

Leo Strauss y la función política de los saberes en la modernidad

Leo Strauss and the Political Role of Knowledge in Modernity

Dolores Amat

Universidad Nacional de San Martín,
Instituto de Altos Estudios Sociales. CONICET.
Correo electrónico: doloresamat@gmail.com.

Resumen:

La pregunta acerca de la función política de los saberes es central en los debates contemporáneos de teoría política. Puestas en duda en nuestro tiempo las fuentes de autoridad y certeza, el conocimiento se vuelve problemático y resurge entonces un interrogante presente desde el origen de la tradición occidental: ¿Qué relación puede establecerse entre filosofía, ciencia o academia y el debate público o la práctica política? Este trabajo analiza el modo en que Leo Strauss entiende que se desarrolla este problema en la modernidad y busca demostrar que la obra del autor señala en nuestro tiempo un movimiento pendular, que oscila entre omnipotencia y la impotencia, entre la confianza desmedida en la posibilidad de servir a las comunidades políticas con los saberes producidos por la nueva ciencia, y un relativismo que considera imposible que ninguna reflexión, teoría o descubrimiento sea capaz de generar algún bien para los seres humanos.

Palabras clave: Leo Strauss, saberes, política, modernidad.

Abstract:

The issue of the political role of knowledge is a fundamental issue in contemporary debates on political theory. All sources of authority and certainty called into question in our Time, knowledge becomes problematic and a traditional question re-emerges: What are the possible links between philosophy, science or academia, and public debate or politics in general? This paper analyzes Leo Strauss' understanding of the development of this question in Modernity and seeks to demonstrate that the author's work points out a pendular movement, an oscillation between omnipotence and impotence, between excessive confidence on the usefulness of science for political communities, and relativism, or the affirmation of the absolute incapacity of reason to produce any good for humanity.

Keywords: Leo Strauss, Knowledge, Politics, Modernity.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 8, N° 14
(Mayo a Noviembre de 2018): 69-91.

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 01/04/2018
Fecha de Aceptación: 01/05/2018
ISSN: 2250-4982

Introducción

La pregunta por la función política de los saberes y de la verdad ha sido un asunto de estudio y de debate al menos desde que la actividad de Sócrates generó inquietud y controversias en la democracia ateniense. Pero la cuestión pocas veces estuvo tan en el centro de las discusiones públicas y académicas como en la actualidad, lo que se hace evidente por el auge del neologismo “posverdad”. Algunos fenómenos recientes, como la diseminación de argumentos falaces durante la campaña del Brexit en Gran Bretaña, el recurso de la administración Trump en Estado Unidos a los *alternative facts* y sus repetidos cuestionamientos a ciertas evidencias científicas e históricas, han llevado a algunos analistas a postular que vivimos en una era en la que los “hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y a las creencias personales”¹. También en Argentina la relación entre verdad y política se ha vuelto un tema importante del debate público, que ha abordado con insistencia cuestiones como la autenticidad de las estadísticas oficiales, las deformaciones de la realidad producidas por el marketing y las mentiras de campaña. Pero aunque todos estos fenómenos atañen a la relación entre la verdad y la política, puede señalarse al interior de esta cuestión dos problemas diferentes, aunque íntimamente ligados: el problema de los vínculos entre veracidad (como lo opuesto a la mentira o a la tergiversación) y las cuestiones públicas, y el problema de la relación entre saberes (como lo que se contrapone a la ignorancia) y los asuntos humanos². De acuerdo con Leo Strauss, el segundo de los problemas mencionados (del que depende, en ciertos aspectos, el primero) se encuentra en el corazón de la filosofía política desde sus orígenes y entraña una

¹José Nun, *La posverdad marca el fin de una época*, en La Nación online, 28 de febrero de 2017: <http://www.lanacion.com.ar/1988503-la-posverdad-marca-el-fin-de-una-epoca>

²Se trata de fenómenos entrelazados entre otras cosas porque para poder establecer lo que es verdadero es necesario contar con algún método de conocimiento aceptado y capaz de separar lo cierto de lo equivocado o falaz.

pregunta que se mantiene vigente hasta nuestros días: ¿qué relación puede establecerse entre filosofía, ciencia o academia y el debate público o la práctica política?

Según la lectura de Strauss de la tradición, la condena a muerte de Sócrates lleva a los filósofos a tomar consciencia del rol político de su actividad y de los riesgos que supone, y los conduce así a fundar la filosofía política. La filosofía como búsqueda de la sabiduría cuestiona todas las certezas, analiza sin concesiones la solidez de los métodos utilizados por la humanidad para acceder al conocimiento de las cosas, y puede poner así en peligro las verdades compartidas (sean tradicionales, religiosas o racionales) que aseguran la estabilidad del régimen político. En este camino, los investigadores pueden irritar a los ciudadanos y llevarlos a actuar en contra de la filosofía, como sucedió cuando la *polis* condenó a Sócrates. Así, sugiere Strauss, la conciencia de éstas amenazas conduce a la fundación de la filosofía política, descrita por el autor como una práctica prudente que consiste tanto en estudiar seriamente los asuntos humanos como en defender la búsqueda del conocimiento ante los peligros de la política³. La prudencia de esta práctica no sólo buscaba evitar perturbar a la ciudad con las preguntas de los investigadores, también implicaba el reconocimiento de los límites de la razón y de los saberes humanos para modificar las condiciones de la vida de los hombres⁴. Strauss sostiene que la práctica de la filosofía política así entendida se mantiene a lo largo de varios siglos, hasta que es interrumpida por los pensadores modernos, que buscan fundar una nueva manera de producir saberes y de distribuir el conocimiento en la sociedad: “El tipo de filosofía política que se originó en Sócrates es llamado

³Ver, por ejemplo, Leo Strauss, “The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, vol. 23, n. 2, invierno de 1996, p. 127-207; Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, pp. 3-8. Pero esto es dicho de modo explícito y sugerido de modos más sutiles por Strauss en diferentes textos, incluso en obras no dedicadas específicamente al pensamiento clásico.

⁴Leo Strauss, “El problema de Sócrates: cinco conferencias”, Thomas L. Pangle (comp.), *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Buenos Aires- Madrid, Amorrortu editores, 2007, pp. 243-244.

filosofía política clásica. Esta filosofía política clásica fue la filosofía política predominante hasta que surgió la filosofía política moderna en los siglos XVI y XVII. La filosofía política moderna surgió por la consciente ruptura con los principios establecidos por Sócrates”⁵ La crisis política, moral e intelectual de los siglos XIX y XX sacude sin embargo a las sociedades de nuestro tiempo y da cuenta, de acuerdo con Strauss, de la insuficiencia de las respuestas modernas a las preguntas antiguas. De acuerdo con el autor, la modernidad es erigida sobre la creencia en el poder de la razón para brindar los elementos fundamentales para la felicidad humana; y, a partir de esa confianza, busca establecer relaciones directas y armoniosas entre investigación y política. Pero el curso de los acontecimientos y el propio desarrollo intelectual de nuestro tiempo se encuentran con la imposibilidad de realizar esa promesa y el impetuoso movimiento que había dado origen a nuestra era se ve sin rumbo⁶. Así, Strauss

⁵Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), “Introducción”, *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 13.

