

La felicidad de los antiguos y de los modernos.
Leo Strauss, Alexandre Kojève
y la cuestión de los géneros de vida.

The Happiness of the Ancients

Compared with that of the Moderns. Leo Strauss, Alexandre Kojève,
and the Question Concerning the Ways of Life.

Luciano Nosetto*

Fecha de Recepción: 5 de marzo de 2013

Fecha de Aceptación: 29 de mayo de 2013

Resumen: *Este artículo presenta un comentario o lectura cercana del intercambio entre Leo Strauss y Alexandre Kojève sobre la tiranía. Este intercambio actualiza la querrela entre antiguos y modernos en torno a las preguntas de cuál es la mayor felicidad a la que puede aspirar el hombre, y cuál es la relación entre filosofía y política acorde a esa expectativa. Sobre la base del derecho natural clásico, Strauss sostiene la perspectiva antigua, identificando que la mayor felicidad es provista por la vida filosófica y derivando de ello un curso de acción política conservador. Apoyado en la fenomenología hegeliana, Kojève sostiene la perspectiva moderna, identificando que la mayor satisfacción resulta de la vida activa, y derivando de ello un curso de acción revolucionario, que culmina en el Estado universal y homogéneo.*

Palabras clave: *Felicidad – tiranía – vida activa – vida contemplativa – fin de la historia.*

* Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Investigador del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Correo electrónico: lnosetto@sociales.uba.ar.

Abstract: *This article presents a comment or close reading of the exchange between Leo Strauss and Alexandre Kojève concerning tyranny. This exchange reawakens the quarrel between ancients and moderns concerning the happiest way of life, and the most suitable relation between philosophy and politics according to that way of life. On the basis of classical natural right, Strauss holds the ancient view, arguing that the greatest happiness is provided by the philosophic life, and deriving therefore a conservative course of action. On the basis of Hegelian phenomenology, Kojève holds the modern view, arguing that the active life provides the greatest satisfaction, and deriving therefore a revolutionary course of action, which culminates in the universal and homogeneous state.*

Keywords: *Happiness – tyranny – active life – contemplative life – end of history.*

No resulta en exceso esquemático remitir la diferencia entre antiguos y modernos en lo relativo a la felicidad a la preferencia antigua por la vida contemplativa y la preferencia moderna por la vida activa. Para el pensamiento antiguo, la vida feliz en grado sumo es la vida de quien se dedica a comprender; para el pensamiento moderno, una vida feliz es una vida activa: la felicidad consiste en transformar más que en comprender. Responde esta diferencia a la concepción de ciencia de unos y otros. Si, para la antigüedad, la ciencia consiste en contemplar el todo del que el hombre es parte y no artífice; para los modernos, solo comprendemos aquello que hacemos, solo es posible conocer nuestros propios artificios: ciencia moderna es transformación o conquista de la naturaleza por el hombre y para el hombre. La comprensión se vuelve así subsidiaria de la acción. De este modo, diferentes concepciones de ciencia derivan en diferentes evaluaciones del género de vida preferible, y en diferentes consideraciones respecto de la relación entre comprensión y acción, entre ciencia y política, entre teoría y práctica. La cuestión de los géneros de vida –esto es, la pregunta de cómo vivir o qué género de vida es preferible– lleva implícita la cuestión de la relación entre un género y otro.



Jenofonte tiene el mérito de componer ambas cuestiones en su *Hierón*, que consiste en el diálogo entre un poeta y un tirano sobre la cuestión de los géneros de vida. Leo Strauss rescata esta obra menor de Jenofonte en un comentario publicado en 1948 bajo el título *On Tyranny*, dando a ver el arte de escribir de un pensador por lo general menospreciado. De cara a las tiranías del siglo XX, Strauss denuncia la incompreensión de la ciencia contemporánea y vuelve sobre este diálogo, pretendiendo sostener la actualidad y superioridad del pensamiento clásico. Dos años más tarde, Alexandre Kojève publica una reseña del libro de Strauss, denunciando el anacronismo de la ciencia política clásica, y postulando la superioridad del pensamiento moderno. En 1954, los tres textos (los del ático, el alemán y el ruso) son compilados en un libro, al que se suma una respuesta de Strauss a la reseña de Kojève. Se forma así un juego de “cajas chinas” que consta del diálogo de Jenofonte, el comentario de Strauss, la crítica de Kojève y la respuesta de Strauss.¹ El intercambio entre Strauss y Kojève no solo tiene el mérito de exponer con inusual claridad la perspectiva de ambos pensadores. Resulta también una animada querrela entre quien se considera un abogado de la solución clásica y quien se considera un abogado de la solución moderna. Este intercambio actualiza así la querrela entre antiguos y modernos en torno a las preguntas de cuál es la mayor felicidad a la que puede aspirar el hombre, y cuál es la relación entre filosofía y política acorde a esa expectativa. En lo que sigue, se lee un comentario o lectura cercana de este intercambio, motivado por el interés en dar a ver los modos, contrastantes en sumo grado, en que el antiguo Strauss y el moderno Kojève conciben la felicidad humana y, con ello, la relación entre vida activa y contemplativa.

1 Pippin, Robert. “Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate.” *History and Theory*, Vol. 32, N° 2 (mayo, 1993): 138. Para un detalle sobre las diferentes ediciones de estos textos, ver Patard, Emmanuel. “‘Restatement,’ by Leo Strauss (Critical Edition)” *Interpretation*, Vol. 36, N° 1 (otoño 2008): 3-27; Gourevitch, Victor y Roth, Michel “Introduction.” *On Tyranny*. Eds. Victor Gourevitch y Michel Roth. Chicago: University Press, 1991, ix-xxii.

1. Leo Strauss y la ciencia política clásica

Strauss introduce su comentario al diálogo *Hierón* de Jenofonte postulando la necesidad y posibilidad de un retorno a la ciencia política clásica.² Indica que la tiranía es un peligro coetáneo a la vida política y que, de manera similar, el análisis de la tiranía es coetáneo al pensamiento político. Sin embargo, la ciencia política moderna, obsesionada con la creencia de que los juicios de valor son lesivos de toda objetividad científica, no puede identificar a la tiranía cuando la tiene ante sus ojos. De modo que, ante el peligro permanente y contemporáneo de la tiranía, el retorno a la ciencia política clásica se vuelve necesario.

Pero la posibilidad de este retorno no está garantizada por su necesidad o conveniencia; depende más bien de dos condiciones cruzadas. Por un lado, para estar en condiciones de contribuir a la comprensión contemporánea de la tiranía, la ciencia política clásica tuvo que haber previsto la forma contemporánea de la tiranía. Si la tiranía en su forma contemporánea constituye un fenómeno que escapa al marco de referencia del pensamiento clásico, la contribución de la ciencia política clásica se vuelve nula. A su vez, esa contribución clásica debe estar disponible para nosotros; debemos estar en condiciones de comprender la ciencia política clásica. De este modo, el riesgo del anacronismo es doble: el fenómeno contemporáneo de la tiranía debe estar al alcance de la ciencia política clásica; a su vez, la ciencia política clásica debe estar al alcance de los estudiosos contemporáneos. Strauss dedica su introducción al tratamiento de ambas cuestiones.

Comienza ciñendo las diferencias entre la tiranía clásica y la tiranía moderna. Sostiene que la tiranía moderna se distingue de su antecesora clásica por disponer de tecnología e ideologías. La tecnología moderna es fruto de la ciencia moderna, de la interpretación particularmente moderna de ciencia como una conquista activa de la naturaleza, como una puesta de la naturaleza al servicio del hombre. A su vez, las ideologías modernas

² En este texto, Strauss remite indistintamente a “ciencia política clásica” o “ciencia política socrática” o “filosofía política clásica”.



son fruto de las expectativas de difusión y popularización del conocimiento científico. Estas expectativas de educación popular suponen también la moderna idea de ciencia; en particular, suponen que las propensiones naturales de los hombres y las correlativas desigualdades naturales pueden ser educadas, esto es, que la naturaleza humana también puede ser conquistada por el avance científico. La diferencia elemental entre la tiranía clásica y la tiranía moderna se reduce entonces a la interpretación moderna de ciencia como conquista de la naturaleza. La tiranía moderna no es más que la tiranía clásica afectada por el influjo de la ciencia moderna. Strauss afirma entonces que la “forma natural” o “elemental” o el “estrato básico” de la tiranía es el mismo para antiguos y modernos. No anticipa cuál es este estrato básico de la tiranía que los antiguos conocían y los modernos olvidaron. Se limita a indicar que “el estrato básico de la tiranía moderna nos sigue resultando, a efectos prácticos, ininteligible si no recurrimos a la ciencia política de los clásicos”.³

De modo que el fenómeno moderno de la tiranía está al alcance de la ciencia política clásica. ¿Pero la ciencia política clásica está a nuestro alcance? ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales el estudioso moderno puede acceder a la comprensión de una enseñanza del pasado? Strauss sostiene en este punto que el pensamiento del pasado puede estudiarse de dos maneras contrapuestas. En primer lugar, la manera historicista, o la historia historicista de la filosofía, parte del supuesto de que todo pensamiento es histórico, o del supuesto de que los fundamentos del pensamiento humano son determinados por las condiciones históricas. Strauss sostiene que, al remitir la doctrina de un pensador del pasado a sus condiciones históricas, el intérprete introduce en su reconstrucción de la doctrina un presupuesto que le es completamente ajeno. Distorsiona el pensamiento del pasado, al no hacer el esfuerzo por interpretarlo en sus propios términos. Se apresura a “entender el pensamiento del pasado mejor de lo que este se entendía a sí mismo antes de haberlo entendido exactamente como se entendía a sí mismo”, de tal modo que su reconstrucción resulta “una discutible mezcla de interpretación y crítica”.⁴ La manera

3 Strauss, Leo. *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro, 2005, 42.

4 *Ídem*, 45.

asumida por Strauss, la “verdadera comprensión histórica”, la historia no historicista de la filosofía se propone entender el pensamiento del pasado en sus propios términos, haciendo el esfuerzo por interpretar a los filósofos del pasado del modo en que ellos quisieron ser interpretados.

Ahora bien, ¿cómo quiso ser interpretado Jenofonte? Strauss señala que Jenofonte fue un orador que cultivó la retórica socrática. A diferencia de la retórica corriente, la retórica socrática consiste en un arte o técnica de escritura cuyo resultado más perfecto tiene la forma del diálogo. Por este medio, el autor comunica su pensamiento de modo indirecto u oblicuo, brindando a un mismo tiempo una enseñanza edificante, accesible a todos los lectores, y una enseñanza profunda, accesible solo a quienes demuestran aptitud y compromiso. La retórica socrática se basa en la premisa de “una desproporción entre la búsqueda intransigente de la verdad y las exigencias de la sociedad”,⁵ es decir, en la premisa de que la búsqueda intransigente de la verdad puede lesionar los fundamentos de la ciudad y generar represalias contra los filósofos. La retórica socrática evita poner en riesgo a la ciudad y a la filosofía. Concluye Strauss su introducción sosteniendo que la interpretación no historicista de la retórica socrática debe captar los dobleces de la enseñanza contenida en el diálogo. Solo así, la enseñanza de la ciencia política clásica se vuelve accesible para nosotros.

La dialéctica del sabio y el tirano

El primer problema de una historia no historicista de la retórica socrática es la dificultad de interpretar correctamente no solo la enseñanza manifiesta de un diálogo, sino también su enseñanza velada. El primer capítulo del comentario de Strauss, titulado “El problema”, se dedica a reseñar esta dificultad. Allí, sostiene Strauss que la intención del diálogo de Jenofonte no es ni explícita ni manifiesta. En una primera lectura, el texto presenta un diálogo entre el tirano Hierón y el poeta Simónides en torno al género de vida preferible. En la primera parte del diálogo, el tirano se encarga de describir sus

⁵ *Ídem*, 47.



desdichas, indicando que cualquier género de vida es preferible al del tirano. En la segunda parte, el poeta se encarga de demostrar que el tirano benefactor puede ser el más feliz de los hombres. Strauss identifica el mensaje explícito del diálogo con la idea de que la vida del tirano benefactor es sumamente deseable. Pero, con este mensaje explícito, ¿no se expone Jenofonte a la misma acusación que recayó sobre su maestro: la de incitar a la tiranía? ¿Es legítimo identificar el mensaje de Jenofonte con el de uno de los personajes de su diálogo? Incluso de ser así, ¿cuán sincero es el mensaje de Simónides? Tal vez, el poeta haya limitado la franqueza de su mensaje a efectos de consolar al tirano desdichado, o de evitar las represalias que podrían sobrevenirle.

