

El origen de la filosofía en *Derecho natural e historia* de Leo Strauss

On the Origin of Philosophy
in Leo Strauss's *Natural Right and History*

Isabel Rollandi

Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.
Correo electrónico: isabel.rollandi@gmail.com

Resumen: El siguiente análisis busca indagar en la presentación de Leo Strauss del origen de la filosofía en la primera parte del capítulo tercero de *Natural Right and History* (1953). Argumentaremos que lo que el autor se propone aquí, lejos de ser una explicación histórica de dicho origen, es la articulación de una explicación filosófica: Strauss plantea de manera tácita la pregunta qué es la filosofía, y busca traer a la luz su significado original. Al aceptar esta consideración, veremos que el interés histórico que el libro parece exhibir es secundario en importancia, e incluso más, circunstancial. Nuestro objetivo en este trabajo es clarificar la reconstrucción del origen de la filosofía para dar a ver que esta argumentación de Strauss constituye su demostración de la posibilidad de la filosofía que, consecutivamente, apunta hacia un debate necesario en torno a la idea del derecho natural. En esta “genealogía” de la filosofía Strauss lidia permanentemente, aunque de manera velada, con la alternativa que acompaña a la filosofía desde su origen: la alternativa es amor obediente versus libre indagación. Es tarea del lector recuperar el contrapunto a cada paso.

Palabras clave: Leo Strauss, Derecho natural e historia, filosofía, autoridad.

Abstract: The present study seeks to investigate Leo Strauss' presentation of the origin of philosophy in the first part of the third chapter of *Natural Right and History* (1953). We will argue that what Strauss shows here, far from being a historical reconstruction of that origin, is rather the articulation of a philosophical explanation: Strauss tacitly raises the question what is philosophy? and seeks to bring to light its original meaning. By accepting this consideration, we will see that the historical interest that the book seems to exhibit is secondary in importance, even circumstantial. Our goal here will be to clarify the reconstruction of the origin of philosophy to show that Strauss's argument constitutes his demonstration of the possibility of philosophy that, consecutively, points to a necessary debate around the idea of natural law. In this “genealogy” of philosophy Strauss permanently deals, although in a veiled manner, with the alternative that accompanies philosophy from its origin: the alternative is obedient love versus free inquiry. It will be the reader's task to recover the counterpoint at each step.

Keywords: Leo Strauss, *Natural Right and History*, Philosophy, Authority.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 9, N° 17
(Noviembre 2019 – Abril 2020): 86-118

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 01/09/2019
Fecha de Aceptación: 18/10/2019
ISSN: 2250-4982

1. Introducción

Quien lea la presentación de Leo Strauss del origen de la filosofía en la primera parte del capítulo tercero de *Natural Right and History* (1953)¹, muy pronto notará que lo que su autor se propone lejos está de ser una reconstrucción histórica, o de ofrecer hipótesis antropológicas (NRH, II, 43: 131 [80]). Al atender los argumentos de Strauss a cada paso, así como también su presentación retórica, vemos que se plantea de manera tácita la pregunta *qué es la filosofía*, y busca traer a la luz su significado original. El siguiente análisis buscará mostrar en qué medida esta es una explicación *filosófica* de Strauss. Al aceptar esta consideración, veremos que el interés histórico que el libro de Strauss parece exhibir es secundario en importancia, e incluso más, circunstancial: es posible argumentar que cumple la función de una clarificación filosófica del problema del derecho natural “al interior de los confines de las ciencias sociales” (NRH, In. 9:67 [8])².

Este estudio se propone clarificar la presentación de Strauss del *origen* de la filosofía para argumentar que ésta gira en torno a la comprensión de la

¹Strauss, L. *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press: 1965 (de aquí en más NRH). Las citas en castellano corresponden a la traducción de Nosetto editada por Prometeo, Buenos Aires: 2013. Se hará referencia a la parte o capítulo del libro, párrafo y página de la traducción y del original. Todas las demás traducciones de citas a Strauss son propias.

²Este argumento se apoya en la consideración de la crítica de Strauss al historicismo, que es el tema del primer capítulo de este libro, y del movimiento paralelo que su autor pone en marcha para recuperar la *posibilidad permanente* de la filosofía. En una carta sin fecha en respuesta a Helmut Kuhn y su crítica a *Derecho natural e historia*, Strauss escribe: “Al considerar a los socráticos, Platón y Aristóteles, como los clásicos del derecho natural, yo no afirmo, como un historicista, que hay por necesidad y esencialmente un momento absoluto en la historia. Yo meramente digo que ocurre que la más clara exposición del tema [issue] fue dada por aquella tríada prácticamente contemporánea; podría haber pasado en otro lugar, o en otro tiempo, quizás lo hizo y simplemente no lo sabemos. O, si la tríada no hubiese alcanzado lo que alcanzó, el mismo descubrimiento podría haber sido alcanzado por hombres que ahora se reconocen como alumnos o sucesores de la tríada. ‘Historia’ no es en mi opinión, como usted dice, esencialmente ‘historia de la decadencia’, pero si el derecho natural clásico es superior al derecho natural moderno (como usted parece admitir), entonces la decadencia tuvo en efecto lugar.” Strauss, “Letter to Helmut Kuhn”, en *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 2 (1978), p. 23 [nuestra traducción]. Respecto de la relación entre filosofía e historia en Strauss, ver Tanguay, Daniel, “Breaking Free from the Spell of Historicism”. *Toward Natural Right and History*. Ed. Colen, J. A. y Minkov, S.. Chicago: University of Chicago Press, 2018, p. 65. Ver también Gourevitch, Victor “El problema del derecho natural y las alternativas fundamentales en *Derecho natural e historia*”. *El filósofo en la ciudad*. Comp. Hilb, C. Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 288.

posibilidad de la filosofía y, consecutivamente, del surgimiento de la *idea* del derecho natural³. En esta “genealogía” de la filosofía, sostendremos, Strauss lidia permanentemente con una alternativa que acompaña a la filosofía desde su origen, que es posible de ser sintetizada en la siguiente sentencia: *amor obediente versus libre indagación* (NRH, II, 38: 126 [74])⁴. Pero dicha alternativa es solo veladamente tratada por Strauss: será tarea del lector hacer la mitad del recorrido solo.⁵

En lo que sigue estudiaremos de cerca los argumentos expuestos en la primera sección (párrafos 1-15) de *Natural Right and History*. Este análisis nos permitirá, en primer término, comprender el significado del “descubrimiento de la naturaleza” que, según Strauss, es coetáneo con el origen de la filosofía. Para comprender el significado de este *descubrimiento* deberemos iluminar aquello que, para este autor, lo hace posible: la duda radical de la *autoridad ancestral*, que, veremos, “esconde” originalmente la naturaleza. La búsqueda [*quest*] filosófica, según Strauss, será la búsqueda de lo bueno *por naturaleza*, distinto de lo *ancestral*, que será ahora comprendido como “lo que es bueno por mera convención” (NRH, III, 9: 138 [86]). Para Strauss, la distinción entre *physis* y *nómos* es así coetánea al descubrimiento de la naturaleza.

³En un texto anterior Strauss señalaba: El *problema* del derecho natural es “a *philosophic and not a historical problem*”. Strauss, L. “Natural Right”. *Toward Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 221. Cursiva original.

⁴ Ver Hilb, C. “Introducción a *Derecho Natural e Historia*”. Strauss, L. *Derecho natural e historia*, Buenos Aires: Prometeo, 2013, p. 11: Strauss lidia en este libro simultáneamente con “la querella entre Antiguos y Modernos respecto de la posibilidad de la filosofía de hacer frente a la pregunta sobre la justicia”, y “la disputa multiseccular entre fe y filosofía, en lo que concierne a las preguntas fundamentales respecto de lo justo”. Hilb añade: “Si la primera querella atraviesa *Derecho natural e historia* de manera explícita, la segunda se lee muchas veces de manera más oculta en la trama del texto, sin dejar por ello de estar presente desde el comienzo mismo.”

⁵Como indicamos, el análisis de Strauss no creemos pueda ser adecuadamente comprendido desde la perspectiva de una reconstrucción histórica. La apariencia, empero, permanece, y es posible entender en este sentido el silencio de Strauss respecto del relato bíblico en un argumento que parece solo griego, pese a indicar la necesidad de complementar el análisis con las “premisas más elementales” de la Biblia (NRH, II, 43: 131 [80]).

