los clásicos¹⁸ se reemplaza por las instituciones públicas que buscan asegurar que hasta “una nación de demonios”, para usar la imagen kantiana, se gobierne a sí misma mientras estos estén ilustrados sobre su propio interés (*NRH*, p. 193). Para Strauss, la filosofía de Hobbes es la primera filosofía del poder. El hombre puede construir un orden social viable porque puede conquistar la naturaleza a través de su comprensión y manipulación del mecanismo de las pasiones por medio del poder. Pero el poder es un término ambiguo. Puede significar a). *potentia*, poder “físico”, “causa”, fuerza, potencialidad, o también, b). *potestas*, poder “legal”, autoridad. La actualización de un orden social depende de la coincidencia del poder en ambos sentidos. El poder legal es fuerza irresistible (*NRH*, p. 194). El poder “físico” en contraste con los propósitos para los que se le utiliza, es moralmente neutral, y puede ser medido cuantitativamente. Nietzsche, “quien fue mucho más lejos que Hobbes”, declaró la voluntad de poder como la esencia de la realidad, y concibió el poder en términos de “quanta” de poder (*NRH*, p. 195). Por su parte, desde el punto de vista legal, el estudio de fines es reemplazado por el estudio del poder *qua potestas*: un estudio “institucional” que permite exactitud independiente de circunstancias y que es, de igual manera, moralmente neutral y universalmente cuantificable.

¹⁸Cf. Leo Strauss. (1995) What is Liberal Education. En *Liberalism Ancient and Modern* pp. 3-8 Chicago: U. Chicago P., Catherine Zuckert & Michael Zuckert. *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. (Chicago: U. Chicago P., pp. 35-57.

Hobbes, a la manera de Maquiavelo, construyó su doctrina moral y política sobre la base del caso extremo, la experiencia de la guerra civil, la desintegración o ruptura del tejido social (*NRH*, p. 196). El fundamento de todo orden social en el común de los casos es el miedo a la muerte violenta. Pero ¿cómo saber si, precisamente, en el caso extremo no llegara a tomar lugar la excepción a dicha regla común? Aún la situación extrema, según Strauss, no revela una necesidad real.

DERECHO NATURAL Y COSMOPOLITANISMO APOLÍTICO

Strauss encuentra en Hobbes una admisión del conflicto insoluble entre los derechos del Gobierno y el derecho natural a la autopreservación del individuo. La primacía del derecho de autopreservación conduce necesariamente a la eliminación de la pena capital. En Hobbes la cobardía podrá no ser honorable, pero no es injusta y se deriva del derecho natural incondicional del individuo a su autopreservación (*NRH*, p. 197). Este postulado según Strauss mina la base moral de la defensa nacional. La única solución a esta situación, siguiendo el espíritu de la filosofía política del pensador inglés, es declarar ilegal la guerra o establecer un Estado mundial. Aun así, en ciertos casos, el miedo a la muerte violenta resulta ser una fuerza menos poderosa que el temor a la condenación eterna, el temor de Dios, el miedo a “espíritus invisibles”, o al poder de la religión (*NRH*, p. 198). Si la gente cree en “espíritus invisibles”, el miedo a estos es más poderoso que el miedo a la muerte violenta. La solución para esto es la difusión del conocimiento científico, el “desencantamiento del mundo” (Weber), la ilustración popular como solución al problema del orden social.

Mientras que en Platón la coincidencia entre filosofía y poder político es de extremo improbable, Hobbes estaba seguro de la posibilidad de dicha coincidencia a través de la popularización de la filosofía, que la convierte en opinión pública dentro de un marco institucional metódicamente adecuado (cf. *De Corpore* I, 7).

El origen de la guerra civil es la ignorancia de las causas de la guerra y la paz; por lo tanto, la solución está en la diseminación de la filosofía moral (la lectura del *Leviatán*) ya que las causas de rebelión parten de doctrinas equivocadas derivadas del temor mal entendido, de la vanagloria o del orgullo. Strauss considera que la confianza en la ilustración popular está basada en la creencia que la desigualdad de dotes intelectuales entre seres humanos no es considerable (*NRH*, p. 200).