El segundo capítulo del comentario se detiene en el título y la forma de la obra de Jenofonte. Indica Strauss que el diálogo en cuestión tiene un título compuesto por un nombre propio en nominativo (Ἱέρων [Hierón]) y por un adjetivo referido al tema de la obra (Τυραννικός [tiránico]). Por vía de la comparación del título de este diálogo con el de otras obras de Jenofonte, Strauss subraya el hecho de que este diálogo pretende enseñar el arte tiránico a un gobernante griego pero no ateniense. Enfatiza Strauss el hecho de que el arte tiránico (o el arte de gobernar bien como tirano) no implica el reemplazo de un régimen malo por otro bueno, sino la mejora de un régimen defectuoso que, aunque mejorado, seguirá siendo defectuoso.⁶

El tercer capítulo del comentario de Strauss, por lejos el más extenso, está dedicado a una reposición pormenorizada del diálogo entre Hierón y Simónides. Consta de tres

6 Al observar la meticulosidad con que Strauss se ocupa del título de la obra de Jenofonte, uno no puede evitar preguntarse por el título de la obra del mismo Strauss. En principio, “Sobre la tiranía” aparece como un título de una sobriedad sin par. Al comparar el título del diálogo de Jenofonte con el título del comentario de Strauss, es evidente que Strauss construyó su título manteniendo la referencia a la doctrina tiránica pero eliminando el nombre propio del tirano. Surge la pregunta de cuál es el nombre que podría acompañar en nuestros días a la doctrina tiránica. Una pista en este sentido es provista por el epígrafe que se lee inmediatamente después del título. Se trata de cuatro fragmentos de *The History of England* de Thomas Macaulay (Filadelfia: Butler & Co., 1856, vol. 3, libro IV, cap. 21, 181), en los que el político e historiador *whig* subraya los efectos del sentir general de los lectores sobre la libertad de prensa. Macaulay señala que la abolición de la censura gubernamental fue sucedida por la censura del “sentir general”, haciendo de la prensa más libre de Europa la más mojigata. Aventuramos que, tomados en su conjunto, título y epígrafe del comentario de Strauss apuntan al problema que un colega y contemporáneo de Macaulay identificó con la fórmula de la tiranía de las mayorías. Ver Carta de Strauss a Kojève del 14/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, 254).

partes de extensión desigual, identificadas cada una con un subtítulo. La primera parte, “Los personajes y sus intenciones”, hace foco en la caracterización del tirano y el poeta. A estos efectos, Strauss divide el diálogo en dos partes. El diálogo comienza con la pregunta de Simónides a Hierón por el mejor género de vida. Al presentar su pregunta, el poeta aduce que, dado que Hierón fue un particular antes de ser un tirano, cuenta con un conocimiento de primera mano sobre ambos géneros de vida y sabe mejor que el poeta cuál de los dos géneros de vida es preferible. Esto da lugar a la primera parte del diálogo, donde Hierón sostiene que la vida del tirano es en extremo desdichada y que la vida de cualquier particular es preferible. La primera parte del diálogo culmina cuando Hierón llega al extremo de sostener que a nadie conviene tanto el suicidio como a un tirano. Llegados a este punto, el tirano cede la palabra y es el poeta el que toma la iniciativa, articulando consejo y consuelo. El poeta sostiene entonces que la vida del tirano es sumamente preferible (consuelo) a condición de que el tirano beneficie a su ciudad (consejo). Así, el mensaje explícito del diálogo consiste en la identificación del tirano benefactor con la vida preferible en grado sumo. Ahora bien, el despliegue de la primera parte del diálogo le resulta a Strauss de lo más inverosímil. Strauss no admite que Simónides ignore qué género de vida es preferible, o que Simónides efectivamente crea que el tirano es el más competente para determinarlo; más bien, Simónides parece mostrarse menos sabio de lo que es porque está tramando algo. Strauss tampoco admite que el tirano no se aperciba del artilugio del poeta. Sin embargo, por alguna razón, Hierón le sigue la corriente y asume decidido el rol del maestro. Sostiene Strauss que el ambiente en que el tirano y el poeta dialogan es de mutua desconfianza y sinceridad limitada. Y bien, ¿cuáles son las verdaderas intenciones de los personajes?

La intención de Simónides, en la interpretación de Strauss, es la de dar consejo al tirano. Pero, para que el consejo sea escuchado, Simónides debe garantizarse la buena disposición del interlocutor: el tirano debe confiar en las buenas intenciones y en la competencia del consejero. Caso contrario, se pondrían en riesgo la integridad del consejero y la eficacia del consejo. ¿Cómo lograr el clima de confianza necesario? Strauss indica que Simónides viaja a Siracusa a visitar a Hierón y, antes de trabar conversación con el tirano, tiene tiempo de observarlo y de recabar alguna información. En particular, apren-



demos que, previo al diálogo, Simónides había logrado enterarse de dos detalles de Hierón. Sabía que el tirano sufría por un amor no correspondido. Sabía también que tenía la mala costumbre de competir en las carreras de caballos que él mismo organizaba. Además de suponer la desconfianza de Hierón, Simónides sabía de antemano que el tirano estaba descorazonado y que era muy competitivo. El poeta entonces dispone la conversación de modo tal de poner la desconfianza, el deseo de victoria y el descorazonamiento del tirano a favor de su intención de dar consejo. La pregunta elegida por Simónides para iniciar la conversación es perfecta: “Sé que has sido un simple particular y que ahora eres tirano. Es natural, pues, que, al tener experiencia de ambas cosas, sepas mejor que yo en qué se distinguen la vida del tirano de la del particular en lo referente a los gozos y sufrimientos de los hombres.”⁷

Hierón no puede más que desconfiar del poeta. Es simplemente inverosímil que Simónides desconozca en qué se distingue la vida del tirano de la del particular. Simónides se muestra menos sabio de lo que es. Esto confirma la sospecha del tirano respecto de los sabios, que traman cosas difíciles de comprender. Hierón sospecha que Simónides bien puede estar intentando sonsacarle información para volverse él mismo un tirano. En este contexto, Hierón opta por desaconsejar la vida tiránica, proveyendo una caracterización impresionante de las desdichas que lo aquejan. Sus sospechas hacia el poeta se profundizan al ver que Simónides elogia sin escrúpulos las dichas que, según supone, depara la vida tiránica. Hierón despliega entonces una caracterización progresivamente exagerada de los sufrimientos del tirano.⁸

Pero no solo la sospecha motiva a Hierón. Simónides apuesta también al deseo de victoria del tirano, que asume entusiasta el rol de maestro del poeta y pretende que su argumentación venza a la de su interlocutor. Empujado por la desconfianza y por el deseo de

7 Jenofonte, *Hierón* 1.2.

8 De este modo, el diálogo se dispone de manera tal que es el tirano quien sostiene la opinión caballeresca sobre la tiranía (la tiranía es mala para la ciudad y para el tirano) mientras que el poeta sostiene la opinión vulgar (la tiranía es mala para la ciudad pero buena para el tirano). Steven Smith indica que la táctica del tirano recuerda al chiste de un niño que, habiendo asesinado a sus padres, solicita clemencia en su condición de huérfano. Smith, Steven. *Reading Leo Strauss: Philosophy, Politics, Judaism*. Chicago: University Press, 2006, 135.

victoria, Hierón se lanza en una cuesta abajo de autodenigración que lo lleva, entre otras cosas, a exponer su mal de amores de la manera más despiadada. La primera parte de la conversación culmina cuando Hierón se ve obligado a admitir que al tirano conviene ahorcarse más que seguir viviendo. Con esto, el tirano vence en la discusión, pero su victoria pronto demuestra ser lo contrario porque, entre otras cosas, incurre en la autocontradicción pragmática de mantenerse con vida. La táctica inicial del poeta rindió los frutos esperados: el tirano admitió por propia cuenta todos los inconvenientes de la tiranía, recordó todas sus desdichas y, al llegar al fondo del desánimo, descubrió que su victoria argumental equivalía a su derrota. Por así decirlo, el tirano se ahorcó con sus propias palabras.⁹ La conclusión evidente es que el verdadero maestro es el poeta y no el tirano. La maestría de Simónides queda demostrada en la secuencia dramática del diálogo. Simónides también demuestra sus buenas intenciones cuando, en el momento indicado, abandona la táctica de hostigamiento del tirano y opta por brindarle su consejo. A Hierón no le queda más remedio que callar y escucharlo.

Seguidamente, Strauss propone una segunda lectura del texto de Jenofonte, con eje en “La acción del diálogo”: tal es el subtítulo de la segunda parte del tercer capítulo. Strauss brinda aquí una descripción más pormenorizada del texto, que resulta en una estructuración del diálogo ya no en dos actos sino en cuatro. El primer acto comienza con la pregunta de Simónides respecto del género de vida preferible. El criterio para determinar si la vida del tirano es preferible a la del particular es provisto por la pregunta misma: se trata del placer y el dolor. Simónides argumenta que los tiranos gozan de placeres no disponibles para el resto, y que los gozan con frecuencia mucho mayor a la de cualquier particular. Enumera una serie de placeres del cuerpo, del alma y comunes a cuerpo y alma; Hierón se encarga de refutar la superioridad de la vida tiránica en el disfrute de cada uno de estos placeres. Simónides se muestra como un hedonista, especialmente interesado por los placeres de la comida que los tiranos parecen gozar en medida muy superior. Por su parte, Hierón se muestra especialmente atribulado por los placeres

⁹ Strauss sugiere que, dada esta autocontradicción (dado que el tirano muere en el discurso pero sigue vivo en los hechos), Simónides podría haber proseguido la discusión incitando al tirano a suicidarse.



sexuales. Está convencido de que, en cuestiones del amor sexual, el tirano es desdichado en grado sumo, dado que está privado del elevado placer del amor correspondido. El tirano nunca puede cerciorarse de que a su compañero lo mueva el amor y no el miedo. Hierón parece refutar con éxito la tesis del poeta, demostrando que la vida del tirano es menos placentera que la de cualquier particular.

Simónides abre el segundo acto diciendo que toda la discusión precedente es irrelevante. Sostiene que muchos “hombres de verdad” desprecian los placeres corporales y aspiran al poder y las riquezas; y resulta irrefutable que, en poder y riquezas, la vida del tirano sobrepasa a la de cualquier otro. Simónides desplaza así el criterio para juzgar la vida preferible, pasando de lo placentero a lo útil. Esto provoca una condena de la tiranía mucho más elocuente y dramática de parte de Hierón. Eludiendo las riquezas y el poder, el tirano comienza a enumerar los bienes útiles de los que está privado. Insiste en particular en el hecho de no conocer la paz, puesto que vive en un estado permanente de guerra; y de no contar con la confianza de compatriotas, parientes ni amigos, que lo odian y conspiran contra él. Mientras Hierón condena con vehemencia la tiranía, confesando sus crímenes, Simónides se mantiene en silencio. Strauss sugiere que el poeta está mostrando desinterés o incluso aburrimiento ante la retahíla del siracusano. Llegados a este punto, la condena de la tiranía resulta aplastante.

El tercer acto constituye en el decir de Strauss la peripecia del diálogo. Simónides retoma la palabra para sostener que, si bien la tiranía puede implicar muchos peligros y fatigas, nadie recibe más honores que el tirano y ningún placer se acerca tanto a lo divino como el de recibir honores. Nuevamente, el criterio se desplaza, esta vez de lo útil a lo noble:¹⁰ el deseo de honores es lo que distingue a los “hombres de verdad” del resto de los seres vivientes. Strauss indica que Hierón está más alarmado que nunca: Simónides parece no dejarse impresionar por la depravación moral de la tiranía. De este modo, la aparente falta de escrúpulos del poeta confirma las peores sospechas del tirano: “Hierón

10 Para la distinción hedonista entre lo placentero, lo útil y lo noble, ver Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University Press, 1953, 109-111.

se da cuenta hasta dónde podría llegar un hombre de la excepcional 'sabiduría' de Simónides a la hora de tramar algo, y en particular de 'tramar algo malo y vil'.¹¹ Strauss deriva de aquí una lección central de Jenofonte: el hombre que quiera dar consejo a un tirano debe presentarse como absolutamente carente de escrúpulos.¹² Para demostrar que el tirano no recibe ningún placer de los honores, Hierón reafirma que la vida tiránica es una vida de innumerables crímenes e injusticias y confiesa que el tirano vive día y noche como si hubiera sido condenado a muerte por todos los hombres. Finalmente, el poeta le pregunta a Hierón por qué no abandona la vida tiránica que tanto denuesta y vuelve a la vida particular. Hierón responde que nunca podría resarcir las injusticias cometidas. Evidentemente, el tirano podría escapar a otra ciudad pero, al desestimar esa posibilidad, Hierón deja ver su apego ciudadano, el fondo de espíritu público al que apelará el poeta para darle consejo. Sucede entonces la mención de Hierón a la conveniencia del suicidio, que cierra el tercer acto.