Seguidamente, al comprender el significado para Strauss de la destitución de la demanda [*claim*] de lo ancestral, su autoridad, y el descubrimiento de la naturaleza, conseguiremos ver que, en la presentación de Strauss, este descubrimiento tiene un carácter *político*. Para alcanzar este carácter político, deberemos estudiar aquello que Strauss presenta como la negación de la autoridad ancestral, que aparece en la ciudad como *ley divina*. La ley divina, de acuerdo con Strauss, declara *saber lo que es* y demanda *obediencia*⁶. Por lo tanto, el rechazo de esta ley significará, al mismo tiempo, el rechazo de la respuesta autorizada respecto de *lo que es* y respecto del *modo de vida correcto*. Según Strauss, veremos, este rechazo es equivalente al origen de la búsqueda del “modo de vida correcto y las primeras cosas”.

En tercer término, podremos ver que esta cuestión es precisamente lo que enreda filosofía y religión en el origen, de acuerdo con Strauss: la Biblia y la filosofía parten de una “base común” que es “el problema de la ley divina”⁷. Cuando la naturaleza es descubierta, un abismo infranqueable se abre entre ambas.

Como resultado de este estudio, conseguiremos iluminar una dimensión clave que Strauss articula para comprender a la filosofía: “la distinción en virtud de la cual la filosofía se mantiene en pie, la distinción entre razón y autoridad.” (NRH, III, 17: 143 [92]). Al traer a la luz la *radicalidad* del rechazo a la autoridad podremos iluminar consecutivamente la brecha que se abre entre la filosofía y cualquier alternativa que resuelva las preguntas más graves antes de plantearlas.

A lo largo de este estudio, argumentaremos que para Leo Strauss la articulación del origen de la filosofía constituye una reflexión necesaria que el filósofo debe llevar adelante, pues implica una afirmación de la *posibilidad* de la filosofía. Esta reflexión no puede ser heredada de la tradición o aceptada en

⁶Cfr. *Minos* 315a1-b2 y Strauss, L. *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, University of Chicago Press, 1975:183.

⁷ Ver Strauss, L. “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”. *Modern Judaism*, Vol. 1, No. 1 (Mayo, 1981), p. 35.

confianza. El corolario de la “genealogía” de la filosofía de Strauss es un argumento que responde por su *posibilidad* y apunta hacia la defensa del modo de vida filosófico.

2. El comienzo de la filosofía y el origen de la idea del derecho natural

El proyecto de Strauss en el capítulo III de *Natural Right and History*, titulado “The Origin of the Idea of Natural Right”, que ofrece en el comienzo una discusión del origen de la filosofía, es delineado en los últimos párrafos del capítulo anterior dedicado a estudiar la comprensión de Max Weber. Precisamente, Strauss se proponía allí criticar la visión de una ciencia social no valorativa, cuestión que a su vez le permitiría poner de relieve la disputa entre aquello que entiende son las dos “alternativas fundamentales que pertenecen esencialmente a la vida social”: si el hombre es capaz de alcanzar el conocimiento necesario para guiarse solamente a través de los “esfuerzos de sus poderes naturales”, o si depende de la “Revelación divina” (NRH, II, 38: 126 [74]) para alcanzar dicho conocimiento⁸. Strauss se propone recuperar esta confrontación y considerar si acaso es posible “dar una base” para “el juicio responsable respecto de si el conflicto entre estas alternativas es, en principio, susceptible de una solución” (NRH, II, 42: 129 [78]). La búsqueda de dicha base implicará, en esta perspectiva, la restitución de “la posibilidad de una ciencia social evaluativa”, es decir, de la filosofía en su sentido original, la cual es para nuestro autor sinónimo de ciencia.⁹

⁸ Cfr. las “dos alternativas fundamentales”: “Ninguna alternativa es más fundamental que esta: guía humana o guía divina. La primera posibilidad es característica de la filosofía o la ciencia en el sentido original del término; la segunda es presentada por la Biblia.” Según Strauss, los respectivos reclamos respecto de *la única cosa necesaria* no pueden ser “armonizados ni sintetizados”: “una vida de amor obediente versus una vida de libre indagación.” (NRH, II, 38: 126 [74]).

⁹ Para la relación entre “ciencia” y “filosofía”, considerar: “La filosofía moderna condujo a una distinción, [...] entre filosofía y ciencia. Esta distinción está cargada del peligro de allanar el camino para la admisión de una ciencia no filosófica y de una filosofía no científica: de una ciencia que es una mera herramienta [...] y de una filosofía en la que los deseos y los prejuicios han usurpado el lugar perteneciente al razonar.” Strauss, L. “How to Study Medieval Philosophy”. *Interpretation*, vol. 2, nr. 3 (1996), p. 328.

Para llevar adelante esta indagación, Strauss sugiere comenzar por una comprensión *no científica* de la vida social: es preciso “remontarse al momento previo a la primera emergencia de la ciencia o filosofía” (NRH, II, 43: 131 [79]) y recuperar el mundo tal como es experimentado en la vida social. En otras palabras, tal como es “articulado” cuando “hablamos del mundo de las experiencias comunes”, esto es, del mundo como es conocido para “el sentido común” o “la comprensión natural del mundo” (NRH, II, 42: 129 [77])¹⁰. Para reconstruir el “carácter esencial del ‘mundo natural’”, no es necesario involucrarnos en “estudios antropológicos hipotéticos”, pues tenemos los medios necesarios a nuestro alcance: “la información que la filosofía clásica suministra sobre sus orígenes, especialmente si se complementa esa información considerando las premisas más elementales de la Biblia” (NRH, II, 43: 131 [80]). ¿Cuál es entonces el carácter esencial de aquel “mundo natural”?

Paradójicamente, el mundo “prefilosófico” o “precientífico” será para Strauss un mundo en el cual el descubrimiento distintivo de la filosofía está ausente: la naturaleza (*physis*). En la medida en que este mundo es además el trasfondo del surgimiento de las declaraciones de los autores de la Biblia, se ilumina el señalamiento de Strauss, de que la Biblia hebrea *no conoce* la naturaleza. Este será también un mundo de supersticiones¹¹ o el mundo del mito. Pronto entendemos, así, que la “naturaleza” debe ser calificada: se revelará, en la

¹⁰El tratamiento del “comienzo” por el “sentido común” es central para la comprensión de Strauss de la filosofía clásica y del “giro” socrático. “En el lenguaje de hoy día puede describirse el cambio en cuestión como un retorno al ‘sentido común’ o al ‘mundo del sentido común’. [...] Sócrates no empezaba por lo que es primero en sí mismo o primero por naturaleza sino por lo que es primero *para nosotros*, por lo que viene primero a la vista, por los fenómenos. Pero el ser de las cosas, su Qué, viene primero a la vista no en lo que vemos de ellas sino en lo que se dice sobre ellas o en las opiniones sobre ellas.” (NRH, IV, 5: 170 [123-124]. Énfasis nuestro). Es notable que “common sense” sea un término ausente en el capítulo III.

¹¹Cfr. “La alternativa que confronta al hombre por naturaleza es, por un lado, la explicación supersticiosa del todo, y por el otro, la explicación filosófica. [...] La filosofía se encuentra en su situación natural en tanto su explicación del todo sea cuestionada solo por relatos supersticiosos y no aún por pseudo-filosofías.” Strauss, L. “How to Study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*”. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, p. 153 (PAW).

presentación de Strauss, como algo a lo cual debemos ascender, antes que algo que se presenta sin esfuerzo.

Al concluir el capítulo, Strauss introduce inadvertidamente la “idea del derecho natural”, dándonos a ver que esta indagación, que se proponía recuperar la posibilidad de una “ciencia social evaluativa” yendo hacia un origen precientífico, permitirá adicionalmente comprender *el origen* de dicha *idea*¹².

El plan queda así delineado: Strauss buscará recuperar el sentido original de la filosofía para enfrentarse a la solución de la ciencia social moderna, y ofrecerá una explicación “en palabras” del origen de la filosofía, y del surgimiento del derecho natural, informado por la comprensión de lo que la filosofía es, así como también, por lo que la filosofía, radicalmente, *no es*. Como indicamos, Biblia y filosofía se presentan como fundamentalmente opuestas: la naturaleza es el término que define una, y cuya ausencia o rechazo define a la otra (NRH, III, 2: 133 [81]). Este contraste probará ser un hilo rojo que acompaña silenciosamente al descubrimiento de la naturaleza, y el origen de la idea del derecho natural.