Finalmente, observamos que el Hobbes de Strauss no es determinista. El orden natural basado en la pasión del temor a la muerte violenta no se da por necesidad porque los hombres no comprenden su verdadero interés: la “mano invisible” no es efectiva “si no está apoyada por el *Leviatán* o por la *Riqueza de las naciones*” (*NRH*, p. 201). La ininteligibilidad del universo hace que los hombres se sientan satisfechos con sus propias construcciones. En ese sentido, el hombre puede hasta cierta medida controlar la naturaleza o hasta “cambiar el mundo” (*NRH*, p. 201), lo que no puede olvidar es que a pesar de todos los esfuerzos del hombre por controlarla, “la naturaleza siempre regresa” (*NRH*, p. 202). El liberalismo en la modernidad tardía posterior a Hobbes tiende a desestimar las raíces naturales y los problemas fundamentales permanentes del orden político, antiguo o moderno. En el debate sobre el desafío de la tiranía —en su versión actual “post-liberal”— que Strauss sostuvo con el filósofo hegeliano-marxista Alexandre Kojève, Strauss señalaba sobre ambos lo siguiente:

Mais nous y avons toujours été attentif, car nous détournons tous deux, en apparence, de l'Être pour nous tourner vers la tyrannie, parce que nous avons vu que ceux qui manquent de courage pour braver les conséquences de la tyrannie, qui, par conséquent «et humiliter serviebant et superbe dominabantur», étaient forcés de s'évader tout autant de conséquences de l'Être, précisément parce qu'ils ne faisaient rien d'autre que parler de l'Être¹⁹.

¹⁹ Citado, en el francés original, por George Grant en “Tyranny and Wisdom”, en *Technology and Empire*, p. 102: “Pero siempre nos mantuvimos atentos porque

CONCLUSIONES

En su obra madura Strauss se declaró amigo de la democracia liberal. Consideró opuesto a lo liberal lo iliberal, lo que no es liberador. Mantuvo una atención constante alrededor del problema de lo político —expuesto provocadoramente en la obra de Schmitt— en particular en torno a la llamada “cuestión judía”, que Strauss denominó más ampliamente el “problema teológico-político”²⁰. Dicho de otra manera: ¿Cómo asegurar que a las minorías no solo religiosas sino también culturales, sociales, étnicas, (y filosóficas) se les reconozcan las libertades civiles dentro de regímenes fundamentados políticamente? Strauss comparte con Schmitt su atención hacia la importancia de la vida política, no solo como estamento de legalidad procedimental y administración pública, sino como esfera vital de un campo de fuerzas permanente, que requiere tanto de un marco legal y económico relativamente estable como de una representación pública que delibere sobre la siempre difícil tarea de conducir el régimen político como Estado de derecho.

Strauss era consciente del profundo arraigo de los hombres y mujeres por aquello que consideran propio, por sus apasionadas opiniones que se desprenden de su experiencia privada y ciudadana, donde la interacción pública siempre tiende a estar sujeta a diversos, a menudo irreconciliables, conflictos de interés (NRH, p. 104). Este es el origen *socrático* de la pregunta sobre el derecho natural, sobre el problema de lo justo por naturaleza: como las opiniones entre individuos y entre naciones sobre lo justo difieren, es clave desde el punto de vista filosófico-político indagar a cerca de la justa medida que legitime y cuestione a la luz de la

ambos nos desviábamos, en apariencia, del Ser para fijarnos en la tiranía, porque hemos visto que aquellos a quienes les falta coraje para resistir las consecuencias de la tiranía, “obsequiosos frente ella aun cuando su actitud sea arrogante”, se han visto forzados a evadirse de las consecuencias del Ser, porque no han hecho otra cosa que hablar del Ser”.