En el cuarto y último acto, Simónides aprovecha la bancarrota de Hierón para dar lugar al consuelo y el consejo. El consuelo consiste en sostener que la tiranía puede constituir un género de vida por demás preferible; paralelamente, el consejo consiste en indicar cómo debería mejorarse la tiranía a esos efectos. Strauss recuerda que lo que más desdicha causa a Hierón es estar privado de los placeres del sexo; pero Simónides no puede explicitar este punto sin ofender a Hierón, pues daría a ver que el tirano no es un hombre de verdad, movido en lo esencial por el deseo de honores. Para que Hierón no se sienta destrutado, Simónides apunta al común denominador entre sexo y honores, a saber: la reciprocidad. El principio que opera en el consejo del poeta es que quien quiera ser amado, primero ha de amar –principio de reciprocidad común al sexo y a los hono-

11 Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., 90.

12 Esta lección hace que el *Hierón* de Jenofonte sea el documento clásico más próximo a la filosofía política moderna. Strauss distingue, sin embargo, a Jenofonte de Maquiavelo, dado que el primero no transmitió esta carencia de escrúpulos en nombre propio sino mediante un personaje que, además, se mostró inescrupuloso no por lo que dijo sino por lo que calló.



res. Tras elogiar la tiranía benefactora, el poeta cierra el diálogo señalando que el tirano contará con la posesión más noble y dichosa: “ser feliz sin ser envidiado”.¹³

En el transcurso de su consejo, el poeta elogia la tiranía benefactora de manera que podría parecer ingenua, pero que Strauss indica como un ejemplo de prudencia. En este sentido, el capítulo tres cierra con un breve apartado que reseña “El uso de términos característicos”, haciendo notar entre otras cosas cómo en esta última parte el lenguaje se modera, prefiriendo el término “gobernante” sobre el de “tirano” y pasando del lenguaje de lo “placentero” hacia el de lo “bueno”. Strauss indica que la exclusión de los términos “rey” y “ley” responde a la norma de delicadeza que consiste en no mencionar las cosas por cuya carencia el interlocutor sufre.

La doctrina tiránica

Tras esta pormenorizada reconstrucción del diálogo, Strauss dedica el cuarto capítulo de su comentario a exponer “La doctrina sobre la tiranía”. Este capítulo aborda el tema central del diálogo de Jenofonte, a saber, la doctrina tiránica o el arte de gobernar bien como tirano. Esta doctrina o arte consiste en una rectificación o mejora de la tiranía, que apunta a la mejor tiranía posible; no apunta más allá de la tiranía. La doctrina tiránica consiste en el arte de gobernar lo mejor posible bajo un régimen por demás defectuoso. Strauss indica que la tiranía, en Jenofonte, es definida en contraposición a la monarquía. La monarquía es el gobierno ejercido sobre súbditos que consienten y bajo las leyes de la ciudad; la tiranía es el gobierno sin ley de súbditos que no consienten. Strauss indica que la mejora de la tiranía apunta a obtener el consentimiento de los súbditos. La mejor tiranía es gobierno sin ley sobre súbditos que consienten. Strauss evalúa a lo largo de este capítulo cuáles son las exigencias para lograr ese consentimiento.

La primera exigencia que considera es la de la libertad, es decir, la posibilidad de que una buena tiranía se defina por la libertad de los súbditos. Strauss sostiene que, si identificamos la opinión de Jenofonte con la de su Simónides, la libertad resulta de lo más

13 Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., 102.

importante, puesto que Simónides parece tener a los honores en la más alta estima y los hombres que no son libres contaminan sus alabanzas con temores. Los honores puros solo se recibe de hombres libres. Sin embargo, Strauss no se conforma con identificar la opinión de Jenofonte con la de su Simónides. Más bien, indica que, para Jenofonte, la libertad es el objetivo de la democracia y que Jenofonte no era un demócrata, sino un partidario de la aristocracia, cuyo objetivo es la virtud.

Strauss considera entonces la posibilidad de mejorar la tiranía por medio de la virtud. ¿Qué virtud es posible bajo un régimen tiránico? En principio, resulta imposible que un gobierno tiránico pueda admitir el cultivo de la virtud republicana entre sus súbditos. En la reconstrucción de Strauss, la virtud republicana, la virtud del caballero, resulta de la suma de justicia y valentía. Pero el poeta aconseja al tirano que premie la bravura en la guerra y la justicia en las relaciones contractuales. Strauss sugiere también que el lugar que ocupa la valentía en la virtud republicana es ocupado por la moderación producto del miedo, en el caso de los súbditos de un tirano. Así, Strauss da a ver que la tiranía no admite la virtud republicana, reemplazando a la justicia por la justicia contractual o conmutativa, y a la valentía por la bravura en tiempos de guerra y por la moderación medrosa en tiempos de paz. Sugiere que el régimen tiránico solo admite la clase de justicia característica de la ciudad de los cerdos.¹⁴

Strauss introduce entonces un nuevo criterio para decidir en qué consiste una tiranía rectificadora. Se trata de la felicidad de los súbditos. Strauss indica que el buen gobernante puede hacer felices a sus gobernados por medio de las leyes o por medio del gobierno sin leyes; inmediatamente, el tratamiento de la felicidad de los súbditos deriva en un tratamiento del problema de la ley y la ausencia de ley. Strauss recuerda que, según la

14 En este punto, una serie de indicaciones de Strauss dan a pensar que, bajo un régimen tiránico, puede darse una segunda forma de virtud, distinta a la de los cerdos y a la de los caballeros, e identificada con la sabiduría. Strauss se detiene en la presentación que Jenofonte hace de Sócrates, para indicar en él la presencia de una vida virtuosa pero no estrictamente caballeresca; una vida que no incluye a la valentía entre sus virtudes. Recuerda Strauss que Jenofonte en ocasiones emplea el término virtud en un sentido restringido, como algo distinto de la justicia. Agrega que, si bien los súbditos de un buen tirano no pueden alcanzar la virtud republicana, sí pueden alcanzar una virtud que no es inferior en dignidad a la virtud republicana.



definición de Sócrates, la justicia es idéntica a la legalidad o a la obediencia a la ley. Y la tiranía es, en lo elemental, gobierno sin ley. De modo que la tiranía resulta a simple vista irreconciliable con la exigencia de la justicia. Si la justicia se reduce a la legalidad, la tiranía resulta por definición injusta. En este punto, Strauss vuelve sobre el tratamiento de Jenofonte del problema de la ley, indicando que la distinción corriente y necesaria entre leyes justas e injustas apunta a una noción de justicia que no se corresponde con la legalidad, a una noción translegal de justicia. De atenerse a esta justicia translegal, el tirano podría gobernar sin leyes pero con justicia. Esta noción translegal de la justicia se corresponde, en el decir de Strauss, con la beneficencia. El tirano benefactor resulta, cuanto menos, tan justo como el imperio de la ley. En su reconstrucción de la doctrina de Jenofonte, Strauss va incluso más allá, indicando que, mientras un buen gobernante es necesariamente benefactor, las leyes no son necesariamente benefactoras. “El gobierno absoluto de un hombre que sepa cómo gobernar, que sea un gobernante nato, es realmente superior al gobierno de las leyes (...) Por tanto, el gobierno de un tirano excelente es superior al gobierno de las leyes, o más justo.”¹⁵ Llegamos en este punto al centro de la doctrina tiránica: la mejora de la tiranía no puede consistir en fomentar la libertad de los gobernados, ni en fomentar sus virtudes republicanas, ni en procurar la justicia legal: pertenece a la definición misma de la tiranía el excluir estas tres posibilidades. La mejora de la tiranía solo es posible por vía de la noción translegal de justicia, identificada con la beneficencia. La mejor tiranía es el gobierno absoluto y sin ley del tirano benefactor. Por esta vía, Strauss deja ver por un momento que la mejor tiranía es, al mismo tiempo, la mejor forma de gobierno. El gobierno absoluto del hombre que, con sabiduría, otorga beneficios a sus gobernados es superior a la república bajo el imperio de la ley. Para ello, el tirano benefactor requiere del conocimiento para otorgar los beneficios; puede disponer de ese conocimiento por propia cuenta o por medio de sabios consejos. De resultas, el gobierno absoluto del hombre que conoce es mejor que el gobierno limitado por el imperio de la ley. El conocimiento es condición suficiente de la legitimidad del gobernante, incluso de aquel que se hizo del mando con fuerza y fraude.

15 Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, 117.

Strauss no se demora en volver a correr el velo con que esta opinión estaba cubierta. Indica que Jenofonte consideraba que esta posibilidad era altamente improbable. La doctrina de la tiranía, el arte de gobernar bien como tirano o la tiranía benefactora, constituye en el decir de Strauss una enseñanza puramente teórica: “no es más que una expresión sumamente enérgica del problema de la ley y de la legitimidad”.¹⁶ Strauss sostiene que, si bien el mejor régimen puede identificarse con el gobierno absoluto del sabio, el mejor régimen posible sigue siendo una república ajustada al imperio de la ley. La enseñanza de Jenofonte distingue así entre el mejor régimen en teoría y el mejor régimen en la práctica; o entre lo mejor y lo mejor posible.

La doctrina de la tiranía tiene también un sentido práctico. Jenofonte enseña, con el ejemplo de Simónides, cómo debe conducirse quien pretenda dar consejo al tirano. Pero no solo eso. Jenofonte también enseña, con su propio ejemplo, cómo debe conducirse quien pretenda exponer públicamente asuntos políticamente sensibles. La exposición pública de la doctrina tiránica, la argumentación en favor de la justicia translegal, debe conducirse de modo tal de no cuestionar abiertamente la justicia legal. Toda la disposición del diálogo apunta a hacer coexistir, en diferentes niveles, la condena edificante del gobierno translegal con su elogio velado.¹⁷ La enseñanza de Jenofonte respecto de la tiranía y del consejero de tiranos es parte de la enseñanza más general respecto de la relación entre filósofos y gobernantes, o entre teoría y práctica.

La cuestión de los géneros de vida

El tema central del diálogo es la doctrina tiránica. Pero no es forzoso que lo central y lo principal coincidan. El tema principal es, de manera evidente, la diferencia entre la vida del tirano y la del particular. Se trata de una forma particular de la pregunta socrática fundamental de cómo debería vivir el hombre o qué género de vida es preferible. “[E]l

¹⁶ *Ídem*, 120.

¹⁷ Strauss parece atender esta enseñanza, al presentar la doctrina tiránica en el cuarto capítulo de un libro de siete capítulos; es decir, en el capítulo que está protegido por los tres capítulos que anteceden y por los tres que lo suceden; y al recubrir también la exposición de la doctrina tiránica por medio de una multitud de oscilaciones y sutilezas. Ya en la introducción del libro, había Strauss señalado que el propósito de escritos como el Hierón solo puede revelarse en el lugar adecuado y ese lugar no puede ser el comienzo.



diálogo persigue el propósito de contrastar estos dos géneros de vida: la vida política y la vida dedicada a la sabiduría.”¹⁸ La cuestión de “Los dos géneros de vida” constituye el tema del quinto capítulo del comentario de Strauss.

Ahora bien, Strauss sostiene que el diálogo no ofrece una respuesta explícita y definitiva a la pregunta o cuestión principal. A efectos de reconstruir la respuesta de Jenofonte, uno debe guiarse por las respuestas de los personajes. Strauss sostiene que, aunque el poeta y el tirano difieran en lo relativo del aspecto decisivo (siendo que el poeta dice que nada estima tanto como los honores y el tirano opta por el amor), ambos terminan coincidiendo en que la vida del tirano benefactor es preferible en el aspecto decisivo. El diálogo culmina con la afirmación de que el tirano benefactor alcanza la posesión más noble y dichosa: ser feliz sin ser envidiado. Todo parece indicar que, ya sea por los honores o por el amor, solo el gobernante puede alcanzar la cima de la felicidad. Ahora bien, Strauss se rehúsa a asumir que esta sea la opinión de Jenofonte, movilizand una batería de argumentos sutiles para debilitar el encumbramiento de la vida política. Entre ellos, argumenta Strauss que nada indica que la posesión más noble y dichosa, la felicidad sin envidia, esté fuera del alcance de los particulares. Jenofonte no excluye la posibilidad de que la gente sencilla, los granjeros y artesanos que hacen bien su trabajo y disfrutan de los placeres sencillos de la vida, puedan alcanzar la felicidad. Strauss agrega que lo que vale para los particulares vale para los sabios. De modo que cualquier individuo puede alcanzar la felicidad; pero todos ellos parecen estar expuestos a la envidia. Strauss compendia el argumento de Jenofonte, indicando que, si bien todos pueden alcanzar la felicidad, el gobernante es el único que puede escapar de la envidia, beneficiando a sus súbditos. Este argumento no convence a Strauss. En primer lugar, porque subestima la ingratitud de los súbditos: nada obsta a que el tirano más benefactor siga siendo envidiado por sus mismos beneficiarios. Strauss agrega que, incluso si el tirano lograra con grandes esfuerzos escapar a la envidia, esa misma escapatoria lo ex-

18 Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., 124.

pondría a la envidia de los sabios, que son envidiados en gran medida, tal como lo muestra la vida de Sócrates.