⁶Strauss presenta éstas ideas de diversas maneras y en más de un artículo, pero la siguiente frase resume algunas de ellas de modo claro: “Puede decirse que la crisis contemporánea de la civilización occidental es idéntica a la crisis culminante de la idea de progreso, en el sentido pleno y enfático del término. Repito, esa idea consiste en los siguientes elementos: el desarrollo del pensamiento humano en su conjunto es un desarrollo progresivo; con seguridad, la aparición del pensamiento moderno en el siglo XVII marca un ilimitado progreso más allá de todo pensamiento anterior. Hay un paralelismo fundamental y necesario entre el progreso intelectual y el progreso social. No se puede asignar límites a ellos. El progreso intelectual y social indefinido es realmente posible. Una vez que la humanidad haya alcanzado determinada etapa de desarrollo, habrá un piso firme por debajo del cual el hombre ya no podrá caer. Estos aspectos son hoy cuestionables, creo, para todos nosotros. Para mencionar solo un punto, tal vez el más consistente, la idea de progreso estaba unida a la noción de conquista de la naturaleza, del hombre convertido en amo y señor de la naturaleza con el propósito de aliviar la condición humana. El vehículo para alcanzar esa meta era la nueva ciencia. Todos sabemos de los enormes éxitos de la nueva ciencia, así como de la tecnología que se basa en ella, y todos podemos ser testigos del enorme incremento del poder del hombre. El hombre moderno es un gigante en comparación con el hombre anterior, aunque también debemos señalar que no hay un aumento correspondiente de la sabiduría y de la bondad. El hombre moderno es un gigante, pero no sabemos si es mejor o peor que el hombre anterior. Más aún: este desarrollo de la ciencia moderna culminó en la idea de que el hombre no es capaz de distinguir de manera responsable entre el bien y el mal —el famoso juicio de valor—. Nada puede decirse con responsabilidad acerca del uso correcto de ese inmenso poder, El hombre moderno es un gigante ciego. La duda con respecto al progreso condujo a una crisis de la civilización occidental en su conjunto, porque en el curso del siglo XIX la vieja distinción entre bueno y malo, o entre el bien y el mal, había sido reemplazada gradualmente por la distinción entre progresista y reaccionario. Ninguna distinción simple, inflexible y eterna entre bueno y malo podía dar seguridad a quienes habían aprendido a orientarse únicamente mediante la distinción entre

observa que, si nuestro tiempo empieza con expectativas desmesuradas respecto de las capacidades de comprensión de los hombres y con una confianza excesiva en la posibilidad de modificar a la humanidad a partir del conocimiento, entra en crisis cuando sus pretensiones se ven defraudadas. Como intentaremos demostrar en las páginas que siguen, el autor señala entonces un movimiento pendular en el pensamiento moderno, que oscila entre omnipotencia y la impotencia, entre la confianza desmedida en la posibilidad de servir a las comunidades políticas con los saberes producidos por la nueva ciencia y un relativismo que considera imposible toda reflexión, teoría o descubrimiento que sea capaz de generar algún bien.

Pero ese movimiento no sólo marca el inicio y el ocaso del impulso de nuestra era, sino que será replicado de modo vacilante a partir de la crisis mayor que se expresa en el siglo pasado con la mayor claridad. A partir de la puesta en cuestión por parte de la propia filosofía de las posibilidades del pensamiento de brindar los parámetros fundamentales para la vida humana -y luego de las catástrofes políticas provocadas por movimientos inspirados en ideas filosóficas y potenciados por la más alta tecnología facilitada por la ciencia- aparece el desconcierto generalizado. Esta confusión da lugar a dos respuestas extremas e igualmente inadecuadas: por un lado, la afirmación dogmática de nuevos o viejos saberes -sean éstos científicos, filosóficos o religiosos- y, por otro lado, la afirmación nihilista de la imposibilidad de acceder a cualquier tipo de conocimiento o práctica razonable que pueda ser confiable y provechosa para la vida de las personas. En este sentido, Strauss observa que las sociedades contemporáneas se debaten entre los dos movimientos fundamentales que caracterizaron a la modernidad (en sus orígenes y en su caída) y no son capaces de encontrar una salida. Así, sugiere el autor, nuestro tiempo se debate entre el fanatismo y el pesimismo más obtuso, entre el dogmatismo de diferentes tipos y

progresista y reaccionario, tan pronto como esa gente empezó a abrigar dudas sobre el progreso." Leo Strauss, "Progreso o retorno", Thomas L. Pangle (comp.), *El renacimiento del racionalismo político clásico*, op. cit., pp. 330-331.

el relativismo corrosivo, entre los intentos desesperados de cubrir el vacío que dejaron las referencias clásicas y la desazón.

Es en este contexto que adquiere sentido el giro de Strauss hacia la tradición que la era moderna rechaza. El autor se apoya en la filosofía antigua para señalar los puntos ciegos del pensamiento moderno, para mostrar el camino defectuoso que condujo a la crisis contemporánea y así proponer, en lugar de una radicalización de los principios de nuestra era (como hicieron algunos de los filósofos más importantes de los últimos siglos), una vuelta a las prácticas clásicas.

Para llevar adelante el objetivo de mostrar el movimiento pendular que dibuja la modernidad a ojos de Strauss, vamos a presentar de manera somera la historia de la filosofía moderna que Strauss relata en diversos textos y resume de modo esclarecedor en su artículo "Las tres olas de modernidad"⁷. En particular, destacaremos los siguientes puntos señalados por Strauss: 1) la aserción dogmática o no cuestionada de ciertas ideas generales sobre el mundo y la naturaleza humana; 2) la sobrevaloración de las posibilidades de los saberes en los asuntos humanos (que implica el abandono de la afirmación de la superioridad de la vida contemplativa y su reemplazo por ideales prácticos) y 3) el olvido del rol de la filosofía en la comunidad en la que se desarrolla, o la renuncia por parte de los filósofos a su responsabilidad política.

El comienzo del péndulo de la modernidad

De acuerdo con Strauss, el primero en cuestionar de manera radical los principios del racionalismo tradicional fue Maquiavelo⁸, cuyas ideas sobre la naturaleza y

⁷Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity" en Hilaild Gildin (comp.) *An Introduction to Political Philosophy, Ten Essays by Leo Strauss*; Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 81-98 [Trad. Leo Strauss, "Las tres olas de la modernidad", en Claudia Hilb (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011].