2.1. El descubrimiento de physis

El capítulo III de *Natural Right and History* se trata explícitamente de una indagación del origen de la idea del derecho natural. Nuestro interés aquí no será el tratamiento de la idea del derecho natural, sino del surgimiento de la filosofía. Debemos por tanto distinguir entre lo que Strauss comprende como *la posibilidad de la filosofía y la idea del derecho natural*, que nace con ella, pero no es anterior: “El descubrimiento de la naturaleza es obra de la filosofía. Allí donde no hay filosofía, no hay conocimiento del derecho natural en tanto tal” (NRH, III, 2:

¹² Richard Kennington ha dado cuenta de una manera muy lúcida del uso cuidadoso de Strauss de la palabra “idea” en este libro. Una idea, señala, “es un problema fundamental”: “Normalmente, el término ‘idea’ no es utilizado en el capítulo en que se despliega su exposición principal, sino en el capítulo en que esta se vuelve problemática. Así, ‘la idea de filosofía’ en tanto intento de aprehender lo eterno, es detallada en extenso en el capítulo 3, donde la frase está ausente.” Kennington, R. “*Derecho natural e historia* de Strauss”. *El filósofo en la ciudad*, op. cit., p. 253.

133 [81]). La emergencia de la filosofía es sin duda la condición necesaria para la “emergencia de la idea del derecho natural”, pero no es condición suficiente pues, como señalará Strauss, “todo derecho podría ser convencional”. Esta *idea* es un *problema* que no es resuelto con el surgimiento de la filosofía; es una suerte de primer debate filosófico, “el tema de la controversia básica en filosofía política” (NRH, III, 18: 143 [93])¹³. Strauss presentará aquí la disputa entre el “convencionalismo filosófico” y los representantes del derecho natural clásico en torno al sentido del derecho natural.

Según Strauss, si es posible separar la idea del *derecho natural* de la idea de *naturaleza*, también es posible distinguir la filosofía de la filosofía *política*: “La filosofía es más antigua que la filosofía política” (NRH, III, 2: 133 [81-82]). Y si el descubrimiento de la naturaleza es el descubrimiento *filosófico* fundamental, el descubrimiento del derecho natural parece ser el descubrimiento filosófico *político* fundamental¹⁴. Sin embargo, como anticipamos, el “descubrimiento” del

¹³ Si consideramos que esta disputa ocurre hacia el interior de la filosofía política, debemos entonces considerar que el “convencionalismo filosófico”, tal como Strauss llama a los representantes de la tesis que afirma “el derecho es convencional porque el derecho corresponde esencialmente a la ciudad y la ciudad es convencional” (III, 37: 156 [108]), es por su parte también filosofía *política* (Cfr. I, 2: 70 [10]). Sin embargo, leeremos, el convencionalismo conduce a una depreciación de la esfera política, precisamente por su aversión a considerar la ciudad como algo más que un “mal necesario”, y su propósito de vivir en “los márgenes” de la sociedad (III, 40: 161 [113]). En esta disputa, Strauss indica que Platón reduce la tesis del convencionalismo a la tesis hedonista (III, 38: 157 [108]), y consigue poner de relieve su carácter *impolítico* [*unpolitical*]. Cfr. Strauss, L. “Las tres olas de la modernidad”. *El filósofo en la ciudad*, op. cit., p. 55.

¹⁴ La consideración de Strauss de la filosofía *política* es aquí equívoca, pues parece ser tan solo temática, desde los problemas cosmológicos, naturales o fisiológicos hacia los asuntos humanos. Pero Strauss nos advierte en el capítulo siguiente, que la filosofía política “fundada por Sócrates” implica tanto la centralidad de la pregunta por el modo adecuado de vida, como la particular aproximación a la búsqueda de conocimiento del *todo* a través del estudio del carácter específico de las cosas humanas, y en este sentido, del carácter de cada cosa, comenzando por “lo que se dice sobre ellas” o “las opiniones sobre ellas” (NRH, IV: 170 [123-124]. Ver nota 10 arriba). Convencionalismo y filosofía socrática se distinguen, y solo esta última será propiamente, para Strauss, filosofía *política*. Considerar en este sentido también la distancia entre filosofía política y “doctrina del derecho natural clásico” en el comienzo del capítulo IV, y el silencio completo de Strauss respecto de la “filosofía política” en el resto del capítulo. Cfr. Strauss, L. “The origins of Political Science and The Problem of Socrates”. *Interpretation* (1958), p. 163.

derecho natural no conduce sin más a la doctrina del derecho natural clásico¹⁵. A pesar de la apariencia del libro de Strauss, de mostrar un progreso cronológico desde el surgimiento de la idea del derecho natural y la exposición de la crítica convencionalista, en el capítulo III, hacia la solución socrático-platónico-estoica al problema del derecho natural en el capítulo IV, los asuntos que para Strauss abre esta disputa están lejos de ser resueltos en el avance de un capítulo al siguiente.¹⁶ En el movimiento argumental de Strauss, si hay un desarrollo progresivo, este parece más bien responder al despliegue lógico necesario de las ideas.

Habiendo alcanzado claridad respecto de la diferencia entre la idea del derecho natural y la idea de naturaleza, Strauss avanza hacia la demostración de la posibilidad de la filosofía, del descubrimiento de la naturaleza. Según Strauss, previo a tal descubrimiento, la naturaleza es desconocida, pues está oculta: “La

¹⁵ Es preciso, por su parte, considerar adecuadamente esta disputa, pues para Strauss la afirmación del derecho natural en la doctrina clásica parte de la comprensión –compartida por el convencionalismo– de la distancia entre lo justo y lo bueno (por naturaleza), y la afirmación de la primacía de lo bueno. La controversia gira entonces en torno a la pregunta de si acaso “la vida en concordancia con la naturaleza humana requiere justicia o moralidad.” (III, 20: 145 [95]). Cfr. Gourevitch, V. “El problema del derecho natural...”, *op. cit.*, pp. 294-295. Este intérprete considera que la discusión, en definitiva, trata la *utilidad* del derecho natural para la filosofía; en este sentido, no podría haber una enseñanza *no vulgar* o *no exotérica* del derecho natural. Ver sobre este punto Hilb, C. *Leo Strauss y el arte de leer*. Buenos Aires: FCE, 2005, p. 146. “La respuesta a esta pregunta, entendemos, debe buscarse en la obra de Strauss, ya no en el carácter natural o convencional del derecho sino en el carácter naturalmente *político o apolítico* del hombre”. También Hilb, C. “Introducción”. Strauss, L. *Derecho natural e historia.*, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁶ Dos ejemplos de estas cuestiones son el tratamiento de la crítica convencionalista del “bien común” en pp. 155-156 [106-108], retomada recién en el siguiente capítulo, p. 202 [160], y el elogio de Strauss al convencionalismo filosófico de Lucrecio en pp. 160-161 [111-113]. Contra el prejuicio del “progreso histórico” en la comprensión entre una noción y otra, considerar que, para Strauss, Lucrecio fue un convencionalista *posterior* a la filosofía política socrático-platónica, en la misma medida en que lo fue Heráclito, filósofo “presocrático”. Ver Gourevitch, V. “El problema del derecho natural...”, *op. cit.*, p. 285: “Evidentemente, Strauss piensa que ambas posiciones están expuestas a *objeciones insuperables*. Pero no discute este asunto. Él discute solamente el orden o economía posible de los problemas, en tanto este aparece bajo la perspectiva del problema de la justicia.” (Nuestro énfasis). Es posible considerar, sin embargo, que para Strauss una posición “permite y favorece” o “hace posible y favorece” el estudio “de las cosas humanas en tanto tales” (Cfr. NRH, IV, 5: 169 [123]). Volveremos sobre este punto en el penúltimo apartado.

naturaleza no tendría que ser descubierta si no estuviese escondida” (NRH, III, 15: 141 [90]). Y como veremos, aquello que esconde a la naturaleza es la *autoridad*.