Aprendemos que la correcta evaluación de la deseabilidad de la vida política requiere la consideración paralela de la vida filosófica. Pero Strauss subraya que el diálogo de Jenofonte guarda silencio sobre la sabiduría. Este silencio se debe, en gran medida, a que el poeta precisa que el tirano desconozca sus intenciones y, por ello, mantiene oculto el estatus de la sabiduría. En su reconstrucción de la sabiduría, Strauss parte del siguiente indicio: Simónides menciona dos modos de ocuparse de las cosas que resultan gratificantes, a saber, enseñar cuáles son las mejores cosas y honrar a quien mejor ejecuta lo que es mejor. Claramente, la segunda ocupación está subordinada a la primera: para honrar al que ejecuta lo que es mejor es preciso saber qué es lo mejor. La primera ocupación resulta ser característica del sabio; la segunda, del gobernante. Por consiguiente, el gobernante se subordina al sabio; “el sabio es el gobernante de los gobernantes”.¹⁹ Esta caracterización queda confirmada por la acción del diálogo, puesto que en él “el sabio derrota al gobernante” y le enseña cómo honrar a sus gobernados.²⁰

Recapitulemos: mientras que la cuestión principal del diálogo es la comparación entre ambos géneros de vida, la cuestión central del diálogo es la mejora de la tiranía y la mostración del modo en que el sabio debe dirigirse ante el tirano. Esta mostración da a ver que el sabio debe ser austero o cauteloso en la exposición de su saber. Precisamente, esta austeridad es la que no permite tener un cuadro completo respecto de la vida filosófica, que permita compararla de manera sistemática y cabal con la vida política. Lo más que aprendemos del diálogo es que Simónides hace una enfática alabanza de los honores, mientras que Hierón se muestra especialmente preocupado por el amor. A partir del contraste entre el honor y el amor, Strauss ofrece la comparación más sistemática entre

19 *Ídem*, 134.

20 *Ídem*, 136. Victor Gourevitch indica que todo el comentario de Leo Strauss depende del supuesto de que Simónides es un sabio, cuando en realidad no es otra cosa que un sofista. Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, II.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 2 (diciembre, 1968): 309 y ss. Sería más apropiado decir que, dada la disposición del diálogo, Simónides ocupa el lugar del sabio del mismo modo que Hierón ocupa el lugar del gobernante; esto es, de modo deficiente. Resta establecer en qué medida puede distinguirse, siguiendo a Strauss, la aparición pública del filósofo respecto de la del sofista. Ver al respecto, *Natural Right and History*, *op. cit.*, págs. 115-117.



la vida filosófica y la vida política. En principio, Strauss evalúa la posibilidad de que la preferencia del sabio por los honores tenga un sentido pedagógico. Apelando al placer derivado de recibir honores, Simónides intentaría acercar al tirano a la virtud. Strauss sostiene que, de todos los deseos naturales, de todos los deseos que brotan espontáneamente del hombre con independencia de la educación, el deseo de ser honrado es la base del deseo de la propia perfección. El deseo de honores es el acicate natural para la búsqueda de la excelencia y, por ello, constituye el deseo natural más elevado. Ante un tirano indiferente a la virtud, Simónides haría mal en apelar a la virtud; optaría entonces por apelar al placer derivado de los honores, que constituye el sustituto natural del placer aparejado a la virtud.

Pero el gobernante prefiere el amor, busca ser amado por todos sus súbditos y se esfuerza en beneficiarlos para obtener su retribución. El gobernante es amado por aquellos a quienes beneficia; el amor del súbdito es el amor correspondiente a los servicios prestados por el gobernante. Con esta caracterización en mente, Strauss compara el amor con el honor. En primer lugar, el deseo de amor no es selectivo: el gobernante busca el amor de todos los hombres. El deseo de honores, en cambio, solo se satisface cuando quienes honran son “hombres libres en grado sumo”. Recibir elogios por temor no satisface el deseo de honores. En segundo lugar, mientras el amor se refiere a lo que es propio o a lo próximo, la admiración no tiene limitaciones espaciales ni temporales –es tan ilimitada como puede serlo la fama inmortal. Esto es porque la relación de amor apunta a sí misma, no tiene criterio exterior, mientras que la admiración tiene por criterio la excelencia. Finalmente, mientras el amor apunta a la reciprocidad y, en este sentido, busca ser recompensado mediante favores y beneficios; la admiración no presenta en el decir de Strauss ningún condimento “mercenario”.²¹

De este modo, la pregunta socrática fundamental de cómo debería vivir el hombre, la cuestión correlativa de los géneros de vida del sabio y el gobernante, es respondida por

21 Respaldándose en el Sócrates platónico, Victor Gourevitch crítica esta caracterización straussiana del amor. Indica seguidamente que Strauss incurre en la falacia kantiana de juzgar las acciones del filósofo por sus intenciones y las del político por sus consecuencias. Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, I.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 1 (septiembre, 1968): 76-80. Digamos en defensa de Strauss que su exposición intenta reconstruir el argumento de Simónides limitándose a la información provista por el diálogo. Tal como veremos más adelante, Strauss abandonará el énfasis en la índole de las pasiones (honor o amor) para distinguir al filósofo del político en virtud del objeto de interés apasionado (el orden eterno o la ciudad).

vía de la identificación del placer más elevado. El mejor género de vida es el que mayor placer reporta. Strauss dedica el sexto capítulo de su comentario a la cuestión de “El placer y la virtud”. Allí sostiene que esta identificación de la vida mejor con la vida placentera equivale a la tesis hedonista que identifica lo bueno con lo placentero. La virtud resulta elegible no por sí misma sino por los placeres que reporta. En principio, Simónides pareciera apelar al placer por cuestiones pedagógicas: ante un tirano indiferente a la virtud, hace el elogio del sustituto natural de la virtud, a saber, el placer derivado de ser honrado. Sin embargo, Strauss demuestra que esta justificación hedonista de la virtud, en apariencia pedagógica, coincide con la del Simónides histórico. Ahora bien, el hedonismo de Simónides resulta ser un hedonismo matizado. Es que, al distinguir placeres buenos y malos, Simónides desacopla la ecuación entre lo bueno y lo placentero. El criterio de bondad es provisto por la naturaleza: los placeres buenos son los placeres conformes a la naturaleza humana; los placeres más elevados son aquellos conformes a la naturaleza de los “hombres de verdad”. Su hedonismo es un hedonismo matizado por la identificación de lo bueno con lo natural. Strauss indica que este hedonismo matizado no solo corresponde al Simónides de Jenofonte y al Simónides histórico: también puede adjudicarse al Sócrates de Jenofonte. El Sócrates de Jenofonte sostiene que ningún hombre puede ser absolutamente sabio; solo se puede aspirar a la sabiduría. El bien supremo para el hombre es el progreso hacia la sabiduría, y es la conciencia de ese progreso lo que reporta el placer más elevado. El progreso en la sabiduría acompañado por la conciencia de haber progresado, es decir, la filosofía y la autoadmiraación que la acompaña, constituye la cosa mejor y más placentera para el hombre; “el bien supremo es intrínsecamente placentero”.²² Strauss cierra el sexto capítulo de su comentario sosteniendo que la función del diálogo de Jenofonte es plantear de la manera más radical el problema de la relación entre el placer y la virtud, conduciendo a la pregunta de si el deseo de los placeres más elevados puede reemplazar las exigencias de la virtud, o si la virtud puede reducirse al placer.

²² Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, 162.



El modo en que Strauss cierra su comentario genera cierta perplejidad. Tras postular la cuestión del placer y la virtud en su formulación más radical, Strauss da lugar a un último capítulo sobre “La piedad y la ley”. Sostiene que en el *Hierón* no hay mención alguna a la piedad. Brinda al respecto una explicación sobria y, si se permite, deslucida. ¿Por qué opta Strauss por cerrar su comentario con semejante anticlímax? ¿Por qué no trató la cuestión del término “piedad” en el apartado 3.C., dedicado al uso de los términos característicos? Me limito a un par de indicaciones arquitectónicas. En principio, la incorporación de este séptimo apartado permite localizar el capítulo sobre la doctrina tiránica en el centro de la obra, haciendo que el tema central del diálogo de Jenofonte ocupe literalmente el centro del comentario de Strauss. Al mismo tiempo, la incorporación de este tratamiento algo trasnochado sobre la piedad y la ley obliga al lector a finalizar su lectura considerando cuestiones edificantes. Strauss indica que uno de los textos de Jenofonte, *Los ingresos públicos*, cierra con apelaciones piadosas a los dioses. De manera similar, Strauss termina su comentario con una preocupación algo intempestiva por la piedad y la ley. El lector advertido, el lector que no se ha dejado ganar por el aburrimiento o el cansancio, no puede evitar preguntarse sobre los efectos de tales ideas.

2. Alexandre Kojève y la síntesis moderna

La efectividad de las ideas constituye un foco de atención privilegiado para Alexandre Kojève y su principal crítica a la interpretación de Strauss. Bajo el título “Tiranía y sabiduría”, Kojève reseña el texto de Strauss, contraponiendo a la alternativa clásica la alternativa moderna, según surge de su particular lectura de Hegel. Kojève comienza expresando la sospecha de que las ideas aconsejadas por Simónides carecen de toda eficacia. Indica Kojève que Hierón recibe a Simónides en un momento de ocio, que no le pide consejo en ningún momento y que, tras oír el consejo del poeta, no dice nada; en definitiva, el tirano deja que el poeta hable y que se marche. Nada indica que Hierón se avendrá a los consejos de Simónides. Lejos de cargar las tintas sobre Hierón, Kojève sostiene que el culpable de la ineficacia del consejo es el propio Simónides, que presenta un “ideal” sin consideración alguna de los pasos necesarios para alcanzarlo. Por to-

mar dos ejemplos, el poeta insta al tirano a masivas erogaciones en premios y obra pública; le sugiere también que pase de una guardia personal mercenaria a una policía de Estado y un ejército ciudadano. Nada dice el poeta sobre los costos y riesgos implicados en la ejecución de estas ideas. La tiranía ideal del poeta es una “utopía”. Kojève sostiene, sin embargo, que esta utopía ha sido realizada en la modernidad. En efecto, los tiranos modernos conceden premios “estajanovistas” para el estímulo de las actividades económicas; ya no construyen palacios reales sino edificios públicos e infraestructura; han reemplazado las guardias personales por la policía de Estado y por fuerzas armadas permanentes. En su reconstrucción de las tiranías modernas, Kojève indica la realización del ideal utópico de los antiguos. Otorga singular atención al hecho de que Simónides aconseje al tirano tratar a sus conciudadanos como “camaradas”.²³ De aquí deriva dos preguntas: ¿Puede justificarse la tiranía moderna a partir del marco provisto por Jenofonte? ¿Debe adjudicarse la realización de este ideal al consejo de los sabios? La primera parte de la recensión de Kojève se estructura a partir de la respuesta a estas dos preguntas.

La tragedia del amo

En primer lugar, Kojève se ocupa de demostrar el carácter incompleto y, por ende, anacrónico de la enseñanza clásica sobre la tiranía. En la lectura de Kojève, la argumentación de Simónides en favor de los honores expresa la actitud existencial pagana o aristocrática que Hegel describió en su *Fenomenología del espíritu* como característica de la conciencia señorial. Simónides expresa esta actitud existencial del amo de la manera más radical, al indicar que solo son hombres de verdad aquellos que desean los honores por sobre toda otra cosa. Solo quienes viven pendientes de la gloria soportan los trabajos más penosos y los peligros más ingentes. Solo los que desean honores más que ninguna otra cosa son verdaderamente humanos. El resto, conciencias serviles, no difieren de las demás criaturas animales.