⁸Para un tratamiento extenso de la obra de Maquiavelo por parte de Strauss, ver Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1995. Los otros textos de Strauss

sobre los asuntos humanos marcaron el camino a los pensadores posteriores. Maquiavelo rechaza la idea de una naturaleza buena y ordenada, en la que el ser humano está llamado a ocupar un lugar determinado y privilegiado. Descarta los intentos clásicos de adecuar la vida humana a los estándares de la naturaleza y propone en cambio adaptar el pensamiento político a la vida efectiva de los hombres⁹. Maquiavelo se preocupa así por la realidad práctica, busca entender cómo los hombres viven y no cómo deben vivir¹⁰. Es en este sentido que el florentino dice querer dejar atrás el idealismo de la filosofía tradicional para desarrollar una filosofía realista. Pero Strauss señala aquí lo que a sus ojos es una de las primeras trampas de la modernidad: no es posible pensar la vida humana sin una concepción general de la naturaleza y sin alguna idea de lo que es bueno para los hombres; y lo que hace Maquiavelo no es entonces presentar una mirada despojada de toda valoración, sino reemplazar ciertas premisas por otras.

Una de las premisas de la perspectiva maquiaveliana es que los hombres pueden llegar a gobernar sus circunstancias para conducir sus destinos. Si los antiguos encontraban que la realización del mejor régimen político no dependía sólo de la maestría humana sino también de condiciones fortuitas (como la

dedicados especialmente a Maquiavelo son los siguientes: "Niccolo Machiavelli", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *History of Political Philosophy*, op. cit., 1987 (incluido posteriormente en Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 210-228); Leo Strauss, "Walker's Machiavelli", *Review of Metaphysics*, vol. vi, 1953, pp. 437-446; Leo Strauss, "Machiavelli and Classical Literature", *Review of National Literatures*, vol. 1, primavera de 1970, pp. 7-25.

⁹Luciano Noretto resume esta nueva manera de concebir la naturaleza (y de concebir también la cultura o lo que los seres humanos están llamados a hacer en el contexto de esa *physis*) que observa Strauss en la modernidad con las siguientes palabras: "Strauss distingue (...) dos modos de comprender a la naturaleza y, por ende, dos concepciones correlativas de la cultura. Según el 'significado originario', la naturaleza consiste en un orden a imitar: la naturaleza es el estándar. En cambio, el significado 'específicamente moderno' de naturaleza es el de un desorden que debe ser remediado o superado. Del primer significado de naturaleza surge una concepción de cultura como desarrollo de las disposiciones naturales, cuidado esmerado y fiel, solicitud y obediencia a las indicaciones que la naturaleza brinda. El segundo significado de naturaleza apunta a una noción de cultura entendida como lucha dura y astuta contra la naturaleza, disciplinamiento del caos natural, transformación y conquista de la naturaleza." Luciano Noretto, "La afirmación de lo político. Carl Schmitt, Leo Strauss y la cuestión del fundamento" *Papeles de Trabajo*, Año 7, N° 12, 2o semestre de 2013, pp. 173.

¹⁰Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", op. cit., pp. 84 [Trad.: p.54].

calidad del territorio o el carácter general del pueblo), Maquiavelo asegura que un hombre sobresaliente es capaz de superar las mayores dificultades. Un buen príncipe puede transformar incluso la materia humana con la que trabaja. Así, la visión maquiaveliana supone una naturaleza casi enteramente maleable por el poder humano, mientras los antiguos proponían una *physis* más pertinaz. Y si Strauss sugiere que la mirada moderna propone un nuevo tipo de idealismo, no es sólo porque esta perspectiva supone una idea o concepción del todo, sino también porque a pesar de decirse realista o resignada, espera finalmente mucho más de los seres humanos de lo que los antiguos pretendían: espera poder transformar radicalmente las condiciones de la vida en la Tierra.

Maquiavelo inicia así un giro en la comprensión de la política y de los saberes en general que será completado por sus sucesores. Si los problemas humanos pueden ser superados con maestría práctica, los asuntos políticos se convierten en desafíos técnicos y el conocimiento puede desarrollar herramientas útiles en este sentido. La filosofía va abandonando su carácter fundamentalmente contemplativo para hacerse práctica. Esta transformación es concordante con la revolución que se da también en la ciencia natural. La ciencia moderna nace con el rechazo de la teología medieval y la teleología clásica, deja de tomar en serio la posibilidad de la existencia de un orden de la naturaleza esencialmente benévolo y postula en cambio un mundo habitado por fuerzas indiferentes a la vida humana. Una vez que se pierde la confianza en el carácter bueno del todo, también la idea de un orden con sentido intrínseco empieza a ponerse en duda. Los científicos pueden detectar mecanismos, ciertas recurrencias, pero toda verdad global, todo significado, pasa a considerarse como una invención humana¹¹.

¹¹Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 3-4 De todos modos, esta postulación de una naturaleza benévola no se presenta, de acuerdo con Strauss, sin calificaciones o ambigüedades en el pensamiento clásico. El autor ilustra esta idea al describir el "optimismo" de Aristóteles. Según él, el hecho de que el filósofo clásico proponga pensar al mundo como el mejor mundo posible quiere decir entender que "no tenemos derecho a suponer que los males que abundan en él, y especialmente los males que no tienen su origen en la insensatez humana, podrían haber

En este contexto, en el que la naturaleza no parece definir los parámetros fundamentales de la vida humana, la superioridad de la vida contemplativa, afirmada por los filósofos clásicos, se vuelve dudosa. El valor de la contemplación del orden de la naturaleza va dejando paso a la valoración de la creatividad humana. La poesía, en su sentido original de *poiesis*, de creación o producción, va ganando terreno en detrimento de la filosofía.

Esto nos conduce a Hobbes¹², quien, de acuerdo con Strauss, completa la transformación iniciada por Maquiavelo. En primer lugar, si Maquiavelo había buscado cortar la relación de la política con toda ley natural o trascendente, Hobbes vuelve en cambio a apelar explícitamente a la naturaleza para pensar la política. Pero la naturaleza en la que se basa el inglés está ya marcada por la revolución moderna¹³. A diferencia de los clásicos, que entendían las leyes de la naturaleza a la luz de una jerarquía de los fines del hombre, Hobbes interpreta la

estado ausentes sin haber producido males aún mayores; el hombre no tiene derecho a reclamar y rebelarse. De este modo no se niega, sino que se afirma, que la naturaleza del hombre está esclavizada en muchos sentidos, de modo tal que sólo unos pocos, y estos incluso no siempre, pueden alcanzar la felicidad o la máxima libertad de la cual el hombre es capaz por naturaleza". (*Ibid*, p. 41). En este sentido, lo que diferenciaría radicalmente al pensamiento clásico del moderno sería la creencia en la posibilidad de liberar al hombre de sus cadenas por medio del conocimiento y el esfuerzo sostenido. (*Ibid*, p. 42).