Strauss da una primera definición de filosofía: “La filosofía es la búsqueda de los ‘principios’ de todas las cosas, y esto quiere decir *primordialmente* la búsqueda de los ‘comienzos’ de todas las cosas o de ‘las primeras cosas’. En esto, la filosofía y el mito son uno” (NRH, III, 3: 134 [82]). Las cursivas son nuestras¹⁷). La filosofía y el mito comparten esta búsqueda por los comienzos o las primeras cosas, y el mundo prefilosófico es también el mundo del mito. Pero una distinción fundamental nace con el descubrimiento de la naturaleza: “el primer filósofo fue el primer hombre que descubrió la naturaleza” (NRH, III, 3: 134 [82]). A partir de aquí, los *amantes de la sabiduría*, “hombres que discursan sobre la naturaleza”, se distinguirán esencialmente de los *philomythos*, “hombres que discursan sobre los dioses”¹⁸. Como veíamos más arriba, la Biblia tampoco conoce la naturaleza. Strauss añade que la “premisa básica” del Antiguo Testamento “podría identificarse con el rechazo implícito de la filosofía”¹⁹ (NRH, III, 2: 133 [81]). Sin duda, el “rechazo implícito” de la filosofía no es sinónimo de “desconocimiento” de la naturaleza, sino más bien de lo contrario²⁰. El mito “desconoce” la naturaleza. Si la Biblia *rechaza* la filosofía, por tanto, *previene* el descubrimiento de la naturaleza. Esta actitud implica ya una respuesta particular al problema de la “ley ancestral” o “divina” que, veremos enseguida, está en la base del

¹⁷ La búsqueda de los *comienzos* o las *primeras cosas* es el significado “primordial” o “primario” de la filosofía en tanto búsqueda de los “principios”. Este carácter distintivo de la definición original de la filosofía anticipa una discusión de Strauss respecto del “giro socrático” y la búsqueda filosófica, no de las *raíces* del todo sino de la *articulación manifiesta* del todo (Cfr. NRH, IV, 5: 169 [123]).

¹⁸Cf. Strauss “Reason and Revelation” (1948) en Meier, H. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, NYC, Cambridge University Press, 2006, p. 145.

¹⁹ Cfr. “las premisas más elementales” de la Biblia (NRH, II, 43: 131 [80]) y “premisa básica” del Antiguo Testamento (NRH, III, 2: 133 [81]). ¿Es la premisa básica del Antiguo Testamento *más fundamental* que las premisas más elementales? ¿o es la premisa básica *una* de las premisas elementales de la Biblia? La doctrina tomista reflexiona sobre la naturaleza. Cfr. NRH, IV, 42: 204-205 [163].

²⁰Para negar algo es preciso conocerlo; si niega la naturaleza, debe contar con cierta comprensión de ella. Considerar la figura de la serpiente para Strauss en Génesis. Cf. “Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections”. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (JPCM). Ed. Kenneth H. Green, Albany: SUNY, 1997.

descubrimiento de la filosofía²¹. Entendemos entonces que la Biblia también aparece como una autoridad que *oculta* la naturaleza.

2.2. Lo antiguo y lo bueno

De acuerdo con Strauss, la naturaleza es un término de distinción, pues divide [*splits-up*] la totalidad de fenómenos en fenómenos naturales y no naturales. El equivalente prefilosófico de la idea de naturaleza es, según Strauss, “el comportamiento característico” de una “cosa o clase de cosas”, comprendido como “su costumbre o su modo”²², sin distinción alguna entre lo que es siempre y en todas partes, y lo que varía entre una tribu y otra, de un tiempo a otro.

Sin embargo, una “costumbre o modo” es de suma importancia, pues el modo que es *nuestro*, escribe Strauss, de los que vivimos *aquí*, “el modo de vida del grupo independiente al que el hombre pertenece” (NRH, III, 5: 134 [83]) es “la costumbre o modo supremo” [*paramount*]. Y adicionalmente, es el modo *correcto* y el “camino” correcto [*the right path*], porque es *antiguo*. En la comprensión de Strauss, los términos de lo *antiguo* y lo que es *nuestro* son conectados por la noción de “lo ancestral”.

Esta definición nos conduce a la “identificación primitiva” [*primeval*] de “lo bueno” con lo “ancestral”²³. El elemento clave de esta definición, comprendemos, es el hecho de que “el modo correcto”, que es el “modo supremo”, que es el “modo bueno”, apunta, en sí mismo hacia los *ancestros*, hacia

²¹Para Strauss, el mundo prefilosófico da a ver una pluralidad de distintas leyes ancestrales de distintos grupos humanos. Los autores bíblicos, enfrentados al problema de la ley divina, dan una respuesta: resuelven el problema de la pluralidad de “leyes divinas o ancestrales” con el monopolio de la ley y la postulación de un único dios *revelado*, incomprensible e inescrutable. De este modo, se *rechaza* la naturaleza que ofrece en el comienzo una alternativa a la autoridad de la ley divina, y con ella, a la *filosofía* que duda *toda* autoridad. Esta última cuestión se verá plasmada en la oposición entre *necesidad* y *omnipotencia* que presenta Strauss en el párrafo 13 del capítulo (Cfr. NRH, III, 13: 141 [89]).

²²En inglés, Strauss escribe “custom or way”. Traduciremos “way” como “modo”.

²³El comienzo del desarrollo moral de la humanidad puede rastrearse a esta identificación según Strauss: “Mutual Influence of Theology Philosophy”. *The Independent Journal of Philosophy*, III (1979), p. 111.

“pensamientos sobre los ancestros”, escribe Strauss, y con ello, hacia “las primeras cosas simplemente” (NRH, III, 5: 135 [83]).

Al detenernos en la nota al pie (n.3) al final de este párrafo, vemos que Strauss nos explica que “el modo correcto” vincula las raíces de los dos significados más importantes de la naturaleza: la naturaleza entendida como el “carácter esencial de una cosa o un grupo de cosas” y la naturaleza como “las primeras cosas” (NRH, III, nota 3: 135 [83]). El pie de página añade a su vez el caso de la “negación” de la naturaleza, insinuando una reflexión en torno a la posición bíblica: “cuando la ‘naturaleza’ es negada, la ‘costumbre’ es restituida a su lugar original”.

Para aclarar los dos significados de naturaleza, Strauss ofrece dos *sets* de referencias: tres pasajes del libro II de *Física* de Aristóteles y dos pasajes del libro II de *De natura deorum* de Cicerón para iluminar el “carácter esencial”, y para “las primeras cosas”, dos pasajes del libro X de *Leyes* de Platón. Al consultar las referencias notamos que Strauss, lejos de presentar uno o dos pensadores autoritativos para cada significado de naturaleza, da a ver que tanto Platón, Aristóteles como Cicerón indagan la naturaleza comprendida en su primera acepción, al tiempo que discuten y critican a quienes comprenden la naturaleza en su segunda acepción. Incluso más, considerando que los mencionados filósofos pertenecen a una aproximación filosófica que Strauss definirá en el capítulo IV como “fundada” por Sócrates, esto es, filosofía política, es posible distinguir la primera noción de naturaleza como perteneciente a la tradición socrática, y la segunda, a la tradición “presocrática”²⁴.

²⁴Al revisar las referencias vemos que, para Platón, quienes indagan los elementos “fuego, agua, tierra y aire” como si fueran las primeras cosas (891c1-4), fracasan en demostrar *ad óculos* su preeminencia sobre el alma (892c2-7). Cfr. Strauss, L. *The City and Man* (CM). Chicago: The University of Chicago Press, 1964, p. 14. Aristóteles, en contra de quienes sostienen que la naturaleza es “la materia primera que subyace en cada cosa” (193^a29), señala que la “forma es más naturaleza que la materia”; “la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza ‘como forma’. [...] lo que está creciendo, en tanto que está creciendo, va de algo hacia algo. ¿Hacia qué está creciendo? No hacia aquello de donde proviene, sino hacia aquello a lo cual va. Luego la forma es naturaleza” (193b13-19). Pero para Aristóteles será tarea de la filosofía “conocer ambas naturalezas”, es decir,

En su introducción a una colección de ensayos realizada junto a Cropsey, Strauss simplifica la distinción aquí presentada y remite al pasaje referido de Aristóteles sin citarlo, para aclarar el sentido de la naturaleza como *crecimiento* y como *carácter de las cosas desarrolladas*: la naturaleza como forma es entendida como “el carácter de una cosa cuando *ha crecido* completamente, cuando puede *hacer* aquello que sólo una cosa completamente *crecida* de aquel tipo en cuestión puede hacer o hacer bien”²⁵. Respecto del segundo grupo de filósofos, la naturaleza es entendida como aquello *de lo cual* las cosas naturales surgen, esto es, “las primeras cosas”, tal como Demócrito comprendió los átomos.