23 Jenofonte, *Hierón* 11; Kojève, Alexandre. “Tiranía y sabiduría.” *Sobre la tiranía*, op. cit., 175. Ver también Carta de Strauss a Kojève del 28/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, op. cit., 257).



Kojève indica que esta justificación pagana o aristocrática de la tiranía por vía de los honores debe completarse con la justificación cristiana o burguesa por vía del trabajo, es decir, del placer que reporta el trabajo terminado. El placer de llevar una idea o un ideal a la práctica por medio de los propios esfuerzos conduce en el límite a que los hombres intenten hacerse del poder; constituye así una justificación de la tiranía. De este modo, Kojève completa la argumentación antigua, indicando que la aspiración moderna a la tiranía se justifica tanto por el deseo aristocrático de recibir honores como por el deseo burgués de realizar ideales.

Volviendo al diálogo de Jenofonte, Kojève indica que Hierón acepta sin reservas el punto de vista de Simónides. En esto, demuestra ser un verdadero aristócrata pagano, movido por el deseo de honores. Sin embargo, el tirano explica que los homenajes que recibe de parte de sus súbditos son actos serviles, producto del miedo, y no reportan satisfacción alguna. Kojève identifica el relato de Hierón con la descripción de la tragedia del amo analizada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Buscando el reconocimiento de su dignidad, el hombre combate a sus adversarios, pero al vencerlos, los vuelve esclavos. El reconocimiento que obtiene es fruto del temor y no resulta satisfactorio. Por ende, seguirá combatiendo con más y más hombres. De este modo, el deseo de reconocimiento empuja al amo a expandir su jefatura, apuntando hacia el Estado universal.

Kojève introduce un matiz en el relato de Hegel, sosteniendo que ningún amo puede gobernar un Estado, pequeño o grande, sobre la base exclusiva del temor. Es forzoso que la obediencia de los súbditos resulte de una mezcla de temor y autoridad. De modo que, en búsqueda del reconocimiento, el amo intentará extender lo más posible el número de aquellos que, al interior de su Estado, le obedecen no por temor sino porque reconocen su autoridad. Para que el reconocimiento de los súbditos sea satisfactorio, estos no deben estar limitados económica, social o culturalmente, de modo tal que justifique una obediencia servil. De este modo, el deseo de reconocimiento no solo apunta a un Estado universal sino también homogéneo: un estado en que las diferencias de clase hayan sido abolidas. En definitiva, el amo solo puede obtener plena satisfacción como jefe de un Estado universal y homogéneo. La realización de este ideal constituye el tra-

bajo más gratificante; la lucha por la jefatura de este estado, el honor más elevado. Ahora bien, ¿puede el amo conducir por propia cuenta al ideal? El hecho de que el ideal no se haya realizado parece refutar tal posibilidad. La situación del amo resulta, por lo pronto, esencialmente trágica.

La tragedia del intelectual

Ahora bien, ¿cuál es la contribución del sabio a la realización del ideal? ¿Puede el sabio hacer algo más que hablar de utopías e ideales irrealizables? ¿Puede involucrarse en el gobierno, ya sea de manera directa o por medio de consejos? A efectos de una respuesta, Kojève restablece la distinción entre el sabio y el filósofo. La sabiduría es la plenitud de la autoconsciencia o la omnisciencia; el filósofo no posee la sabiduría, sino que consagra su vida a la búsqueda de la sabiduría. Kojève no duda de la capacidad del filósofo para dedicarse a los asuntos de gobierno, pero argumenta que la temporalidad y finitud del filósofo lo obligan a desdeñar toda preocupación política. Por definición, un hombre por entero filósofo se dedica por entero a la filosofía: no tiene tiempo para los asuntos de la política. Kojève define así la “actitud epicúrea”, característica del filósofo aislado, desentendido de las cuestiones políticas, que se recluye a pensar en los jardines de la antigüedad pagana o en la “república de la letras” del mundo burgués. Esta actitud deriva de la definición misma de la filosofía y resulta, a primera vista, irrefutable. Kojève se encargará, sin embargo, de refutar esta definición “epicúrea” del filósofo.

El primer argumento que Kojève expone es de orden ontológico: el filósofo solo puede buscar la sabiduría en absoluto aislamiento si asume que “el Ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico a sí mismo”.²⁴ En tal caso, el acceso al conocimiento del Ser en nada dependería de la localización del filósofo en el espacio o en el tiempo. Kojève sostiene, en cambio, que de no aceptarse esta versión “teísta” de la verdad, de asumir con Hegel que el Ser es esencialmente temporal y se revela en el curso de la his-

24 Kojève, “Tiranía y sabiduría”, *op. cit.*, 189.



toria, el filósofo debe participar en la historia a efectos de conocer lo que es; debe salir del jardín e involucrarse en la historia.

El segundo argumento presentado por Kojève es de orden gnoseológico: remite ya no al Ser sino a la verdad. Kojève sostiene que, con independencia de lo que se piense sobre el Ser, lo cierto es que el filósofo aislado solo puede reconocer la verdad en función de su “certeza subjetiva”; la única evidencia de lo verdadero es su “intuición intelectual” o “revelación” de una idea “clara y distinta”. Esta evidencia no supera, sin embargo, la prueba de la locura. Nadie que esté absolutamente aislado puede cerciorarse de estar en posesión de la verdad y no de un desvarío fruto de su insensatez. Puede objetarse que el filósofo aislado en el jardín epicúreo o en la república de las letras se encuentra, sin embargo, acompañado de adeptos, discípulos y otros iniciados. Kojève argumenta que nada de esto sustrae a la camarilla filosófica del riesgo de cultivar y perpetuar prejuicios comunes. Para superar las insensateces y los prejuicios, el filósofo debe abandonar el “espíritu de capilla” para vivir “en el gran mundo”.

Kojève propone ir al fondo de la cuestión, considerando un argumento de orden antropológico, existencial o, en sentido estricto, fenomenológico. Sostiene que la vida filosófica debe evaluarse en el cuadro del problema general del reconocimiento. En su interpretación sinóptica de la vida política y filosófica tal como surge del *Hierón*, Strauss identifica al hombre de Estado con el deseo de ser amado por todos y al filósofo con el deseo de ser honrado por hombres de verdad. Kojève objeta esta interpretación. Recupera para ello la idea de Goethe y Hegel de que uno ama a alguien por lo que es con independencia de lo que hace. El amor, en esta línea, es la atribución no racional de un valor positivo al ser del amado. Pertenece en esencia al ámbito de la familia y resulta extraño a la política. La admiración, en cambio, remite a lo que uno hace y no a lo que uno es. A partir de esta distinción, Kojève argumenta que el hombre de Estado no busca ser amado por ser quien es, sino reconocido por sus acciones. En esto no difiere del filósofo, que también busca el reconocimiento por su perfección, por sus actos de autoperfeccionamiento. Desde el punto de vista de la índole de las pasiones, “no hay diferencia *de principio* entre el hombre de Estado y el filósofo: los dos buscan el *reconocimiento* y

obran con vistas a merecerlo".²⁵ Strauss sostiene, sin embargo, que lo que distingue al hombre de Estado del filósofo no es solo la índole de las pasiones sino también el objeto de interés apasionado: mientras el político apunta a todos los hombres, el filósofo solo apunta a hombres de verdad.²⁶ Kojève también objeta esta distinción. Sostiene que el hombre de Estado que solo se preocupa por el reconocimiento de la muchedumbre y desatiende la opinión de los competentes es considerado un demagogo –y no todo político es un demagogo. Por otra parte, el filósofo que solo se preocupa por el reconocimiento de una elite y desatiende la opinión de la muchedumbre corre el riesgo de limitar el número de los competentes a aquellos que comparten sus propios prejuicios. Kojève concluye que es un prejuicio de élite el que permite sostener *a priori* que el número de los adeptos o discípulos del filósofo será necesariamente reducido. Compendia Kojève que “el hombre no está plenamente satisfecho más que por el reconocimiento de aquellos que él mismo reconoce como dignos de reconocerle a él. Y esto vale tanto para el hombre de Estado como para el filósofo”.²⁷

Kojève introduce un último argumento, de orden psicológico, para demostrar su endeblez. Este argumento sostendría que, a diferencia del hombre de Estado, el filósofo no busca la sabiduría por los placeres que reporta, sino en virtud de la sabiduría misma. Ante esta objeción psicológica, Kojève indica que la búsqueda de la sabiduría está asociada a placeres *sui generis*, a los que se suman el auto-reconocimiento del filósofo y el reconocimiento por otros. Y, si bien es posible distinguir teóricamente entre la virtud, el placer, el reconocimiento y el auto-reconocimiento, en la práctica, estos términos resultan indiscernibles. No puede experimentarse la búsqueda de la sabiduría sin experimentar al mismo tiempo el placer y el auto-reconocimiento aparejados; tampoco puede comunicar el filósofo sus ideas sin recibir el reconocimiento de otros. No es posible realizar una prueba o experiencia verificadora que permita saber si el filósofo es indiferente al reconocimiento. Se pregunta Kojève “con qué derecho podemos decir que no busca

25 *Ídem*, 196.

26 Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, 140.

27 Kojève, “Tiranía y sabiduría”, *op. cit.*, 194.



este 'reconocimiento', puesto que de hecho lo encuentra *necesariamente*".²⁸ El argumento psicológico resulta improbable. Por esta razón, Kojève desacuerda con la idea de Strauss de que Jenofonte planteó de la manera más radical el problema de la relación entre virtud y el placer: en la práctica, la virtud es indisoluble del placer; no hay aquí un problema susceptible de resolución.

En definitiva, la actitud epicúrea está reñida con la definición misma de la filosofía. El filósofo irrumpe en la plaza pública: (1) lo hace porque el Ser es Devenir y solo se devela en la historia y en la acción (argumento ontológico); (2) lo hace porque la verdad precisa de la corroboración intersubjetiva y la interlocución creciente es el único modo de escapar a la insensatez del solipsista y a los prejuicios del elitista (argumento gnoseológico); (3) lo hace porque busca el reconocimiento de los competentes, y no tiene razones para limitar su número al del círculo de sus discípulos (argumento existencial); y (4) lo hace sin culpa, porque no hay manera de disociar su búsqueda de la sabiduría del placer que deriva del reconocimiento (argumento psicológico). De modo que el filósofo tiene por definición una tendencia a intervenir en la plaza pública, intentando ampliar el número de sus adeptos y discípulos. Resulta razonable (y, por ende, definitorio de la filosofía) que el filósofo intente tomar parte en la política, directamente o por medio de consejos, procurando las mejores condiciones para el ejercicio de su búsqueda y su pedagogía. Sin embargo, la temporalidad y finitud del filósofo lo ubican en una situación dilemática: el filósofo no puede dedicarse seriamente o de lleno a la política sin dejar de ser filósofo. Kojève remarca que el conflicto del intelectual puesto en presencia de la acción es, para Hegel, "la única *tragedia* auténtica que tiene lugar en el mundo cristiano o burgués: la tragedia de Hamlet y de Fausto".²⁹ Ante la necesidad de actuar, el filósofo se encuentra en una situación trágica.

28 *Ídem*, 199.

29 *Ídem*, 205.

La dialéctica histórica

Kojève indica que, a lo largo de la historia, el filósofo ha intentado una solución de compromiso: dedicar el mayor tiempo posible a la búsqueda de la sabiduría, dialogando de cuando en cuando con los hombres de Estado, discutiendo con ellos y brindándoles consejo. Pero, dado que el filósofo no ha tenido el tiempo de detenerse en las consideraciones de la política práctica, sus consejos han sido por necesidad “utópicos”, “impracticables” y “nulos”. En suma, tanto el tirano como el filósofo se encuentran en una situación trágica. El tirano no puede realizar por propia cuenta el ideal del Estado universal y homogéneo; el filósofo no puede contribuir con ideas activas a la realización del ideal. A lo largo de los siglos, la discusión entre tiranos y filósofos no ha provisto ninguna solución. ¿Debemos asumir entonces que no hay solución a la relación entre tiranía y sabiduría? Kojève propone aquí dejar atrás el plano subjetivo de la discusión entre filósofos y tiranos para moverse al plano objetivo de la corroboración histórica. Esto implica pasar de la dialéctica socrática a la dialéctica hegeliana. Si el problema de la relación entre tiranía y sabiduría resulta ser insoluble en el plano individual, nada impide que la historia pueda resolverlo de manera definitiva, incluso antes de que los individuos tomen conciencia de esta resolución. Y bien, Kojève se pregunta qué nos enseña la historia sobre la relación entre tiranos y sabios.