¹²Los análisis de Strauss de la obra de Hobbes están expresados en varios textos. Ver en particular Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, Oxford, Clarendon Press, 1936; el apartado dedicado a Hobbes en *Natural Right and History* (Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 166-202); Leo Strauss "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy", en Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 170-196; y Leo Strauss "Quelques remarques sur la Science Politique de Hobbes", *Recherches Philosophiques* 2, 1933, pp. 609-622.

¹³Al abordar este tema, Claudia Hilb cita en su libro *Leo Strauss: el arte de leer* (Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 114) el siguiente pasaje de la página 177 de *Natural Right and History*: "...fue Maquiavelo, ese gran Colón, quien había descubierto el continente sobre el cual Hobbes pudo erigir su estructura". Y luego sigue: "Sobre el continente descubierto por Maquiavelo, sostiene Strauss, sobre el abismo abierto por su ruptura con la filosofía clásica y la teología, Hobbes se propone fundar una nueva filosofía política". De acuerdo con la interpretación de Hilb, la lectura straussiana de Hobbes se propone mostrar la debilidad de las premisas de esta obra que se encuentra en la base de la filosofía política moderna, para dar a ver la importancia de reabrir lo que Strauss llama la "querrela entre antiguos y modernos": "su propósito (es) poner al descubierto las aporías, las contradicciones, en una palabra, la endebles de las premisas sobre las que se sostiene la 'actitud moral originaria' de Hobbes, a fin de permitir una reapertura, que no puede sino ser ventajosa para el pensamiento clásico, de la disputa entre Antiguos y Modernos" (p. 117).

naturaleza a partir de la pasión considerada antiguamente más baja: el impulso de conservación. El derecho a la propia conservación pasa a ocupar así el lugar de las antiguas leyes y las exigencias que contenían la vida de las personas. En este sentido, la búsqueda del conocimiento deja de ser valiosa en sí misma (la más alta actividad humana) para pasar a ser fundamentalmente un medio para la mejor conservación de los hombres. El desarrollo de las teorías económicas y las reflexiones tendientes a incrementar el bienestar cotidiano son interpretadas por Strauss en este sentido. En este contexto, la tarea de investigadores y filósofos se reduce a la producción de saberes útiles, que prometen mejorar las condiciones de la vida humana.

En segundo lugar, y en línea con este desarrollo, Hobbes reemplaza el concepto de beatitud postulada por los pensadores de la antigüedad como el modelo de máxima felicidad humana, por un progreso sin fin de deseo en deseo. Así, el autor sustituye la definición del mejor estado del ser humano como una posición estable y serena que supone el conocimiento o su búsqueda, por un movimiento incesante que utiliza el conocimiento para avanzar hacia sus fines circunstanciales¹⁴. El conocimiento ya no es en sí mismo el camino de la felicidad, sino un medio, un poder para una felicidad que se obtiene satisfaciendo deseos variables. Los saberes políticos son, desde esta perspectiva, instrumentos para acceder al régimen capaz de dar lugar a esa persecución sin fin de afanes y apetitos.

¹⁴"Hobbes rejects the conception of *beatitudo* propounded by the ethical thinkers of antiquity, and replaces it by the prospect of endless progress from desire to desire, from power to ever greater power, and establishes, by reason of this conception of happiness, positive science as foundation of technology." Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 210. Ver también Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, op. cit., p. 16 y ss. [Trad.: Leo Strauss, *La Filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 39 y ss.] Allí plantea Strauss que para Hobbes la felicidad es el bien *máximo*, pero no hay en su pensamiento lugar para el "bien *supremo*, en el sentido de un bien en cuyo disfrute el espíritu pudiera hallar reposo." La muerte violenta a manos de otros, en cambio, no es sólo el *máximo* mal sino también el mal *supremo*. En este sentido, "la muerte-en tanto es el *summum malum*, mientras no hay *summum bonum*- es la única norma absoluta en referencia a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente" (p. 16 [Trad.: p. 39]).

La segunda ola de la modernidad

Pero la modernidad no nace solamente con ciertas ideas sobre la naturaleza y la vida humana, también surge con un impulso revolucionario que se justifica en sus premisas (si, como proponía Maquiavelo, no podemos o no debemos basarnos en la naturaleza o los dioses para establecer los principios de la política, toda comprensión puede ser contestada; y, si la materia humana puede ser moldeada, todo o casi todo parece posible)¹⁵. Este impulso revolucionario se actualiza a lo largo de la modernidad con sus grandes pensadores y Rousseau ocupa en este sentido un lugar privilegiado: su obra es para Strauss tan transformadora como los textos de Maquiavelo. Rousseau inicia una nueva etapa, comienza lo que Strauss llama la segunda ola de la modernidad¹⁶.

Rousseau recurre a ciertas nociones clásicas para tomar distancia de los pensadores de su tiempo, pero el gesto no lo conduce hacia atrás sino hacia una radicalización del despliegue moderno¹⁷. El autor busca rehabilitar la virtud antigua frente a las consideraciones utilitarias de sus contemporáneos, pero para hacerlo no parte de las ideas clásicas del *cosmos* sino que toma por buenas

¹⁵Stanley Rosen sintetiza este punto en "Leo Strauss and the problem of the modern" (Stanley Rosen, "Leo Strauss and the problem of the modern", en Steven B. Smith (comp.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009, p. 130), donde afirma que el problema de la modernidad de acuerdo a cómo lo interpreta Strauss surge del avance combinado de dos fuerzas: la revolución joven de Maquiavelo y la búsqueda infeliz de la felicidad que tiene su fuente en Hobbes y que es más claramente expresada por Locke. En este sentido, el concepto de poder de Hobbes prepara el terreno para el empirismo de Locke y también para el nihilismo creativo de Nietzsche. La modernidad, dice Rosen, prepara el camino para la postmodernidad y Strauss encuentra la noción nietzscheana de auto-producción ya en autores como Hobbes. Además, sugiere el autor, la idea de Hobbes según la cual la posibilidad de la muerte da sentido a la vida humana recuerda a Heidegger.

¹⁶Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", *op. cit.*, p. 89 [Trad.: p. 58]. Para un análisis más profundo de Strauss del pensamiento de Rousseau, ver Leo Strauss, "On the Intention of Rousseau", *Social Research*, 14:1/4, 1947, pp. 455-487 y el apartado dedicado a Rousseau en *Natural Right and History* (*op. cit.*, pp. 252-294).