²⁰Leo Strauss. Preface to Spinoza’s Critique of Religion. En *Liberalism Ancient and Modern*. (pp.224-258) Chicago: U. Chicago P.

razón natural el derecho positivo como corrector de desviaciones y prejuicios. En contraste con el derecho natural hobbesiano (que teoriza desde el “realismo” de Maquiavelo), para Strauss el derecho natural se justifica y manifiesta genuinamente por medio de la vida filosófica-política en cuanto a disposición conciente de la “heterogeneidad noética del todo”²¹. Esto se traduce en que el papel político del filósofo según Strauss, consiste en examinar y en lo posible ennoblecer la opinión pública siempre propensa a caer en el prejuicio irreflexivo, pero, sobre todo consiste en abrir camino hacia la posibilidad de la vida filosófica para individuos de condición idónea en intelecto, sensibilidad y carácter (*NRH*, p. 84). Su principal preocupación teórica y práctica se centra en afirmar unas condiciones políticas viables para la protección de la búsqueda del conocimiento como modo de vida genuino, como estándar de medida natural y, en lo posible, legítimo²². Porque la relación entre la filosofía política y la ciudad no es armónica, refleja una tensión permanente, como lo atestiguan el juicio y la sentencia de muerte a Sócrates (Strauss, 1965, pp. 150-153).

El pensamiento de Hobbes junto con la ciencia moderna en la práctica ha hecho posible un desarrollo exponencial de las condiciones materiales de vida de las gentes. Es más, en circunstancias apremiantes de conflicto ha concebido los medios para la concertación de la estabilidad pública junto con la aspiración de proteger las libertades civiles. Por contraste, la dificultad con este modelo de organización socio-política consiste en que a nivel teórico y quizá no solo teórico, el establecimiento del liberalismo hobbesiano —el proceso de tres siglos que desemboca en la era tecnológica— deja ahora abierta la posibilidad de la eventual “neutralización” del espíritu público o su manifestación en proyectos que lindan con el nihilismo político impulsado por la figura de la soberanía. ¿Pero hay identidad necesaria entre liberalismo y modernismo historicis-

²¹ Citado en Daniel Tanguay. (2003) *Leo Strauss: Une Biographie Intellectuelle*. Paris: Grasset., p. 336.

²² Cf. Leo Strauss, *NHR*, p. 128, junto con *The City and Man*, p. 49.

ta? ¿Es posible fortalecer y aún ennoblecer a la modernidad liberal por medio de la experiencia del pensamiento clásico? ¿Puede el liberalismo apelar al derecho natural afirmándose políticamente sin transformarse en dogmatismo institucional y sin caer en el populismo demagógico? Como lo manifiesta su debate público con Alexandre Kojève, a Strauss le preocupaba el entusiasmo historicista del liberalismo en la modernidad tardía (tanto en su versión nacionalista como en su modalidad apolítica cosmopolita o “globalizada”); su desconocimiento de límites, siempre presentes en la naturaleza humana; su tendencia a convertir una saludable crítica a la razón teleológica no solo en tolerancia política y religiosa, sino eventual y fatídicamente en historicismo radical²³. Strauss parte de la exposición de lo político en Schmitt y su distinción entre amigo y enemigo público hacia el liberalismo hobbesiano donde todos son enemigos por naturaleza: en ambos casos la soberanía asume un rol fundamental. Strauss antepone a la fórmula de la voluntad del poder soberano la búsqueda del derecho natural como representación de la idea de la justicia. Una aproximación hacia una ciencia o filosofía política straussiana busca ser antídoto para la crisis del relativismo actual reconociendo sus causas, esto es, asumiendo el reto del carácter experimental de nuestro tiempo.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2007). *Estado de Excepción: Homo Sacer II, I*. Buenos Aires: AH.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.
- Córdova Vianello, L. (2009). *Derecho y Poder: Kelsen y Schmitt Frente a Frente*. México: FCE.
- Darby, T. (1982). *The Feast: Meditations on Time*. Toronto: U Toronto P.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo Impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Grant, G. (1969). Tyranny and Wisdom. En *Technology and Empire* (pp. 82-109). Toronto: Anansi.