Kojève comienza apuntando al hombre de Estado más grande e imitado de la historia occidental, a saber, Alejandro Magno. Lo distintivo e inédito de la acción de Alejandro es su idea de Imperio o Estado universal. Subraya Kojève que Alejandro procuró un Estado geográficamente ilimitado, sin un centro étnico, nacional o territorial prefijado y, por ende, sin distinción entre conquistadores y conquistados o entre centro y periferia. Kojève deriva la idea alejandrina de un Estado universal sin apoyo étnico o nacional de la enseñanza socrática del Logos como esencia del hombre. “El Imperio proyectado por Alejandro no es la expresión política de un *pueblo* o de una *casta*. Es la expresión política de una *civilización*, la realización material de una entidad 'lógica' que es universal y única, como universal y único es el Logos mismo.”³⁰

30 *Ídem*, 211.



Si el ideal de un Estado universal puede remitirse a Sócrates y Alejandro, el ideal de un Estado socialmente homogéneo debe rastrearse en la tradición bíblica. La segunda indicación de Kojève es a la noción paulina de la igualdad de todos los creyentes. De San Pablo, Kojève recupera el acto de fe de conversión como la acción por medio de la cual todo hombre puede negar su condición previa, convertirse al cristianismo, integrar el cuerpo místico de la Iglesia universal y homogénea.

Kojève sostiene que esta universalidad e igualdad en el más allá debió ser negada a efectos de transformarse en una meta política. La secularización de la idea religiosa cristiana de la igualdad humana se realiza en la política moderna. Al caracterizar la realización del Estado universal y homogéneo, Kojève alude al filósofo Hegel, al intelectual Marx y al tirano Lenin:

El tirano que inaugura aquí el movimiento político *real* siguió conscientemente la enseñanza del intelectual que, con vistas a su aplicación política, transformó voluntariamente la idea del filósofo de modo que dejara de ser un ideal “utópico” (concebido por lo demás erróneamente como descripción de una realidad política ya existente: el Imperio de Napoleón) y se convirtiera en una teoría política a partir de la cual pudiera dar consejos concretos a los tiranos.³¹

Comenzamos indicando la preocupación de Kojève por la efectividad de las ideas. Terminamos indicando que Kojève demuestra que la realidad ha sido razonable. Si en el plano individual, la relación entre tiranos y filósofos resulta trágica, en el plano de la corroboración histórica, la dialéctica resuelve el problema de la relación entre ideas filosóficas y acciones políticas. Cierra Kojève sosteniendo que “es la historia misma la que se encarga de 'juzgar' (por el 'triumfo' o el 'éxito') los actos de los hombres de Estado o de los tiranos, actos que ellos ejecutan (conscientemente o no) en función de ideas de los filósofos, adaptadas para su aplicación por los intelectuales”.³²

31 *Ídem*, 213.

32 *Ídem*, 217.

3. Leo Strauss y la posibilidad del retorno

En respuesta al comentario de Kojève, Strauss se empeña en restituir la ciencia política clásica. Señala que una ciencia social que no pueda hablar de la tiranía con la misma confianza con que la medicina habla del cáncer no puede entender a los fenómenos sociales tal cual son y, por ende, no puede sostener sus pretensiones de ciencia. Esta imposibilidad de la ciencia política moderna justifica para Strauss la necesidad de un retorno a la ciencia política clásica. Sin embargo, Kojève argumenta que tal retorno no es posible: la ciencia política de los clásicos resulta incompleta y, por ende, anacrónica debido al desconocimiento de orientaciones del pensamiento que solo se dieron con posterioridad. En particular, la orientación clásica debe completarse con la orientación bíblica. Kojève identifica la orientación pagana aristocrática con la lucha por los honores característica de la conciencia señorial, y la completa con la orientación cristiana burguesa, consistente en la satisfacción por el trabajo realizado, característica de la conciencia servil. Para Kojève, Hegel expone la síntesis superadora de la conciencia señorial y servil, articulando la doctrina definitiva. En este punto, Strauss objeta la reducción de la ciencia política clásica a la conciencia señorial. Es cierto que Simónides identifica a los hombres de verdad con el deseo de honores y al deseo de honores con lo que parece más cercano a lo divino. Pero Strauss subraya que la superioridad de los honores solo es aparente. Sostiene Strauss que, según los clásicos, el bien supremo es una vida dedicada a la sabiduría o a la virtud. Dedicándose a la búsqueda de la sabiduría, los filósofos se dedican al trabajo más virtuoso y noble; y, en el placer que este trabajo reporta, se aproximan a lo que Kojève identifica con la orientación bíblica. La moralidad clásica no precisa, por ende, de complementación bíblica o síntesis superadora. Ella misma es una síntesis entre la moralidad de la nobleza desocupada y la moralidad del trabajo inno-³³

33 Una idea similar es expresada por Wegner Jaeger, al identificar en la formación del ideal educativo griego la convergencia de los héroes de la epopeya homérica y los trabajadores de la enseñanza hesiódica. Jaeger, Wegner. *Paideia*. México: FCE, 2009, 30-83, cf. 114.



Strauss indica, en cambio, que “la síntesis de moralidad clásica y bíblica propuesta por Kojève o Hegel obra el milagro de producir una moralidad asombrosamente laxa a partir de dos moralidades que plantean exigencias de autocontrol muy estrictas”.³⁴ Difícilmente la moralidad clásica o bíblica pudieran justificar, por ejemplo, el asesinato de los adversarios políticos, en el intento de comandar un imperio mundial. Strauss remite la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo a la doctrina hobbesiana del estado de naturaleza.³⁵ Señala que ambos, Hobbes y Hegel, asumen el supuesto de que el hombre solo es guiado por el deseo y que carece de “la conciencia de restricciones sagradas”.³⁶ Esto es, que el hombre por naturaleza está libre de obligación o carece de la conciencia de que no todo está permitido. Strauss no está dispuesto a admitir la veracidad de este supuesto. De este modo, nos invita a preguntarnos si su perspectiva no parte de asunción del supuesto contrario.³⁷

Como quiera sea, la síntesis propuesta por Kojève o Hegel conduce a la identificación del Estado universal y homogéneo con el mejor orden social, el único esencialmente justo. En su reconstrucción del argumento de Kojève, Strauss describe al Estado universal y homogéneo sobre la base del principio “estajanovista” de justicia: “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su merito”.³⁸ Un orden social ajustado a ese principio de justicia es aquel que garantiza la igualdad de oportunidades, sin discriminación de sexo, raza, fortuna, origen o belleza: el único criterio de recompensa es el servicio prestado. Al mayor servicio corresponde el mayor reconocimiento. No hay mayor servicio que el que prestan los sabios: son ellos quienes tienen la capacidad de discernir qué

34 Strauss, Leo. “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte.” *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, 236.

35 Ya en su libro sobre Hobbes, Strauss había indicado el origen hobbesiano de la dialéctica del amo y el esclavo. Allí, Strauss anticipa estar preparando junto a Kojève un trabajo sobre Hobbes y Hegel, que finalmente no tuvo lugar. Ver Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, 91-92. Ver a este respecto, Roth, Michel. “Natural Right and the End of History.” *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año 96, N° 3 (julio-septiembre, 1991): 407-422. Ver también Carta de Kojève a Strauss del 2/11/1936 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, 231-4).

36 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 237.

37 Steven Smith indica que aquí es donde más se acerca Strauss a postular una doctrina del derecho natural, consistente en la noción de que el hombre, por naturaleza, tiene conciencia de que no todo le está permitido. Steven Smith: *Reading Leo Strauss*, *op. cit.*, 141. Ver también Leo Strauss: *Natural Right and History*. *op. cit.*, 130.

38 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 237.

es lo que cada uno merece y qué es bueno para cada uno. Por ende, a los sabios corresponde la mayor recompensa: el mejor orden social, el único esencialmente justo, consiste en el gobierno absoluto de los sabios. Strauss indica que, hasta aquí, la propuesta de Kojève repite la enseñanza clásica, contenida de manera ejemplar en la *República* de Platón.

Sin embargo, Strauss sostiene que, según los clásicos, los sabios no desean gobernar. Por ende, el gobierno absoluto no sería un gobierno absoluto de sabios sino de ignorantes. Strauss prosigue su argumentación, sosteniendo que un Estado universal exige acuerdo universal respecto de los principios universales, y el conocimiento de los verdaderos principios universales solo es posible sobre la base de la sabiduría. Un gobierno absoluto de ignorantes solo puede apoyarse en opiniones respecto de los principios universales. Es forzoso que el intento de universalizar una opinión sea contrarrestado por la opinión contraria. De modo que, lo más que puede esperarse en términos de universalidad es un mundo dividido en dos Estados, cada uno bajo el gobierno absoluto de ignorantes y cada uno asentado en un credo que compite por prevalecer sobre el contrario. Ante esta alternativa, por demás insatisfactoria, la enseñanza clásica apuesta por el gobierno de los caballeros mejor criados y educados, limitado por el imperio de unas leyes elaboradas con sabiduría. La solución clásica al problema del mejor orden posible consiste en una aristocracia manifiesta o disfrazada.³⁹ Strauss cierra su argumento en favor de la superioridad de la filosofía política clásica, sugiriendo que la democracia liberal o constitucional moderna encuentra su justificación más sólida en la enseñanza de los clásicos.⁴⁰

39 En su libro *Derecho natural e historia*, Strauss sugiere que los regímenes mixtos no son más que aristocracias fortalecidas y protegidas por un elemento monárquico y otro democrático. Strauss, Leo. *Natural Right and History. op. cit.*, 142.

40 Leo Strauss concluye su texto “Las tres olas de la modernidad” indicando que el pensamiento premoderno de nuestra tradición occidental brinda un poderoso respaldo a la democracia liberal. Strauss, Leo. “Las tres olas de la modernidad.” *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 66.



La política filosófica

Ahora bien, Strauss reconoce que el argumento clásico parte del supuesto de que los sabios no desean gobernar. Kojève cuestiona este supuesto, por vía de una argumentación a un tiempo ontológica, gnoseológica, existencial y psicológica. Strauss se encarga en lo que sigue de sopesar las argumentaciones de Kojève.

Comienza Strauss evaluando las consideraciones gnoseológicas provistas por Kojève. Sostiene Kojève que la mera certeza subjetiva del filósofo aislado resulta insuficiente, obligando al filósofo a irrumpir en la plaza pública. La verdad no surge de mentes iluminadas en soledad sino de la discusión en compañía de otros. Strauss indica que es precisamente por esta razón que la doctrina filosófica de los clásicos era una doctrina de la amistad. El filósofo hace la prueba de sus certezas subjetivas en diálogo con amigos competentes, procurando “certezas intersubjetivas”. La amistad presupone cierta medida de acuerdo consciente. Pero, puesto que tratamos con filósofos y no con sabios, esos acuerdos se asientan en opiniones compartidas y no en verdades definitivas. Dada la multiplicidad de las opiniones, es forzosa la multiplicidad de los grupos de amigos, es decir, de escuelas filosóficas o sectas. El filósofo que haga la prueba de sus certezas subjetivas en compañía de sus amigos corre el riesgo de cultivar y perpetuar los prejuicios de su secta. Es por esta razón que el filósofo debe abandonar el círculo cerrado de sus amigos, debe abandonar su secta y hacer la prueba de sus opiniones en discusión abierta. ¿Dónde puede encontrar el filósofo espacio para la discusión abierta? Siguiendo a Kojève, sostiene Strauss que la república de las letras no constituye una solución al problema de la verdad: la república de las letras no es más que una federación de sectas filosóficas y el primer artículo de su constitución es el igual respeto de todas las opiniones, es decir, el relativismo irrestricto, el reemplazo de la búsqueda de la verdad por la búsqueda de acuerdos. Strauss sostiene que el filósofo tampoco encuentra solución al problema gnoseológico pasando de la discusión en la secta a la discusión en el partido político, pues un partido no es otra cosa que una “secta con una cola desproporcionadamente larga” y nada indica que “el ruido salvaje de los altavoces del partido de masas”

sea preferible al “susurro *snob* de la secta”. Strauss concluye que ante la república de las letras y el partido de masas, “debemos elegir la secta”.⁴¹

En este punto, Strauss introduce un argumento central a su gnoseología, a saber, la justificación zetética de la filosofía. Si bien las “certezas subjetivas” del filósofo corren el riesgo de ser no más que insensateces o prejuicios, lo cierto es que el filósofo está advertido de la debilidad de la mente humana. La filosofía es conocimiento de la propia ignorancia; el filósofo sabe que no sabe; “pero uno no puede saber que no sabe sin saber lo que no sabe”.⁴² Esto es decir que, al constatar su ignorancia, el filósofo accede a un saber –sabe cuáles son los problemas fundamentales cuya resolución ignora. Filósofo es aquel que conoce los problemas fundamentales (como el problema de la justicia), pero ignora la solución de estos problemas. Resulta imposible pensar sobre los problemas o preguntas fundamentales sin pensar en las soluciones o respuestas posibles, y sin inclinarse por alguna de esas soluciones o respuestas. Aunque el filósofo se incline por alguna solución, tiene certeza del carácter problemático de toda solución posible. Cuando su certeza respecto de la solución pasa a ser más fuerte que su certeza respecto del problema, el filósofo se vuelve un sectario. No es forzoso que el filósofo sea sectario. Atestiguan en este sentido el hecho de que Sócrates nunca fundó una secta, y de que Platón y Aristóteles, siendo amigos, pertenecieron a escuelas diferentes.