¹⁷*Ibid.* p. 89; Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 252; Leo Strauss, "What is Political Philosophy?", en Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 50.

algunas de las ideas fundamentales de la modernidad. En efecto, Rousseau acepta la noción general de estado de naturaleza de Hobbes, pero busca precisarla. Considera que sus predecesores no han llegado hasta el verdadero estado original de los seres humanos y se propone ir hasta la raíz, hasta el estado en el que el hombre se encuentra despojado de todo lo que luego ha adquirido por sus propios medios¹⁸. De acuerdo con Rousseau, el hombre natural es subhumano, carente de las características propias de lo que hoy llamamos humanidad. Se trata de un ser mayormente solitario y libre, como los animales en su hábitat natural, que va desplegando capacidades nuevas a medida que sus necesidades y las circunstancias lo propician. En este sentido, la característica saliente del ser humano es su perfectibilidad y maleabilidad -la posibilidad de desarrollar nuevas facetas o talentos- y no la racionalidad, que constituye solo una parte de ese despliegue. La socialización, por su parte, aparece cuando la preservación del hombre requiere de la asociación con sus semejantes.

Desde este punto de vista, la naturaleza ofrece una guía muy limitada para las preguntas éticas y políticas del ser humano: buscando las verdaderas fuentes de la virtud antigua, de la virtud natural, Rousseau se encuentra con pocos parámetros confiables. A partir de sus reflexiones, todo lo que sabemos del estado natural es que el hombre es originalmente libre y perfectible. Buscando ser fiel a esos dos únicos rasgos universales que logra identificar, Rousseau se pregunta cómo conservar la libertad original en el sistema político. La noción de *voluntad general* responde a esta pregunta: dado que en su elaboración participan todos los ciudadanos por igual, nadie ve empequeñecida su libertad al obedecerla.

Pero la *voluntad general* no es simplemente la suma de las voluntades individuales: para que el sistema sea verdaderamente justo, debe estar depurado de todo particularismo que pudiera introducir desigualdades y pequeñas o grandes opresiones. La *voluntad general* debe limpiarse de pasiones y deseos

¹⁸Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", op. cit., p. 89 [Trad.: p. 58].

personales que pudieran dañar la libertad original de alguno de los miembros. Debe ser general, racional. La *voluntad general* está formada por lo que hay de universal en todas las voluntades. El criterio para determinar la bondad de la *voluntad* es entonces formal, no sustantivo. Alcanza con que sus dictados sean generales, racionales, para que sean justos.

Sin otro criterio que la sacralidad de la libertad original, la *voluntad general* se convierte de esta manera en la fuente de todo poder legítimo, la voluntad inmanente a la sociedad toma el lugar de la ley natural o moral trascendente¹⁹. Así, toda regla ética y todo principio político son entendidos como construcciones humanas, como productos de la razón humana. "La razón reemplaza a la naturaleza"²⁰: no existen dioses o realidades exteriores a los hombres a los que apelar frente al poder de la comunidad bien constituida. La modernidad parece estar acercándose así al pico de su despliegue, que había comenzado con la aserción (dogmática, de acuerdo con Strauss) de la posibilidad de la razón de moldear el mundo humano.

De acuerdo con Strauss, son los sucesores de Rousseau, Kant y Hegel especialmente, los que llevan sus doctrinas hasta las últimas consecuencias. Los autores alemanes ponen verdaderamente en relación las ideas sobre la *voluntad general* con el concepto roussonianiano de historia y terminan así de mimetizar el ser con el deber ser: mientras Rousseau considera que esta reunión de lo que *es* con lo que *debería ser* puede darse si (y solo si) los hombres llegan a construir una sociedad bien organizada, Kant y Hegel observan que la realización de esa comunidad llegará con el progreso del desarrollo histórico. La filosofía de la historia de Hegel lleva esta lógica a su máxima expresión: la historia es un proceso complejo pero racional, que conduce a los seres humanos por un avance dialéctico hacia el cenit, hacia al Estado racional y final. Desde esta perspectiva, la historia lo abarca todo, incluso a la filosofía, que siempre es hija de su tiempo.

¹⁹ *Ibid.*, p. 90 [Trad.: p.59].

²⁰ *Ibid.*, p. 92 [Trad.: p.61].

El sentido ya no pertenece a la naturaleza o al arbitrio humano: le pertenece a la historia. Y ese sentido puede ser comprendido cabalmente por los seres humanos sólo desde la cima, mirando hacia atrás, hacia abajo. Se trata del momento absoluto, de la cumbre de la historia, que le permite a Hegel vislumbrar la totalidad. La razón y el saber confluyen finalmente con la realidad humana por entero y ya no hay exterioridad entre uno de los términos y el otro.

Pero como decíamos hace un momento, Rousseau no acepta todas las ideas básicas de la modernidad, sino que se apoya también en algunas intuiciones clásicas, como la postulación de una naturaleza benévola. Esta bondad es experimentada en la contemplación solitaria o el sentimiento agradable de existencia. Es esta experiencia fundamental la que da sentido al impulso de preservación (es porque la vida es buena que deseamos conservarla) y la que justifica en última instancia la búsqueda de la mejor asociación política. De esta manera, Rousseau recupera la figura de la felicidad serena, que es alcanzada por unos pocos capaces de superar a la sociedad, capaces de elevarse por encima de la historia, para volver a la naturaleza. En este sentido, si la mejor sociedad civil es un intento de imitar las condiciones naturales, solo el individuo solitario puede volver a esa libertad aislada y originaria de modo directo²¹. De todas maneras, de acuerdo con la lectura de Strauss, aquellos capaces de acceder a este sentimiento ya no son los filósofos, sino los artistas. Rousseau no parece poner verdaderamente en entredicho el avance de la poesía sobre la filosofía que se da en la modernidad²².

Pero, si Hegel ha sabido llevar las ideas de Rousseau sobre la historia hasta sus últimas consecuencias, Strauss señala también que ha dejado de lado la posibilidad de la vuelta a la naturaleza. Hegel se queda con uno de los dos polos

²¹Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 292.

²² "The type of man foreshadowed by Rousseau, which justifies civil society by transcending it, is no longer the philosopher but what later came to be called the 'artist'. His claim to privileged treatment is based on his sensitivity rather than on his wisdom, on his goodness or compassion rather than on his virtue" (*Ibid.*, p. 293).

de las reflexiones de Rousseau, con aquello que atañe a la moralidad, a la comunidad, a la razón; y olvida el sentimiento natural de la mera existencia que daba fundamento al edificio teórico rousseauiano.

La tercera ola de la modernidad

Este sentimiento de existencia será en cambio retomado por Nietzsche²³, el iniciador de la tercera ola de la modernidad, pero la experiencia básica que da forma a su obra ya no es la percepción cristalina de un todo luminoso, sino un sentimiento oscuro de angustia frente al carácter trágico de la existencia histórica. Nietzsche rechaza la idea hegeliana de la racionalidad intrínseca de la historia y afirma en cambio que todo fundamento, todo principio trascendente (como los dioses, la naturaleza o la razón) surge del intento de escapar del hecho aterrador de la falta de un sentido último. Todos los valores, todos los ideales, todos los principios defendidos por los hombres surgen de la voluntad y la creatividad humanas. No hay contemplación posible de la realidad simple y pura, no se puede aspirar al verdadero conocimiento; sólo hay interpretaciones, ficciones antropocéntricas²⁴.