²³ Ver la carta de Strauss a Kojève fechada el 26 de junio de 1950 en *On Tyranny*, p. 251.

- Hobbes, T. (1994). *Leviathan*. Indianapolis: Hackett.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el Hombre*. En J. Rodríguez Feo (Ed.). Madrid: Uned.
- Hutter, H. (2006). *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*. New York: Lexington.
- Kant, E. (2005). *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Madrid: Cátedra.
- Kojève, A. (1980). *Introduction à la lecture de Hegel*. Ithaca: Cornell UP.
- Maquiavelo, N. (2008). *El Príncipe*. Milán: Feltrinelli.
- Manent, P. (2003). *Curso de Filosofía Política*. México: FCE
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y el Concepto de lo Político: Sobre un Diálogo entre Ausentes*. Buenos Aires: Katz.
- Newell, W.R. (2000). *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*. New York: Rowman and Littlefield.
- Nietzsche, F. (1993). *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (1999). *Así Habló Zaratustra*. Madrid: Mestas.
- Pangle, T.L. (2006). *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Legacy*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Protágoras & Gorgias. (1980). *Fragmentos y Testimonios*. Buenos Aires: Aguilar.
- Rosen, S. (2003). *Hermeneutics as Politics*. New Haven: Yale UP.
- Rubenstein, R.E. (2003). *Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Middle Ages*. New York: Harcourt.
- Scheueman, W.E. (1996). Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism, *The Review of Politics*, 2, 299-322.
- Schmitt, C. (1996). *The Concept of the Political*. Chicago: U Chicago P.
- Schmitt, C. (2004). *Teología Política*. En H. Orestes (Ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México: FCE.
- Sloterdijk, P. (2007). *Colère et Temps*. Paris: Libella.
- Strauss, L. (1965). *Natural Right and History*. Chicago: U Chicago P.
- Strauss, L. (1978). *The City and Man*. Chicago: U Chicago P.
- Strauss, L. (1988). *What is Political Philosophy?* Chicago: U de Chicago P.
- Strauss, L. (1991). *On Tyranny. Including the Strauss and Kojève correspondence*. Comps. V. Gourevich y M. Roth. New York: Free Press.

- Strauss, L. (1995). *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: U Chicago P.
- Strauss, L. (2006). *La Filosofía Política de Thomas Hobbes: Su Fundamento y Su Génesis*. Buenos Aires: FCE.
- Strauss, L. (2007). *El Renacimiento del Racionalismo Político Clásico*. Bs. Aires: Amorrortu.
- Strauss, L. (2008). Nota sobre el plan de Más Allá del Bien y del Mal de Nietzsche. En A. Aguado (Trad.), *Estudios de Filosofía Política Platónica*. Bs. Aires: Amorrortu. 245-267.
- Strauss, L. & Joseph Cropsey (Eds.). (2001). *Historia de la Filosofía Política*. México: FCE.
- Tanguay, Daniel. (2003). *Leo Strauss: Une Biographie Intellectuelle*. Paris: Grasset.
- Taubes, Jacob. (2007). *La Teología Política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Von Vacano, D.A. (2007). *The Art of Power: Machiavelli, Nietzsche, and the Making of Aesthetic Political Theory*. Laham: Lexington.
- Zolo, D. (2007). *La Justicia de los Vencedores: De Nuremberg a Bagdad*. Buenos Aires: Trotta.
- Zuckert, C. (1996). *Postmodern Plato's: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: U Chicago P.
- Zuckert, C. & Michael Zuckert. (2006). *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago: U Chicago P.



Gabriel Acuña Rodríguez
Maquinación, Serie "Teorías Contemporáneas"
Técnica: Diseño digital (2010)