Si vale la pena retener esta distinción y reflexionar en torno al interés de Strauss por iluminar de manera sutil el contraste entre uno y otro significado de *naturaleza*, ello se debe a que, al seguir de cerca a nuestro autor en su estudio del descubrimiento de la naturaleza, notamos que hay un cambio de énfasis desde la primera mención de la búsqueda filosófica como “en primer lugar la búsqueda de

tanto materia como forma (194^a27). Strauss llama la atención también hacia un pasaje donde Aristóteles parece presentar su concepción teleológica de la naturaleza: “Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores, se cumple en función de tal fin” (199^a10). El comentario del traductor sobre este punto llama la atención respecto de la ambigüedad de la consideración de la teleología en la filosofía aristotélica (Traducción de *Física* por De Echandía para Gredos, Madrid, 1995, p. 134-135, 164-165, notas 79 y 80. Cfr. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1970, p. 261). Para Cicerón, quienes “estiman que la naturaleza es una especie de fuerza irracional que provoca movimientos” (II, 81), como Epicuro, no advierten que en la naturaleza “no se ofrece arbitrariedad alguna, sino más bien orden y una cierta similitud con el arte” (II, 82) y que “la naturaleza en su conjunto es artesana, pues tiene una especie de método o sistema que seguir” (II, 57) (Traducción de *Sobre la naturaleza de los dioses* por Escobar para Gredos, Madrid, 1999, p. 224-225, 204).

²⁵Strauss, L. y Cropsey, J. *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972, p. 3 [las cursivas son nuestras]. Esta definición parece arrimar una consideración teleológica de la naturaleza. Si acaso Strauss consideraba que los filósofos políticos clásicos concebían una cosmología teleológica efectivamente o como parte de su doctrina del derecho natural permanece como interrogante. Cfr. “La visión teleológica del universo, [...] parecería haber sido destruida por la ciencia natural moderna. Desde el punto de vista de Aristóteles [...] la contienda entre la concepción mecánica y la concepción teleológica del universo es decidida según la manera en que sea resuelto el problema de los cielos, de los cuerpos celestes y su movimiento.” (NRH, Intro, p. 67 [8]). Ver también Hilb, C. “Introducción”, *op. cit.*, p. 18: “Strauss no solo considera que la ciencia moderna está lejos de haber demostrado su superioridad en lo que refiere a la explicación verdadera del Todo; entiende también que la filosofía clásica –la filosofía socrática– *no está atada a una cosmología específica*, y que la comprensión clásica de la situación del hombre está contenida no en la respuesta a la pregunta acerca de la cosmología, sino en la búsqueda de una explicación del Todo” [las cursivas son nuestras].

los ‘comienzos’ de todas las cosas o de las ‘primeras cosas’” (p. 134), hacia la búsqueda de “las primeras cosas y el modo correcto” (p. 136), luego “la búsqueda del modo correcto o de las primeras cosas” (p. 137), hasta nuevamente, y solamente “la búsqueda de las primeras cosas” (pp. 139-142). Según Strauss, “cuando hablaban de la naturaleza, los primeros filósofos querían decir las primeras cosas, esto es, las cosas más antiguas” (NRH, III, 16: 142 [91])²⁶.

Strauss deja de incluir “el modo correcto” en la definición de la búsqueda filosófica en los párrafos siguientes, pese a aclararnos en el mismo párrafo en el cual abandona dicha noción, que las “materias más graves” [*most weighty matters*] son “las primeras cosas y el modo correcto” (p. 138). Es posible argumentar que este cambio de énfasis responde al interés de Strauss en indagar, aquí primero la “dirección que la filosofía originalmente tomó” (p. 137), y preparar la discusión del “giro socrático”, donde retornará la pregunta por el “modo correcto”, cuando Strauss afirme que la pregunta socrática elemental es “¿cuál es el modo de vida correcto?” (NRH, IV, 36: 199 [156]). También es posible argumentar que el abandono subsiguiente del tratamiento de la noción de las “primeras cosas” podría ser explicado por una consideración de las limitaciones que nuestro autor pone de relieve para esta primera dirección de la filosofía: la orientación original de la filosofía, escribe Strauss, termina preservando uno de los “elementos esenciales” de lo ancestral: la naturaleza pasará a ocupar el lugar de la autoridad (NRH, III, 16: 142 [91])²⁷.

²⁶Esta es la última mención de la filosofía como búsqueda de las “primeras cosas” en el libro.

²⁷ Si entendemos bien a Strauss, la crítica a los filósofos “presocráticos” es fundamental para la comprensión de la filosofía política. Cfr. *What is Political Philosophy? And Other Studies* (WIPP). Chicago: The University of Chicago Press, 1959, p. 39: “la búsqueda de la cosmología en lugar de una solución al problema cosmológico, fue la base de la filosofía política clásica”. En este sentido, es preciso considerar las limitaciones que, según Strauss, ve Sócrates en la aproximación convencionalista y su materialismo (III, 158 [109]). Sócrates, como señalamos, siguiendo a Strauss, buscará comprender el todo, no yendo hacia sus raíces o causas escondidas, sino articulando sus partes manifiestas. Cfr. “la crisis de la filosofía como el estudio de la causa” según Benardete, S. “*La ciudad y el hombre* de Leo Strauss”, *El filósofo en la ciudad*, op. cit., p. 202. Respecto del convencionalismo como materialismo y la necesidad del giro dialéctico de Sócrates, ver Stauffer, D. “On ‘Classical Natural Right’ in *Natural Right and History*”. *Brill’s Companions to Leo Strauss’s Writings on Classical Political Thought*. Ed. Bruns, T. Boston y Leiden: Brill, 2015, p. 133 y 137.

Volviendo al cuerpo del texto, y sin adelantarnos, Strauss pronto nos presenta la conclusión que se deriva de la consideración de la equivalencia entre lo “bueno y lo antiguo”. Para comprender lo *ancestral* como lo *bueno*, uno debe suponer que los ancestros eran *mejores* o *superiores* a nosotros. Esta noción conduce, por su parte, a la creencia en la equivalencia entre lo ancestral y lo suprahumano, argumenta Strauss. Por lo tanto, “el modo correcto” debe ser el “modo divino”, y el modo de los dioses debe ser una *ley divina*. Strauss introduce aquí por primera vez la noción de *ley divina*, y la discusión que sigue entre los párrafos 7 y 9 girará en torno a ella.

La ley divina se verá pronto en medio de un problema: al considerar los *ancestros* de otros grupos, que han establecido sus respectivas leyes “divinas”, surge un conflicto entre estas. La ley divina es cuestionada a la luz de la variedad y contradicción entre distintos códigos pertenecientes a distintos grupos, y la legitimidad de sus respectivos autores es inevitablemente puesta en duda. La implicación radical de este problema de legitimidad es que, si los autores de estas leyes son dioses, entonces estos son puestos en tela de juicio: el carácter *divino* de la ley deviene críticamente sospechado. La ecuación primitiva entre lo bueno y lo ancestral conduce, en la presentación de Strauss, inevitablemente a este problema.²⁸ Esta contradicción entre códigos divinos planteará necesariamente el problema de la *autoridad*.

²⁸Strauss podría conducir su argumentación desde aquí en la dirección en que lo hace en su explicación de la transformación de la idea original de *teios nómos* en la idea de *revelación*. Como señalamos más arriba, partiendo del *problema* de la ley divina derivado de la contradicción entre distintos códigos, se podría seguir el argumento de la necesidad de *una* única y absolutamente obligatoria *ley divina*. Este argumento, según Strauss, está guiado por la “comprensión radical de las implicancias morales” de la ley divina y culmina con la explicación bíblica de las “primeras cosas” y el “modo correcto de vida”. Ver Strauss, L. “Reason and Revelation”, *Op. Cit.*, pp. 165-166.

2.3. El problema de la autoridad

Para mantener a los miembros de la comunidad en el “modo correcto”, que es el “modo supremo” y que “retornen a este” si se desvían, es preciso que una autoridad se los “recuerde apropiadamente” (NRH, III, 5: 135 [83]). Pero la autoridad, escribe Strauss, “en tanto derecho de los seres humanos a ser obedecidos, es en esencia algo derivado de la ley, y originalmente la ley no es otra cosa que la manera de vida de la comunidad.” (NRH, III, 7: 136 [84]). Autoridad, ley y modo de vida se ligan en la descripción de Strauss para dar a ver que, de aquel problema en que se encuentra la ley divina al ser confrontada con otros códigos divinos, se sigue una puesta en cuestión crítica de la autoridad ancestral, que deriva su autoridad de ella, y con esta, de la “ecuación primitiva” entre lo “ancestral” y lo “bueno”. Sin el apoyo de la autoridad, las respuestas ancestrales a las preguntas respecto de las “primeras cosas” y el “modo correcto” se tornan problemáticas, y eventualmente, se posan como interrogantes.