²³Como señala Steven B. Smith (Steven B. Smith, "Destruktion or recovery? Leo Strauss's critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics* 51, 1997, pp. 345-377 [Trad.: Steven B. Smith, "¿Destruktion o recuperación? La crítica de Leo Strauss a Heidegger", en Claudia Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, op. cit., pp. 351-388], Strauss no publicó trabajos mayores sobre los más prominentes filósofos alemanes. Las excepciones a esta regla son el capítulo sobre Max Weber que forma parte de *Derecho Natural e Historia* y el ensayo sobre *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche (Leo Strauss, "Note on the Plan of Nietzsche's 'Beyond Good and Evil'", *Interpretation*, 3, 1973, pp. 97-113; reimpresso en Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, op. cit., 1983, pp. 174-192). Aparte de ese texto, Nietzsche es mencionado brevemente en varias obras de Strauss. Para un estudio profundo de la figura de Nietzsche en la obra de Strauss, ver Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; ver también el texto Rémi Brague, "Leo Strauss and Maimonides", en Alan Udoff (comp.), *Leo Strauss's Thought: Towards a Critical Engagement*, Boulder, Lynne Rienner, 1991, pp. 104-105.

²⁴Leo Strauss, "Note on the Plan of Nietzsche's 'Beyond Good and Evil'", en Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, op. cit., p. 177.

Nietzsche es para Strauss el pensador más acabado del relativismo: él es quien se enfrenta al problema del modo más directo y quien busca una salida de la manera más consecuente. En un artículo presentado en 1961 y republicado en 1989 por Thomas L. Pangle bajo el título de "Relativismo"²⁵, Strauss bosqueja la solución nietszcheana: si los valores respetados en tiempos anteriores se han revelado engañosos, dado que a diferencia de lo que se creía no emanaban de la naturaleza o los dioses, sino de la creatividad humana, los ideales del futuro serán conscientemente propios. El proyecto de Nietzsche supone así el rechazo de todos los principios anteriores y requiere de una afirmación autónoma que permita la trasvaloración de todos los valores. Se trata de la apertura a un nuevo tiempo, habitado por un superhombre, un ser no sujeto ya a engaños y potencias exteriores, sino amo de su propio destino²⁶. La creación humana es afirmada una vez más sobre la contemplación. Ya no se trata de descubrir verdades para generar conocimientos útiles para las comunidades humanas, sino de crear realidades para construir nuevos hombres desde el barro.

Pero este proyecto se encuentra con las preguntas que debe enfrentar toda afirmación humana que se quiere libre de referentes exteriores estables: ¿cuál es el carácter de las ideas que lo sustentan? ¿Se trata de una propuesta que se limita a expresar la mirada de quien lo pronuncia (o de la época de aquel que lo pronuncia) o, por el contrario, se trata de un enunciado que reclama alguna validez general, transubjetiva y transhistórica? Si la propuesta pretende superar la mera expresión de un punto de vista singular, ¿no se trata de una nueva verdad, de una verdad acerca de la naturaleza de las cosas, de un nuevo engaño²⁷? Nietzsche oscila, comenta Strauss sobre este problema, entre la naturaleza y la historia, entre dar a su concepción de la historia el carácter de pura invención sin

²⁵Leo Strauss, "Relativism", en Thomas L. Pangle (comp.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 13-26 [Thomas L. Pangle (comp.), *El renacimiento del racionalismo político clásico*, op. cit., pp. 63-79].

²⁶Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", *op. cit.*, pp. 96-97 [Trad.: pp. 64-65].

²⁷"... by suggesting that the truth is human creation, he suggests that this truth at any rate is not a human creation". Leo Strauss, "Note on the Plan of Nietzsche's 'Beyond Good and Evil'", *op. cit.*, p. 177.

fundamentos exteriores (y por lo tanto superable en cualquier momento por una creación diferente) o considerarla como un conocimiento cierto de la naturaleza de las cosas²⁸. Es decir que, de acuerdo con la interpretación de Strauss, Nietzsche oscila entre aceptar la historicidad de su verdad y considerarla en cambio como una verdad transhistórica, metafísica²⁹. Nietzsche se debate entre la afirmación de la imposibilidad del conocimiento de algo exterior a la voluntad de los seres humanos (de la filosofía en sentido clásico) y la sugerencia de su posibilidad (si puede llegar a conocerse al menos una verdad estable, la filosofía, ese modo de vida dedicado a la búsqueda de la verdad, es posible e incluso, tal vez, deseable)³⁰.

La solución que presenta Nietzsche para el relativismo y el nihilismo resulta así enormemente problemática. Pero, al igual que en el caso de las tensiones trabajadas por los pensadores anteriores, el problema no es sólo teórico. La comprensión del sentido de la teoría implica inexorablemente una idea de sus vínculos con la práctica; y el interrogante es en este sentido también político. Y esto a pesar de que las enseñanzas de Nietzsche no pretendieron informar directamente las acciones políticas³¹. Los persuasivos ataques del

²⁸ "Precisely, if all views of the world are interpretations, i.e., acts of the will to power, the doctrine of the will to power is at the same time an interpretation and the most fundamental fact, for, in contradistinction to all other interpretations, it is the necessary and sufficient condition of the possibility of any 'categories'". *Ibid.*, p. 178.

²⁹ Leo Strauss, "Relativism", *op.cit.*, p. 24-26 [Trad. pp. 77-79]. En "Strauss, disciple de Nietzsche? A propos d'une hypothèse récente sur le sens 'caché' de l'œuvre de Leo Strauss" (*Les Études philosophiques* N°1, pp. 105-132, 2000), un interesante texto acerca de ciertas afinidades con el pensamiento Nietzsche que algunos intérpretes importantes le atribuyen a la obra de Strauss, Daniel Tanguay observa que esta vacilación puede encontrarse en el propio Strauss, que no llega a una conclusión acerca de la naturaleza profunda de las doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno. Esta duda impediría, de acuerdo con el comentarista, establecer lazos demasiado estrechos y directos entre las dos obras. [Trad.: Daniel Tanguay, "Strauss, ¿discípulo de Nietzsche? A propósito de una hipótesis reciente sobre el sentido «oculto» de la obra de Leo Strauss", en Claudia Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, *op. cit.*, pp. 338-339]

³⁰ Sobre esta cuestión, la siguiente frase de Strauss resulta esclarecedora: "The historicist contention can be reduced to the assertion that natural right is impossible because philosophy in the full sense of the term is impossible. Philosophy is possible only if there is an absolute horizon or natural horizon in contradistinction to the historically changing horizons or the caves". Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 35.