Seguidamente, considera Strauss el argumento existencial presentado por Kojève. Afirma Strauss que todos los hombres desean satisfacción. Los clásicos identifican la satisfacción con la felicidad. La diferencia existencial entre el filósofo y el político es una diferencia respecto de la felicidad. Strauss subraya la idea de que la diferencia entre el filósofo y el político no depende tanto de la índole de las pasiones (honor o amor) como del objeto de interés apasionado. Para el filósofo, la pasión dominante es el deseo de la verdad, de conocimiento del orden eterno; para el político, es el deseo de su ciudad y los hombres de su ciudad. No los diferencia la pasión o el apego, sino el objeto sobre el que

41 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 241-2.

42 *Ídem*, 242.



esa pasión o apego recae. El filósofo se define por su apego a las cosas eternas y el político, por su apego a su ciudad; de igual modo que el hombre de familia se define por su apego a su familia y posesiones. Cada uno, en virtud del eros que le es específico, se desapega de todo lo demás. El político, movido por el amor a la ciudad, se desapega de su familia y posesiones; el filósofo, movido por el amor a la sabiduría, se desapega también de su ciudad.

Sin embargo, dice Strauss, el filósofo no puede desapegarse por completo de sus ciudadanos, no solo porque necesita de otros para subsistir sino también porque, al igual que cualquier otro ser humano, el filósofo siente una afinidad natural por sus pares. En particular, Strauss indica que el filósofo siente un especial apego por filósofos reales o potenciales. Strauss explica este eros filosófico de un modo “poco ortodoxo” o “popular”. Sostiene que el apego del filósofo por el conocimiento del todo o por el orden eterno implica cierto atisbo de ese orden eterno, que desapega al filósofo de todo lo perecedero. Sin embargo, entre las cosas perecederas, hay algunas que reflejan o son semejantes al orden eterno. Un alma sana y bien ordenada es, de las cosas perecederas, lo que más se asemeja al orden eterno. El filósofo, por ende, no puede evitar estar apegado a hombres de alma bien ordenada. No escapa a Strauss que esta argumentación resulta de lo más provisoria, siendo que el filósofo no conoce el orden eterno. Strauss deja de lado esta discusión, sosteniendo que solo un atisbo del orden eterno puede explicar “el placer inmediato que siente el filósofo cuando ve un alma bien ordenada o el placer inmediato que sentimos nosotros al observar signos de nobleza humana”.⁴³

Para cerrar su discusión existencial sobre la diferencia entre el filósofo y el político, Strauss considera una última objeción. Kojève sostiene que solo un prejuicio de elite puede llevar al filósofo a limitar su búsqueda de reconocimiento a un círculo reducido de personas. Strauss persiste en sostener que los que pueden reconocer un logro filósofo son, por definición, menos que los que pueden reconocer un logro político. Esto, por dos razones: primero, porque el reconocimiento de un logro filosófico exige un esfuerzo

43 *Ídem*, 249.

intelectual mucho mayor; segundo, porque la filosofía exige liberarse del apego a las cosas humanas, mientras que la política es compatible con ese apego.

Seguidamente, Strauss vuelve sobre la desestimación de Kojève de todo argumento de orden psicológico. Sostiene Strauss que no es necesario meterse en el corazón de nadie para saber que un filósofo movido por el deseo de reconocimiento no es un filósofo sino un sofista. Hace a la definición de la filosofía la búsqueda del conocimiento. Esa búsqueda está acompañada por placeres específicos, lo que ha conducido a la justificación hedonista de la filosofía. Sin embargo, Strauss indica en su lectura del *Hierón* que los placeres se ordenan en una jerarquía; y que esa jerarquía es dictada por la dignidad de las actividades. “Los placeres son esencialmente secundarios; no pueden ser entendidos salvo por referencia a las actividades.”⁴⁴ Las actividades más elevadas reportan los placeres más elevados. Strauss concede a Kojève que es probable que algún individuo se embarque en una actividad por el placer que ella reporta; concede también que no puede definirse con claridad si lo que mueve a ese individuo es la actividad o el placer. Pero esto último solo permite discernir si el individuo es un filósofo o un sofista; es irrelevante a efectos de discernir si lo primero son las actividades o los placeres.

Más allá de las diferencias gnoseológicas, existenciales y psicológicas, Strauss coincide con Kojève en que el filósofo debe superar el aislamiento, salir del círculo de sus allegados, ir a la plaza pública. El filósofo no puede evitar vérselas con la ciudad; el conflicto entre el filósofo y la ciudad resulta inevitable. Strauss pone en duda, sin embargo, que la acción política del filósofo consista, como dice Kojève, en disputar la dirección de los asuntos públicos, interviniendo de manera directa o indirecta en el gobierno. Sugiere que Kojève presta superficial atención al tipo de acción política que es específica a los filósofos. Para discernir este punto, Strauss propone distinguir entre filosofía política y política filosófica. La filosofía política es la búsqueda del conocimiento de las cosas políticas, de la mejor forma de disponer las cosas políticas o del mejor orden político. La política filosófica es la actividad política del filósofo en defensa de la causa de la

44 *Ídem*, 252.



filosofía ante el tribunal de la ciudad. Brevemente, la filosofía política es el tratamiento filosófico de las cosas políticas; la política filosófica es el tratamiento político de las cosas filosóficas. ¿En qué consiste la política filosófica? “En convencer a la ciudad de que los filósofos no son ateos, que no profanan lo que la ciudad respeta, que no son subversivos, en suma: que no son aventureros irresponsables, sino buenos ciudadanos, e incluso los mejores ciudadanos.”⁴⁵ El modo en que el filósofo lidia con la ciudad consiste en la articulación de una enseñanza a dos tiempos, que pone al alcance de todos los ciudadanos un mensaje apegado a la ciudad y a los valores de la ciudad, mientras transmite veladamente un mensaje apegado a la verdad, un mensaje más allá del bien y del mal. Subraya Strauss que el conflicto entre el filósofo y la ciudad no es trágico: el filósofo puede cumplir a un tiempo y sin contradicción con las exigencias de la ciudad y con las exigencias de la filosofía.

La tragedia histórica

Finalmente, Strauss procede a una evaluación del Estado universal y homogéneo, identificado en el relato de Kojève con el mejor orden social, el único esencialmente justo. El fin de la historia adviene con el Estado universal y homogéneo, donde todos los ciudadanos son reconocidos en su dignidad y, con ello, encuentran plena satisfacción. No hay razones para estar insatisfecho. Se pregunta Strauss si, en un contexto tan razonable, no subestima Kojève el poder de las pasiones.

El Estado universal y homogéneo resuelve la dialéctica del amo y el esclavo, es la síntesis del amo guerrero y del esclavo trabajador en la figura del ciudadano guerrero y trabajador. Pero si efectivamente se ha llegado al mejor orden social, las guerras y revoluciones ya no tienen sentido. Por otra parte, el fin del proceso histórico implica la conquista definitiva de la naturaleza y, con ello, el fin del trabajo en sentido estricto. En el Estado posthistórico no se lucha ni se trabaja. Ya no hay lugar para la acción negadora del hombre. Pero la humanidad del hombre, su elevación entre el resto de los seres vi-

⁴⁵ *Ídem*, 253.

vientes, depende de su acción negadora, de la acción del hombre contra el hombre (lucha) y del hombre contra la naturaleza (trabajo). Por ende el estado en que el hombre encuentra su plena satisfacción puede ser “muy estimulante”⁴⁶ pero resulta en la pérdida de toda humanidad verdadera. Strauss identifica el advenimiento del Estado universal y homogéneo de Kojève o Hegel con el advenimiento del último hombre de Nietzsche, de un hombre privado de toda acción noble o gesta elevada.

Mientras la historia no se haya consumado, habrá quienes resistan a la completa satisfacción y deshumanización del hombre. Strauss avizora revoluciones nihilistas, revoluciones contra la realización de los designios de la razón. Identifica que una revolución nihilista puede constituir “la única gesta grande y noble que es posible una vez que el Estado universal y homogéneo se ha vuelto inevitable”.⁴⁷ Puede que una revolución nihilista reenvíe al hombre a la horda primitiva, y que la historia vuelva a comenzar de cero. Strauss se pregunta si no es preferible la repetición de la historia humana a la prolongación indefinida del final infrahumano.⁴⁸

Sin embargo, parece quedar una válvula de escape para la acción en el Estado universal y homogéneo. Es que Kojève no puede dejar de establecer la distinción entre el reconocimiento disponible para todos los ciudadanos y el reconocimiento disponible para el jefe de Estado. Todos están satisfechos, pero solo el jefe de Estado está realmente satisfecho. Se abre así una oportunidad de acción, consistente en la competencia política por el liderazgo del Estado universal y homogéneo. El hombre puede preservar su humanidad cuando pone todo en riesgo para hacerse de la jefatura del Estado. Strauss indica así

46 *Ídem*, 256. La ironía de Strauss en este punto recuerda a la de Carl Schmitt, cuando caracteriza al mundo completamente pacificado como “muy interesante”. Schmitt, Carl. “El concepto de lo político.” *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Comp. Héctor Orestes Aguilar México: FCE, 2001, 185. Las objeciones de Strauss a Schmitt constituyen, en este sentido, la contracara de sus objeciones a Kojève y dan a ver que solo un retorno a la enseñanza clásica puede contrarrestar la deriva nihilista de la modernidad. Para el debate Strauss-Schmitt, ver Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008. Para un contrapunto Schmitt-Kojève, ver Vegetti, Matteo. “Estado total, imperialismo, imperio. Sobre el pensamiento político de Alexandre Kojève.” *Deus Mortalis*, N° 7 (2008): 35-69. Ver también *Interpretation*, Vol. 29, No. 1 (otoño 2001).

47 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 257.

48 Cf. Strauss, Leo. “El nihilismo alemán” *Nihilismo y política*. Comps. Carlo Galli, Roberto Esposito, Vincenzo Vitiello. Buenos Aires: Manantial, 2008, 125-149.



que el último refugio de la humanidad del hombre es “el asesinato político en la forma particularmente sórdida de la revuelta palaciega”.⁴⁹ En definitiva, el Estado universal y homogéneo equivale a un despotismo oriental a escala planetaria, en que la mayoría de los ciudadanos carece de ideales y aspiraciones, mientras una minoría ávida se dedica a la intriga palaciega y el asesinato político. Concluye Strauss que, “si el Estado universal y homogéneo es la meta de la Historia, la Historia es absolutamente 'trágica’”.⁵⁰

Ahora bien, el fin de la historia constituye también el fin de la búsqueda de la sabiduría y la plenitud de la autoconsciencia. En este marco, Strauss considera la posibilidad de que la humanidad del hombre no consista en la guerra o el trabajo, sino en el pensamiento. De ser así, en el Estado posthistórico el hombre ya no se definiría por su acción negadora sino por la contemplación de la verdad, por la sabiduría. Sin embargo, Strauss subraya que, en el Estado posthistórico de Kojève, no todos son sabios. De modo que solo los sabios alcanzan la satisfacción plena; los ciudadanos corrientes solo están potencialmente satisfechos. En la correlativa necesidad de apaciguar a la mayoría insatisfecha explica Strauss el hecho de que el fin de la historia de Kojève sea un Estado y no una sociedad sin Estado.

Strauss considera finalmente el argumento ontológico introducido por Kojève. Confiesa Strauss que su argumentación parte de un supuesto ontológico (el de un orden eterno e inmutable) que es inconmensurable con el de Kojève (la historicidad del Ser). Se trata de dos hipótesis fundamentales y contrapuestas. Pero remarca Strauss que esto no ha obstado a la posibilidad de la discusión. Es que a lo largo de la discusión, ambos se han desplazado de la preocupación por el Ser a la preocupación por la tiranía. En alusión a Martin Heidegger, Strauss concluye que hablar no más que del Ser resulta un refugio para quienes no tienen el coraje de afrontar las consecuencias de la tiranía.