Por lo tanto, la pregunta respecto de las “primeras cosas y el modo correcto” es solo planteada cuando la autoridad de la ley divina es dudada. Como consecuencia, de acuerdo con Strauss, la filosofía comprendida como “búsqueda de las primeras cosas y el modo correcto”, solo es posible en *oposición* a la autoridad; la *naturaleza* solo puede ser *descubierta* cuando las afirmaciones respecto de las primeras cosas y el modo correcto ya no son aceptadas “a base de confianza”, cuando se desenraiza la autoridad que la cubre.

La filosofía emerge, o “la naturaleza es descubierta” en este párrafo 7 en *oposición radical* a la autoridad: es imposible “mientras *todo* postulado general de *quienquiera* sea se acepte a base de confianza [*on trust*]” (NRH, III, 7: 136 [84]). Las cursivas son nuestras). El origen de la filosofía es, en este sentido, revolucionario. Consecutivamente, entonces, Strauss señala que “la emergencia de la idea de derecho natural presupone, por ende, la duda respecto de la autoridad” (NRH, III, 7: 136 [84]).

Strauss mostrará a continuación, a través del estudio de las “disposiciones de las conversaciones” de *República* y *Leyes* de Platón, qué tan necesaria o indispensable es la “libertad de la autoridad” o, lo que es lo mismo, la *desobediencia* de la autoridad, para “el descubrimiento del derecho natural”. Incluso más, presentará aquí –y sólo aquí– la apelación a la *revelación* de la autoridad teológico-política de la ciudad a la cual el filósofo se enfrenta al poner en tela de juicio la ecuación entre lo bueno y lo ancestral.

A través del ejemplo de *República*, Strauss muestra cómo Platón tácitamente reemplaza la “luz de los dioses” por la “luz del pensamiento”: “la búsqueda del derecho natural reemplaza a esa carrera de antorchas” (NRH, III, 8: 136 [85]). En las *Leyes*, nota Strauss, la “caverna de Zeus” es reemplazada por la “caverna natural”. Sócrates es según nuestro autor, el “representante de la búsqueda del derecho natural” y su relación con la autoridad ilustra la relación de la filosofía con la autoridad.

Incluso más, ilustra la relación de la filosofía con la ciudad, ya que, si las leyes de una comunidad son leyes divinas, estará “estrictamente prohibido someter esas leyes a una discusión genuina, es decir, al examen crítico...” Por lo tanto, el filósofo, que duda fundamentalmente de la autoridad en su búsqueda de las primeras cosas y el modo correcto, tiene por necesidad una relación controvertida con la ciudad, o es por necesidad subversivo del orden. Sócrates aparece como *fundamentalmente desobediente*: “discute el derecho natural –un tema cuyo descubrimiento presupone la duda del código ancestral o divino– no solo en presencia de los jóvenes sino también en conversación con ellos” (NRH, III, 8: 137 [85]). Y no debemos olvidar, pese a la reserva de Strauss, que la desobediencia de la ley es, en la ciudad, un crimen.

Pero el descubrimiento de la naturaleza y la emergencia de la idea del derecho natural no excluye permanentemente el recurso a una autoridad. De acuerdo con Strauss, “una vez que la idea de derecho natural ha emergido y se ha vuelto un asunto corriente, esta pueda ser fácilmente adaptada a la creencia en la

existencia de una ley divinamente *revelada*” (NRH, III, 8: 137 [85]). Las cursivas son nuestras). Entendemos entonces que para Strauss el descubrimiento o el origen de una *idea* no garantiza la permanencia de la “búsqueda”: una idea puede devenir una *doctrina*. Esta cuestión será el objeto de una silenciosa discusión por parte de Strauss en el capítulo IV, iluminada cuando consideramos su comienzo y su final.²⁹

El punto crítico planteado por Strauss en su párrafo sobre Platón es que la emergencia de la idea de derecho natural es *opuesta* a la “creencia en la revelación divina”: “si el hombre conoce por revelación divina cuál es el camino correcto, no tiene que descubrir ese camino por medio de sus esfuerzos autónomos [*unassisted efforts*]” (NRH, III, 8: 137 [85]). Dicha oposición gana claridad si consideramos el significado de estos “esfuerzos autónomos” a la luz de la mención de Strauss de la “razón autónoma” [*unassisted reason*] (NRH, II, 39: 127 [75]) en los ya referidos párrafos 38 y 39 del capítulo II. *Revelación y razón* demuestran ser términos clave en esta comprensión del origen de la filosofía: “la predominancia de tal creencia obtura la emergencia de la idea de derecho natural o vuelve la búsqueda del derecho natural infinitamente insignificante” (NRH, III, 8: 137 [85]). La conclusión que se deriva de este párrafo es la clarificación de la oposición entre filosofía y revelación, o la búsqueda de conocimiento de las primeras cosas y el modo de vida correcto guiada por los esfuerzos autónomos de la mente, y la aceptación en confianza del relato sobre las primeras cosas y el modo de vida correcto, establecido por la ley divinamente revelada.³⁰

Una investigación de la “forma original de la duda de la autoridad” es crucial para Strauss ya que, como anticipamos, él comprende que “la dirección

²⁹El movimiento de este capítulo IV va desde el origen de la filosofía política y la búsqueda socrática, a través de Platón y Aristóteles, hacia Tomás de Aquino. En este sentido, Strauss lidia en este capítulo con la construcción de una tradición o con las preguntas concernientes a las ideas y doctrinas. *Cfr.*: “die widersinnige Verflechtung einer Nomos-Tradition mit einer philosophischen Tradition”. Strauss, L. Carta a Gerhard Krüger, 17.11.32. *Gesammelte Schriften*, Band 3. Stuttgart: Metzler, 2008, p. 406.

³⁰Curiosamente, el tratamiento de Strauss de la oposición de la filosofía a la ley divina como ley revelada ocurre en este capítulo sólo en el contexto de la discusión de los diálogos platónicos o de una historia de Heródoto. *Cfr.* Strauss, Leo. *The City and the Man*, *op. cit.*, p. 35.

tomada originalmente por la filosofía o la perspectiva bajo la cual la naturaleza fue descubierta estaban determinadas por el carácter original de la autoridad” (NRH, III, 9: 137 [86]).

El “punto decisivo” al considerar la contradicción entre los códigos divinos es, de acuerdo con Strauss, los respectivos relatos respecto de las “primeras cosas”. Algunas perspectivas no pueden *nunca* ser armonizadas, o son mutuamente excluyentes, dirá Strauss. Pero solo un “relato de las primeras cosas” puede ser “el verdadero relato”. La contradicción apunta hacia la pregunta por *las primeras cosas*. Y es el filósofo quien hará de la contradicción entre leyes su problema. Así, la dirección original de la filosofía hacia las primeras cosas se sigue del cuestionamiento de la ley divina o ancestral.

Reiterando los argumentos presentados hasta aquí, Strauss señala que, tras el quiebre de la “identificación primitiva”, surge la *distinción* fundamental entre lo bueno y lo ancestral: “la búsqueda de la manera correcta o de las primeras cosas es la búsqueda de lo bueno como algo distinto de lo ancestral”. Ahora Strauss añade otro elemento fundamental a la argumentación que ilumina aquella dirección original de la filosofía: aquella búsqueda filosófica será “la búsqueda de lo que es bueno por naturaleza en tanto se distingue de lo que es bueno por mera convención” (NRH, III, 9: 138 [86]).

2.4. Dos distinciones fundamentales

Antes de avanzar hacia la distinción clave entre *naturaleza* y *convención*, Strauss retoma su presentación del movimiento desde la *ley divina* hacia la *búsqueda de las primeras cosas* con una nueva presentación del origen de la búsqueda filosófica.

La presentación de Strauss del descubrimiento de la naturaleza hasta este punto, partiendo de la confrontación de códigos divinos y la duda de la autoridad, no ha alcanzado aún la pregunta respecto de la posibilidad de aquella duda y liberación de la autoridad. ¿Qué guía la “duda” de la autoridad? Strauss se ocupará de esta cuestión ahora.

Para describir el modo en que el descubrimiento de la naturaleza procede o es posible, Strauss introduce dos “distinciones fundamentales” que deben haber guiado “siempre” a los hombres en el comienzo. La primera distinción es entre “lo que se oye decir y lo que se ve con los propios ojos”: lo que uno ha visto debe haber sido generalmente preferido a lo que uno ha escuchado a otros decir, señala Strauss, sobre todo en asuntos judiciales. Al aplicar esta distinción a las “materias más graves” –las primeras cosas y el modo correcto– escribe Strauss, donde “la única fuente del conocimiento era lo que se oye decir”, la explicación divina será sospechada.