³¹ "En cierto sentido, todo uso político de Nietzsche es una perversión de su enseñanza". Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", *op. cit.*, p. 97 [Trad. p. 65].

filósofo a los fundamentos de todos los valores y su presentación de la posibilidad del hombre de sostenerse sobre su propia afirmación fueron tomados por el fascismo, a pesar de que muy probablemente Nietzsche no hubiese comulgado con ese movimiento personalmente³². De acuerdo con Strauss, "lo que él dijo fue leído por hombres políticos que encontraron inspiración en ello. Nietzsche es tan poco responsable del fascismo, como lo es Rousseau del jacobinismo. Esto significa, sin embargo, que es tan responsable del fascismo como lo fue Rousseau del jacobinismo"³³. Strauss señala así un vínculo inexorable entre saberes y práctica y observa no sólo las consecuencias indeseables de las ideas teóricas, sino también la responsabilidad de los filósofos, cuyos textos y dichos pueden afectar a sus comunidades.

El existencialismo constituye, de acuerdo con Strauss, un intento por liberar a la respuesta nietzscheana de la recaída en la naturaleza o la metafísica. Busca radicalizar el elemento histórico³⁴ y encontrar allí herramientas para salir del nihilismo. Heidegger³⁵, el mayor representante de este movimiento, explora las raíces de la crisis espiritual contemporánea en el pensamiento antiguo y encuentra allí la fuente del desconcierto moderno³⁶. Es la respuesta de Platón a la

³²"[Nietzsche], naturalmente, no habría estado del lado de Hitler". Leo Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", en Thomas L. Pangle (comp.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, op. cit., p. 31 [Trad. p. 85].

³³Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", op. cit., p. 97 [Trad.: p. 65].

³⁴Leo Strauss, "Relativism", op. cit., p. 26 [Trad. p. 79].

³⁵Strauss menciona a Heidegger y hace alusiones a su pensamiento en varias de sus obras y nuestra breve presentación de la cuestión no puede más que ser incompleta y limitada. Como en el caso del resto de los autores mencionados en este capítulo, un tratamiento minucioso de tema implicaría un extenso trabajo aparte. Para este tipo de trabajo, ver Steven B. Smith, "Destruktion or recovery? Leo Strauss's critique of Heidegger", op. cit.; Richard L. Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2011; James F. Ward, "Political Philosophy and History: The Links Between Strauss and Heidegger", *Polity*, 20, 1978, pp. 273-295; y Horst Mewes, "Leo Strauss and Martin Heidegger: Greek Antiquity and the Meaning of Modernity", en Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes y Elisabeth Glaser-Schmit (comps.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought After World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-120, entre otros.

³⁶En el desarrollo que sigue, sigo de cerca la lectura de Steven B. Smith de la interpretación straussiana de Heidegger. en Steven B. Smith, "Destruktion or recovery? Leo Strauss's critique of Heidegger", op. cit.

pregunta por el ser, que fue retomada a lo largo de los siglos, la que contiene el germen de los dilemas actuales. El éxito de esa respuesta, que presentó al ser como presencia eterna, ocultó el problema como interrogante fundamental y marcó el modo de los seres humanos de comprender el mundo y su propia vida. En *Ser y tiempo* Heidegger expone la manera en la que la separación entre "lo sensible y lo inteligible, lo humano y lo divino y la cosa y la cosa en sí" propende al "olvido del ser" que condujo al nihilismo de nuestra era³⁷. Heidegger se dispone entonces a llevar adelante una destrucción de la tradición, para liberar al pensamiento moderno de la ceguera que comenzó con la metafísica clásica. Busca un modo de pensar nuevo, que no descansa en las premisas de la metafísica tradicional y que pueda sin embargo expresar el ser. Este camino lo conduce a alejarse de la filosofía para acercarse a la poesía³⁸ y, en general, a la búsqueda de lo sagrado³⁹.

³⁷Steven B. Smith, "¿Destrucción o recuperación? La crítica de Leo Strauss a Heidegger", *op. cit.*, p. 361.

³⁸Sergio Morresi explica el alejamiento de los principios antiguos que tiene lugar en la era moderna de acuerdo con Strauss de la siguiente manera: "En los tiempos del milagro griego, la práctica (o praxis) no era instrumental (algo reservado a la técnica o techné), sino que versaba sobre la buena vida y en ese sentido era necesaria facilitar su cenit, es decir, la teoría, la filosofía, la contemplación. Dicho de otro modo, la práctica era necesariamente política (ética y legislación); una política que permitiera una vida buena a todos, pero que –sobre todo– posibilitara que los hombres que tuvieran inclinación, tesón y talento para la reflexión se dedicaran a la filosofía. El problema es que en la modernidad se perdió de vista la diferencia entre la mera vida y la vida buena. Al perderse de vista esta distinción, se hizo posible, primero, reducir la práctica a la teoría y, luego, "invertir la relación entre teoría y práctica" (Zuckert y Zuckert, 2006:48). En el mundo que se ilustra, todo el conocimiento humano es elevado a teoría, que se ve reconvertida así en ciencia, en razón pura. En tanto ciencia, la teoría se puede poner entonces al servicio de la práctica, pero se trata ya de una práctica desnaturalizada, lejana a la vida buena, limitada a la satisfacción de las necesidades y de los impulsos de cada individuo. Así, la reflexión pasa de ocupar el centro del desarrollo humano a ser una mera sierva de nuestros intereses y nuestras urgencias más pedestres. Pero para Strauss, lo peor del caso es que el proceso de deterioro no se detiene allí. Como la teoría ha sido rebajada, la misma puede ser puesta en cuestión y asediada hasta su completa destrucción por medio del avance del historicismo y el relativismo." Sergio Daniel Morresi, "Leo Strauss y la redención clásica del mundo moderno", *Politeia*, vol. 34, núm. 47, julio-diciembre, 2011, Universidad Central de Venezuela, Caracas, p. 183.

³⁹Leo Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", en Thomas L. Pangle (comp.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, *op. cit.*, p. 27-48 [Trad. p. 81-103].

De acuerdo con Strauss, Heidegger es el único gran pensador de su época⁴⁰ y tanto su ataque a la tradición occidental como su búsqueda de nuevos horizontes representan desafíos ineludibles para todo el que se proponga pensar filosóficamente. Pero resulta también insoslayable la asociación de este filósofo con el nazismo y Strauss entiende que las causas de esa coincidencia desafortunada deben encontrarse en el propio pensamiento de Heidegger⁴¹. Además del desprecio por la razonabilidad y el elogio de la temeridad que se encuentran principalmente en las obras tempranas de Heidegger⁴², Strauss encuentra en el filósofo un peligroso olvido de la política o de las características específicas de la política. En sus reflexiones sobre el ser, Heidegger olvida las distinciones, deja de lado los requerimientos particulares del mundo político y parece incapaz de ver los peligros de su propia actividad para las comunidades de su tiempo. Al igual que Nietzsche, Heidegger no es inocente respecto de las consecuencias políticas de sus ideas teóricas. Las obras de ambos autores hacen estallar los estándares tradicionales de la moral y la vida en sociedad y sus ideas acerca de las problemáticas relaciones entre verdad y política o entre teoría y práctica provocan el desconcierto de la mayoría.