49 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 258.

50 *Ídem*, 256-7.

La felicidad humana y la ciudad feliz

Formulemos dos preguntas a modo de recapitulación. ¿Cuál es la mayor felicidad de la que es capaz el hombre? ¿Cuál es el régimen político conducente a la mayor felicidad humana? En su defensa de la solución antigua, Strauss sostiene que la vida humana más feliz es la vida dedicada a la filosofía, a la búsqueda del conocimiento del todo. En su comentario del diálogo de Jenofonte, Strauss indica que la vida más placentera es la vida dedicada a la actividad más elevada o excelente. Esto supone la existencia de un orden natural permanente, que establece la jerarquía de las actividades humanas y permite distinguir lo elevado o excelente. Testimonia a favor de ese orden y de esa jerarquía el placer inmediato o admiración que experimentamos cuando observamos signos de nobleza humana. La vida humana más placentera y más virtuosa es, por ende, la más admirable. Si bien la vida política puede ser muy admirable, lo cierto es que el político no busca tanto la admiración como el amor de su ciudad. Otorga beneficios y favores a su ciudad del mismo modo en que un enamorado busca la reciprocidad de su amada. Pero las exigencias del amor y las de la admiración divergen. Allí donde entren en conflicto, el político sacrificará la búsqueda de la excelencia en aras de la búsqueda del amor correspondido. No es la vida política, sino la vida filosófica la más excelente, admirable, virtuosa y feliz.

En su postulación de la solución moderna, Kojève sostiene que el hombre no puede encontrar su satisfacción, no puede experimentar la dicha de su propia plenitud y dignidad, sino por intermedio del reconocimiento de los otros. Siendo que el reconocimiento depende de acciones admirables, la satisfacción no puede provenir más que una vida activa, de una vida de grandes gestas y acciones superlativas. La plena satisfacción, el mayor reconocimiento, deriva de las acciones de lucha y de trabajo que llevan al hombre excelente a la cima del poder político y a la realización de sus ideales. El arquetipo de la felicidad humana resulta ser Napoleón: el hombre plenamente satisfecho por el reconocimiento universal de sus acciones, esto es, de sus luchas por hacerse de la cima del poder político y de su trabajo en la realización de los ideales de la Revolución francesa.



La vida más feliz, la mayor felicidad de la que es capaz el hombre, es una vida activa, dedicada a la búsqueda de honores e ideales.

Ante las objeciones de Kojève, y liberado ya de la necesidad de seguir al pie de la letra el diálogo de Jenofonte, Strauss sostiene que la felicidad humana no depende tanto de la índole de las pasiones como del objeto del interés apasionado. Quien se apegue a sus posesiones y a su familia gozará de una felicidad precaria y presta a volverse en su contrario. El político procura una felicidad más elevada y permanente, perdiendo interés por su familia y posesiones, para apegarse a la ciudad y a sus compatriotas. Sin embargo, la felicidad más elevada e imperturbable resulta ser la del filósofo, apegado al orden eterno y ávido de su conocimiento. En una línea de argumentación que no puede tenerse por exclusiva de Occidente, Strauss indica que la evidencia de la fragilidad de los bienes de que depende la felicidad humana conduce a la enseñanza de que la mayor felicidad exige desapegarse de todo lo efímero y apegarse a lo permanente. Solo una vida dedicada a la búsqueda del conocimiento, solo una vida apegada al orden eterno puede estar a la altura del criterio más exigente. Solo el filósofo puede ser verdaderamente feliz.⁵¹

En definitiva, Strauss argumenta que la mayor felicidad de la que es capaz el hombre es provista por la vida filosófica; Kojève parece argumentar *a contrario*, sosteniendo la superioridad de la vida política. Para Kojève, el hombre verdaderamente satisfecho es el jefe de Estado. Sin embargo, Kojève no puede dejar de preguntarse si la satisfacción de que goza el hombre de Estado resulta insuperable. En su lectura de la *Fenomenología del espíritu*, Kojève indica que, si bien es Napoleón quien, en tanto jefe de un ejército de trabajadores, encarna la resolución de la dialéctica del amo y el esclavo y, con ello, conduce mediante su acción al fin de la historia; no deja de ser cierto que es solo con Hegel que el hombre toma consciencia de lo sucedido. Hegel resulta ser la autoconciencia

51 No resulta evidente que Strauss logre demostrar teóricamente la superioridad de la vida teórica. Permanece la pregunta de si el conocimiento de la superioridad de la vida teórica sobre la vida práctica es un conocimiento teórico o práctico. Ver al respecto, Colmo, Christopher. "Teoría y práctica. El Platón de Al-Farabi reexaminado." *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad, op. cit.*, 129-157; Rosen, Stanley. "Leo Strauss y la querrela entre los antiguos y los modernos." *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad, op. cit.*, 297-314; Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, 326-333.

cia de Napoleón. De ser así, la vida humana más plena y satisfecha sería la vida contemplativa del sabio que alcanza la plena autoconciencia. Kojève oscila entre Napoleón y Hegel al momento de identificar al hombre satisfecho en grado sumo.⁵² Esta cuestión constituye uno de los interrogantes irresueltos de la lectura de Kojève. Mientras permanezca esta oscilación, su encubramiento de la vida activa como la más satisfactoria seguirá siendo provisorio. En un gesto que no carece de ironía, Kojève indica que Hegel alimentó la esperanza de ser convocado por el Imperio napoleónico para brindarle su reconocimiento.⁵³

Resta, por último, considerar la relación entre la felicidad humana y el régimen político. En su reconstrucción de la alternativa antigua, Strauss sostiene que el pensamiento clásico postula exigencias muy elevadas respecto de la felicidad humana. La naturaleza de los hombres es tal que solo unos pocos pueden alcanzar la verdadera felicidad. De modo que el objetivo de la felicidad universal resulta imposible, puesto que contraría la naturaleza humana. Los clásicos no aspiran a la felicidad universal; más bien, aspiran a una ciudad en que la sea posible “la mayor felicidad de que es capaz la naturaleza humana”.⁵⁴ Una ciudad en que cada hombre pueda procurarse la felicidad específica a su naturaleza. La realización de esta ciudad feliz o del mejor régimen depende de condiciones que no están al alcance del hombre y resulta por ende de lo más improbable. Sin embargo, por más improbable que sea, la “utopía” de la ciudad feliz brinda un estándar para juzgar a las ciudades existentes y distinguir mejor y peor.

Por su parte, Kojève se rehúsa a concebir al hombre como un ser natural y permanente. Más bien, el hombre se define por su historicidad, por la acción negadora que, mediante la lucha y el trabajo, conduce la historia a su término. El fin de la historia, el Estado universal y homogéneo, constituye la realización del mejor orden social, puesto que todos los hombres son universalmente reconocidos y por ende todos se encuentran satis-

52 Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1947, 89-91, 94-5, 146-8, 195, 230, 282, 309, 404-5, 413, 461 y 526.

53 *Ídem*, 154, 311 y 414.

54 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 259.



fechos. Sin embargo, Kojève no es ciego a los inconvenientes de su propia solución. No le escapa la pregunta de si resulta suficiente la satisfacción provista por el Estado universal y homogéneo. Indica en una célebre nota a la segunda edición de su *Introduction à la lecture de Hegel* que, en el Estado universal y homogéneo, el hombre se reanormaliza: construye edificios como las aves construyen sus nidos; crea obras de arte como las arañas tejen sus redes; ejecuta conciertos musicales como las ranas y las cigarras; juega como los cachorros y se aparea como los animales adultos. Confiesa “que los animales post-históricos de la especie *homo sapiens* (que vivirán en la abundancia o en plena seguridad) estarán contentos” pero no “felices”. A fin de cuentas, Kojève se presenta como un irónico epimeteo de la sociedad post-histórica, identificada a efectos prácticos con el *American way of life*.⁵⁵ En una carta a Strauss, Kojève indica que en el fin de la historia ya no hay seres humanos, sino autómatas que desarrollan actividades sin propósito. El tirano no resulta más que un engranaje de la maquinaria y los filósofos han alcanzado la sabiduría, por lo que ya no son hombres sino dioses.⁵⁶

En lo que resulta una caracterización del pensamiento de Kojève, Strauss indica que el hombre moderno, insatisfecho con las utopías de los antiguos y preocupado por la efectividad de las ideas, ha buscado el modo de garantizar la realización del mejor orden social. En vistas de la efectuación de sus ideales, ha rebajado sus expectativas, sustituyendo la virtud moral de los antiguos por el deseo de reconocimiento; y reemplazando la felicidad que deriva de la vida humana excelente por la satisfacción que reporta el reconocimiento universal. El pensamiento moderno apuesta a la realización política de este ideal degradado; pero este ideal no puede realizarse sin que medie una transformación integral de la naturaleza humana –transformación que equivale a la extirpación de toda aspiración humana que intente ir más allá del mero reconocimiento. En un giro de

55 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, 433-437, n. 2. Ver también Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2003, 98-107. En su caracterización del hombre post-histórico, Kojève dedica especial atención al Japón, indicando en expresiones como el teatro No, la ceremonia del té y el arte de las *bouquets* de flores posibilidades de una rehumanización *snob*. Un tratamiento singularmente interesante de este punto es provisto por Virno, Paolo. *El recuerdo del presente*. Buenos Aires: Paidós, 2003, 11-64.

56 Carta de Kojève a Strauss del 19/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, 255-6).

clara cifra nietzscheana, Strauss da a ver que, mientras la naturaleza humana resista a la degradación y homogeneización moral implicada en el ideal moderno, el mejor orden social seguirá siendo impracticable. Compendia Strauss:

La solución clásica es utópica en el sentido de que su realización es improbable. La solución moderna es utópica en el sentido de que su realización es imposible. La solución clásica aporta un criterio estable con el que juzgar cualquier orden real. La solución moderna termina destruyendo la idea misma de un criterio que sea independiente de las soluciones reales.⁵⁷

En definitiva, este es para Strauss el aporte de la ciencia política clásica a la comprensión de las tiranías modernas. A efectos de mantener sus pretensiones de ciencia, la ciencia política moderna debe recuperar la capacidad de establecer distinciones morales que permitan juzgar las situaciones históricas. Esto implica aspirar a un conocimiento de lo bueno y lo mejor que esté por encima o más allá de la historia. Strauss aboga así por el retorno a las utopías desigualitarias de los antiguos para contrarrestar las utopías deshumanizantes de los modernos.

⁵⁷ Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 259.

Bibliografía

- Colmo, Christopher. “Teoría y práctica. El *Platón* de Al-Farabi reexaminado.” *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 129-158.
- Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, I.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 1 (septiembre, 1968): 58-84.
- Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, II.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 2 (diciembre, 1968): 281-328.
- Gourevitch, Victor y Roth, Michel “Introduction.” *On Tyranny*. Eds. Victor Gourevitch y Michel Roth. Chicago: University Press, 1991, ix-xxii.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Jaeger, Wegner. *Paideia*. México: FCE, 2009.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1947.
- Kojève, Alexandre. “Tiranía y sabiduría.” *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro, 2005, 171-217.
- Macaulay, Thomas. *The History of England*. Filadelfia: Butler & Co., 1856.
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Patard, Emmanuel. “‘Restatement,’ by Leo Strauss (Critical Edition)” *Interpretation*, Vol. 36, N° 1 (otoño 2008): 3-27.
- Pippin, Robert. “Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate.” *History and Theory*, Vol. 32, N° 2 (mayo, 1993): 138-161.

- Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2003.
- Rosen, Stanley. “Leo Strauss y la querrela entre los antiguos y los modernos.” *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 297-314.
- Roth, Michel. “Natural Right and the End of History.” *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año 96, N° 3 (julio-septiembre, 1991): 407-422.
- Smith, Steven. *Reading Leo Strauss: Philosophy, Politics, Judaism*. Chicago: University Press, 2006.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University Press, 1953.
- Strauss, Leo. *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro, 2005.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Strauss, Leo. “El nihilismo alemán” *Nihilismo y política*. Comps. Carlo Galli, Roberto Esposito, Vincenzo Vitiello. Buenos Aires: Manantial, 2008, 125-152.
- Strauss, Leo. “Las tres olas de la modernidad.” *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 51-66.
- Schmitt, Carl. “El concepto de lo político.” *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Comp. Héctor Orestes Aguilar México: FCE, 2001, 171-223.
- Vegetti, Matteo. “Estado total, imperialismo, imperio. Sobre el pensamiento político de Alexandre Kojève.” *Deus Mortalis*, N° 7 (2008): 35-69.
- Virno, Paolo. *El recuerdo del presente*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