Un espíritu escéptico parece guiar esta petición de principio: se *suspende* la reverencia ante las leyes divinas y se demanda ver con los propios ojos, una *evidencia manifiesta* para cualquier declaración respecto de las primeras cosas y el modo correcto. Este sujeto no conoce aún la verdad respecto de estas cuestiones, pero decide suspender su juicio, sin desesperar³¹, hasta que se halle evidencia manifiesta, “a plena luz del día”, en apoyo de los reclamos de dicha autoridad (NRH, III, 10: 138 [87]). Sin embargo, “suspender” el juicio es solo posible si previamente se ha ignorado la demanda de obediencia de la ley, es decir, si se suspende también su poder vinculante. La actitud de este sujeto respecto de la *ley* divina será radicalmente desobediente. La ley divina sufre así un ataque terminal una vez que la distinción entre “lo que se oye decir” y “lo que se ve con los propios ojos” conduce a la demanda de que toda supuesta información suprahumana demuestre la *prueba* de su reclamo en una manera *evidente*, completamente accesibles al *conocimiento humano*.

Este juicio es descrito por Strauss como un *despertar* del hombre: “el hombre toma conciencia [*man becomes alive*] de la diferencia crucial entre lo que su grupo considera incuestionable y lo que él mismo observa; es así que el Yo se vuelve capaz de oponerse al Nosotros sin ningún sentido de culpa” (NRH, III, 10:

³¹Cfr. Strauss, L. “Reason and Revelation”, *Op. Cit.*, p. 147. “only through philosophy is man enabled to look reality in its stern face without losing his humanity”.

138 [87])³². Mientras el grupo acepta sin cuestionar aquello que narra la tradición, cada hombre pertenece a un todo indiferenciado. Pero tan pronto uno de ellos cuestiona lo que el grupo acepta en confianza, a la luz de lo que se puede ver con los propios ojos, el hombre se “toma conciencia”, indica Strauss, o más radicalmente, comienza a *vivir* su diferencia respecto del todo y su particularidad. Y en esta presentación de Strauss, este hombre que se separa del grupo y cuestiona la autoridad de la tradición, *no siente culpa*³³.

Al cuestionar la tradición y separarse del grupo, escribe Strauss, no es un individuo particular, “el yo en tanto yo”, quien adquiere derecho a afirmar su verdad subjetiva contra la tradición, sino que es el “mundo único, verdadero y común, percibido en la vigilia” el que es posible ahora oponer a “los muchos mundos falsos y privados, de los sueños y las visiones” (NRH, III, 10: 138 [87]). Lo que *todos* pueden ver con sus propios ojos son “las cosas mismas”, señalará Strauss, quien concluye: “parece que [...] el hombre en tanto hombre, es la medida de lo verdadero y lo falso, del ser y el no ser de toda cosa” (NRH, III, 10: 138 [87]). Esta sentencia, desde ya, no equivale a la legitimidad de cualquier afirmación subjetiva respecto de la verdad.³⁴

³² Este argumento puede ser leído a la luz de la comprensión de Strauss del relato de Génesis, II y III, respecto de la desobediencia del hombre. Al comer del árbol del conocimiento, escribe Strauss, “sus ojos fueron abiertos y supieron que estaban desnudos [...]: a través de la caída, se avergüenzan de su desnudez; comer del árbol del conocimiento del bien y el mal los hace darse cuenta que la desnudez es malvada (mala)”. Strauss, L. “Jerusalem and Athens”, *Op. Cit.*, p. 387. Strauss interpretará que es del interés de los autores bíblicos *censurar* la toma de conciencia de la diferencia entre *géneros*, de la generación sexual, y de la diferencia del hombre respecto del todo, signando la comprensión de la particularidad con el sentimiento de culpa. Para la filosofía, por otro lado, según Strauss, el reconocimiento de ser una *parte* del todo, así como también de la *generación* es fundamental (NRH, IV, 4: 169 [122]). Ver nota 24 arriba.

³³ El lector de NRH no puede ignorar que una de las mayores críticas a Weber en el capítulo II gira en torno a su particular “sentimiento de culpa”: según Strauss, Weber es incapaz de examinar su propia fe (*Cfr.* NRH, II, 30: 119 [66]). La vida del filósofo, para Strauss, es radicalmente diferente de la vida del científico social moderno que sucumbe a la necesidad de una “vida trágica” para salvar su “profundidad”; el filósofo, para Strauss, veremos, trasciende la moralidad y la religiosidad (*Cfr.* NRH, III, 12: 140 [89]).

³⁴ La sentencia “el hombre en tanto hombre, es la medida de lo verdadero y lo falso, del ser y el no ser de toda cosa” recuerda al lector a una de las más importantes tesis de Protágoras, tal como es presentada por Platón en *Teeteto* 152^a. Este párrafo carece de referencias al pie. Sin embargo, Strauss aclara la dirección en que tal afirmación debe ser comprendida al señalar, como indicamos, que “no

Reponiendo el argumento del párrafo, vemos que lo que Strauss considera es descubierto a través de la aplicación universal de la distinción entre “lo que se oye decir” y “lo que se ve con los propios ojos” es la posibilidad permanente, contemporánea al hombre en tanto que hombre, de alcanzar lo verdadero y lo falso, de adquirir conocimiento *sin asistencia*, de guiarse a través de su razón autónoma. Luego de esta toma de conciencia, el hombre puede comenzar a reemplazar las “distinciones arbitrarias”, escribe Strauss, de las cosas que difieren de un grupo a otro por su distinción “natural” (NRH, III, 10: 139 [87]).

La segunda distinción prefilosófica que guía la “búsqueda de las primeras cosas”, de acuerdo con Strauss, debe haber sido la distinción entre “cosas artificiales o hechas por el hombre y cosas que no son hechas por el hombre”³⁵. Las cosas artificiales, que deben su origen a “artilugios y premeditaciones humanos”, son consideradas inferiores a las cosas que no deben su origen a los hombres, sino que son “encontradas o descubiertas” por los hombres (NRH, III, 11: 139 [88]).

Esta segunda distinción revela que el punto de partida para la búsqueda de “las primeras cosas” no puede ser lo artificial, pues esto es ya derivado, es decir, porque existe por el arte del hombre que, “por cierto no es la cosa primera sin más” (NRH, III, 11: 139 [89]). Al suspender el juicio respecto de “la verdad de los relatos sagrados respecto de las primeras cosas”, ya no podemos saber, argumenta Strauss, si acaso las cosas que no son hechas por el hombre, y en particular las primeras, deben su existencia a “premeditaciones” de algún tipo, o a otra cosa, “fundamentalmente diferente de todo origen por premeditación” (NRH, III, 11: 140 [89]).

La combinación de estas dos distinciones prefilosóficas pronto conduce, según Strauss, al descubrimiento de la naturaleza. Si la distinción primera motiva

es el yo en tanto yo”, ni los mundos “privados” la medida de la verdad y falsedad, sino “las cosas mismas” tal como se ven. Ver sobre esta cuestión Strauss, L. “Farabi’s Plato”. *Jubilee Volume*. Ed. Louis Ginzberg. New York: The American Academy for Jewish Research, 1945, 337.

³⁵El tipo más alto de conocimiento humano anterior a la filosofía era el arte, indica Strauss.

la exigencia de que las primeras cosas sean “traídas a la luz tomando como punto de partida lo que todos los hombres pueden ver ahora”, la segunda distinción motiva la exigencia de que se demuestre, partiendo de lo que todos podemos ver ahora, que “todas las cosas visibles han sido producidas por seres pensantes” o “que existen seres pensantes superhumanos” (NRH, III, 11: 140 [89]). La “premeditación” [*forethought*] no es el origen evidente de las todas las cosas.

2.5. La filosofía como posibilidad permanente

Una vez que Strauss ha conseguido dar cuenta de la secuencia que conduce al descubrimiento de la naturaleza y cuáles son las distinciones fundamentales que guían aquel descubrimiento, nos volverá a insinuar que la indagación llevada adelante no busca recuperar un pasado remoto, ni plantear hipótesis antropológicas, sino dar a ver los argumentos que sostienen la posibilidad de la filosofía.

El párrafo 12³⁶ consiste de una sola oración, que se propone ser el “resumen” de la investigación de esta primera parte del capítulo³⁷. “En síntesis”, comienza Strauss, “puede decirse que el descubrimiento de la naturaleza es idéntico a la actualización de una posibilidad humana que, al menos *según su propia interpretación*, es transhistórica, trans-social, transmoral y transreligiosa” (NRH, III, 12: 140 [89]). Las cursivas son nuestras). ¿Cómo interpretar esta breve observación?