De acuerdo con Strauss, este desconcierto empieza a hacerse evidente a comienzos del siglo pasado, cuando se generaliza la idea de que el conocimiento no es capaz de brindar ningún fundamento sólido para la forma de vida de los seres humanos ni para los valores con los que las personas orientan sus vidas individuales y colectivas. En este contexto, la mayoría se considera incapaz de acceder a algún conocimiento mínimo para establecer siquiera lo que es bueno y lo que es malo, lo que es justo y lo que es injusto; y esto conduce al relativismo y al relativismo nihilista: si los principios no tienen otro respaldo que la ciega

⁴⁰Ver Steven B. Smith, "¿Destrucción o recuperación? La crítica de Leo Strauss a Heidegger", *op. cit.*, p. 384, donde el autor recopila las frases de Strauss que apuntan en este sentido.

⁴¹Leo Strauss, "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", en Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 30.

⁴²Leo Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", *op. cit.* p. 30 [Trad. p. 85].

preferencia, todo deseo y toda acción están permitidos y nada vale más que su contrario.

Pero, a pesar de no contar con parámetros indudables para apoyar sus regímenes políticos, sus valores, creencias y preferencias, los seres humanos se ven obligados a actuar y tomar decisiones en sus vidas cotidianas. Y si escuchar a la razón no les ayuda para reflexionar sobre las distintas posibilidades y elegir de modo consciente, sino que les indica que todo principio es tan valioso como cualquier otro, tenderán a acallar a esa razón o a hacerla a un lado para poder actuar. En este sentido, dice Strauss, el nihilismo conduce a una conductas irracionales o irresponsables y, en última instancia, al oscurantismo fanático.

Strauss va desarrollando estas críticas al modo en que la modernidad establece la relación entre teoría y práctica, o entre conocimientos y política, a partir de su propio redescubrimiento de la tradición, que fue propiciado por las enseñanzas de Nietzsche y Heidegger (que emprendieron investigaciones heterodoxas de los pensadores clásicos), pero cuyas características se diferencian de las de sus predecesores. El hecho de que Nietzsche haya servido de inspiración para los movimientos fascistas y de que el mayor exponente de la filosofía de su tiempo haya acompañado el fenómeno político más horrible de la era moderna, alerta a Strauss sobre el antiguo problema de la función pública de los saberes y lo conduce a buscar modos diferentes de entender tanto la práctica filosófica como su relación con la política o la vida en comunidad.

Una pregunta persistente

Resumamos, entonces, el camino recorrido en el desarrollo de este trabajo: a lo largo de su estudio de la filosofía moderna -que hemos presentado de modo muy abreviado en estas páginas- Strauss encuentra que el pensamiento de nuevo cuño se basa en un territorio fundado por Maquiavelo sobre premisas que niegan los principios clásicos, pero cuya superioridad está lejos de ser evidente. A partir del

horizonte que Maquiavelo abre basándose en ideas novedosas acerca del mundo y de la vida humana, la modernidad abriga en sus orígenes esperanzas exageradas respecto de la razón: confía en la posibilidad de transformar la vida humana de modo radical.

Estas esperanzas conducen al abandono progresivo de la valoración de la contemplación como la actividad más alta del ser humano: las capacidades y actividades prácticas o creativas pasan a ser estimadas sobre la observación o la meditación. Los saberes directamente útiles van ganando terreno sobre la búsqueda desinteresada del conocimiento.

Pero, a diferencia de lo que puede encontrarse en el racionalismo clásico, no se otorga valor entre esas capacidades prácticas a la prudencia o la responsabilidad del filósofo, quien parece poder desentenderse de las consecuencias de sus palabras. Así, cuando el esfuerzo humano empieza a mostrar sus límites y ni la acción ni el pensamiento parecen poder asir el ideal de felicidad que había guiado los pasos de los primeros hombres modernos, los filósofos no dudan en hacer conocer las perplejidades y problemas con los que se encuentran: pensadores como Nietzsche y Heidegger dejan entender que no hay manera racional de elegir entre un régimen libre y una tiranía, o entre una decisión individual destructiva y otra virtuosa.

En este sentido, Strauss da a ver un movimiento pendular de la modernidad entre dos extremos: la omnipotencia y la impotencia. Si la modernidad nace con expectativas desmedidas respecto del poder de la razón y de la búsqueda del conocimiento, culmina o entra en crisis cuando declara la impotencia de la razón para guiar la vida humana y afirma la imposibilidad de la filosofía política.

Esto conduce a Strauss a indagar en la tradición, en busca de otras maneras de comprender tanto la filosofía como su relación con la política. El autor resume este movimiento en su introducción a la edición estadounidense de *La filosofía política de Hobbes*:

Había percibido que la mentalidad moderna había perdido la confianza en sí misma o su certeza de haber hecho un progreso decisivo sobre el pensamiento premoderno; y advertí que se estaba convirtiendo en nihilismo o -lo que en la práctica es lo mismo- oscurantismo fanático. Concluí que la disputa entre los modernos y los antiguos debía ser reabierto dejando de lado toda clase de opiniones o convicciones entrañables, *sine ira et studio*.⁴³

En este sentido, el autor se dirige hacia el pasado en busca de nociones que han sido dejadas de lado o ignoradas por la modernidad, se dirige a la tradición para encontrar herramientas para volver a abordar la pregunta persistente sobre las relaciones entre la búsqueda del conocimiento, los saberes y la comunidad política.

A 45 años de la muerte de Leo Strauss, podemos decir que, independientemente de la justeza o del carácter desacertado de sus respuestas (que han suscitado acaloradas controversias), las preguntas que su obra busca reabrir parecen insoslayables en una época en la que la palabra *posverdad* se utiliza cada vez con mayor frecuencia para nombrar un estado de confusión en el que convive la desconfianza respecto de todos los saberes con la aceptación acrítica de ciertos discursos repetidos con insistencia y con la adhesión sin matices a algunas verdades científicas, económicas o espirituales que consiguen difundirse por todo el planeta. En este sentido, el péndulo que señala Strauss entre nihilismo y dogmatismo parece seguir hoy su vaivén, lo que reclama un abordaje serio del problema de los vínculos entre saberes, conocimientos, verdades y política.

⁴³Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, *op. cit.*, p. xv. [Trad.: p. 19]