El descubrimiento de la naturaleza equivale a la actualización de la posibilidad de la filosofía, que es permanente, en tanto no depende de épocas particulares, ni de condiciones sociales, morales o religiosas. Sin embargo, un

³⁶Los párrafos 12 y 13 no se encuentran en las Walgreen Lectures dictadas por Strauss en la Universidad de Chicago en otoño de 1949, conferencias que fueron el material para NRH y, como veremos, son de suma importancia para el argumento de este libro. Las conferencias están disponibles en

https://www.press.uchicago.edu/sites/strauss/natural_right/transcript_Strauss_six_lectures_1949.pdf

³⁷Cfr. Minkov, S. *Leo Strauss on Science*. NYC: SUNY Press, 2016, p. 61. El argumento de este intérprete, nos parece, no alcanza a ver que la actualización de la posibilidad de la filosofía implica no solo un cuestionamiento de lo divino y ancestral, sino fundamentalmente de la *ley*.

silencio resuena en esta enumeración: Strauss no menciona la política. La filosofía, por lo tanto, como posibilidad humana permanente, *no es* “transpolítica”. ¿Es posible alcanzar las implicancias de esta insinuación de Strauss con la información provista por el autor hasta aquí?

Al considerar que para Strauss la filosofía implica siempre el rechazo de la autoridad, y en particular de la ley divina, pareciera ser que esta siempre emerge en medio de una cierta vida política. Ello significaría que el descubrimiento de la naturaleza que demarca el comienzo de la filosofía, que conduce a la distinción entre cosas *naturales* y cosas *arbitrarias*, y denuncia, por su parte, a las cosas no naturales como inferiores o las coloca en tela de juicio hasta demuestren su verdad, es un descubrimiento *político*, o con consecuencias políticas. Este parece ser el punto de llegada de la “genealogía” de Strauss.

Y no debemos olvidar que, para Strauss, el movimiento descrito parte de la duda de la autoridad *ancestral* hacia la búsqueda de las *primeras cosas*. Es aquella duda de la autoridad lo que parece ser fundamental, pues como vimos, para Strauss, la emergencia de la filosofía es posible *solo* en la medida en que *cualquier* autoridad, y en este sentido “todo postulado general de quienquiera sea” sea puesto en duda (NRH, III, 8:136). Por ende, el sentido de la duda de la autoridad no se limita a la autoridad teológico-política que dice lo que es y cómo vivir; las autoridades que responden las preguntas antes de que sean planteadas pueden provenir también, para Strauss, de la tradición del pensamiento.³⁸

La posibilidad de la filosofía, si bien es considerada por Strauss aquí como coetánea al hombre y por ende posible de manera permanente, no emerge sin esfuerzos. Algunos párrafos más adelante, Strauss saldará esta cuestión con la

³⁸Corresponde al filósofo indagar imparcialmente incluso la propia posibilidad de la filosofía y la validez de sus presuposiciones, sin tomar por buenas, o a base de confianza, las respuestas de la tradición. Strauss señalaba ya desde el primer capítulo el plan para esta sección: “La cuestión de la validez de estas premisas no puede decidirse adoptando o adhiriendo a una tradición más o menos persistente de filosofía, puesto que es esencial a las tradiciones que cubran u oculten sus cimientos erigiendo impresionantes edificaciones sobre ellos.” (NRH, I, 30: 88 [31]). Considerar también la crítica a Hobbes en p. 208.

siguiente afirmación fundamental: “la distinción en virtud de la cual la filosofía se mantiene en pie, la distinción entre razón y autoridad” (NRH, III: 143 [92]).

Pero este conciso párrafo, que sintetiza el análisis de Strauss hasta aquí, se proyecta al mismo tiempo hacia delante y anticipa un argumento que aparecerá recién en el siguiente capítulo. Strauss señala que la filosofía, “según su propia interpretación”, trasciende todo menos lo político. No deberíamos dejar de notar que está hablando de una comprensión *filosófica* de la *filosofía*. ¿Pero qué implica esto? La filosofía, cuando consigue entenderse a sí misma, reflexiona sobre su modo de vida y las condiciones para esa vida, apunta hacia lo *político*³⁹. En este sentido, pareciera ser que el “giro” hacia lo político forma parte de una reflexión fundamental del filósofo, ligada a la comprensión madura de la necesidad de una justificación de su modo de vida *frente* al modo de vida “correcto” señalado por la autoridad de la ciudad.

Volviendo al texto, podemos considerar que si hay una diferencia plausible de ser rastreada en esta argumentación en NRH entre filosofía y filosofía política (Cfr. NRH, III, 2), esta radica en que la indagación filosófica de las “primeras cosas” no plantea aún la pregunta “¿por qué la filosofía?” que interpela al filósofo y su lugar en la ciudad. Dicha pregunta, vemos al final de nuestro recorrido, se liga a la pregunta por el derecho natural⁴⁰.

³⁹Esta cuestión se aclara cuando consultamos los argumentos de Strauss en “On Classical Political Philosophy”. *What is Political Philosophy?*, *Op. Cit.*, pp. 92-93: “Los filósofos, así como otros hombres que se han dado cuenta de la posibilidad de la filosofía, tarde o temprano se ven llevados a preguntarse ‘¿por qué la filosofía?’ ¿por qué la vida humana necesita filosofía, por qué es buena, por qué es correcto que las opiniones acerca de la naturaleza del todo deban ser reemplazadas por un conocimiento genuino de la naturaleza del todo? Dado que la vida humana es vivir juntos o, más exactamente, es vida política, la pregunta ‘¿por qué la filosofía?’ significa ‘¿por qué la vida política necesita filosofía?’ Esta pregunta llama filosofía ante el tribunal de la comunidad política: hace que la filosofía sea políticamente responsable”. Como señalamos más arriba, Strauss parece dar a ver que el giro hacia lo político es necesario. Esto es a lo que apunta Strauss, entendemos, cuando señala, en otros textos, que la filosofía política “en su sentido original [...] es el corazón de la filosofía o, antes bien, ‘la primera filosofía’”. Strauss, L. *The City and Man*, *op. cit.*, p. 20.. Cfr. el “núcleo excéntrico de la filosofía”. Benardete, S. “La ciudad y el hombre...”, *op. cit.*, p. 204 y Meier, H. “Why Political Philosophy?”. *Leo Strauss...*, *op. cit.*, p. 94: “la respuesta cuádruple a la cuestión de por qué la filosofía debe hacer el giro hacia la filosofía política”.

En el párrafo 30 del primer capítulo, Strauss anticipaba ya la discusión que iba a deber tener lugar, al tomar con seriedad las críticas del historicismo radical: el historicismo radical, señalaba Strauss, nos obliga “a tomar conciencia de la necesidad de una reconsideración imparcial de las premisas más elementales cuya validez es presupuesta por la filosofía” (NRH, I, 30: 88 [31]).

En el pico del argumento que venimos presentando, Strauss da a ver y discute las presuposiciones que guían a la “búsqueda filosófica de las primeras cosas”, y presenta tres presuposiciones: “existen primeras cosas”, “las primeras cosas son siempre”, y “las cosas que son siempre o que son imperecederas son seres más verdaderos que las cosas que no son siempre” (NRH, III, 13: 140 [89]). Strauss da dos explicaciones adicionales para fundamentar la tercera presuposición, pero ninguna para las primeras dos: dice que los seres que son siempre “son de una dignidad más elevada”, porque “solo aquellos pueden ser la causa última de estos”, o “porque lo que no es siempre encuentra su lugar al interior del orden constituido por lo que es siempre” y luego, reformula nuevamente la sentencia, y señala que los seres que no son siempre “son seres menos verdaderos”, porque “ser perecedero significa estar entre el ser y el no ser” (NRH, III, 13: 140 [89-90]).

Es preciso detenernos brevemente a considerar estas presuposiciones que presenta Strauss en la base de la filosofía entendida como “búsqueda de las primeras cosas”. En primer lugar, podemos preguntarnos: ¿hay una alternativa a la presuposición respecto de la existencia de primeras cosas? ¿cómo podría haber cosas si no hay origen en algo *primero*? Debería haber un momento de creación, y una creación *ex nihilo*.

Ahora bien, si las primeras cosas no fueran siempre, no podríamos considerar ninguna coherencia entre los seres manifiestos, o cambios manifiestos. Pero, ¿por qué “lo que es siempre” tiene una posición más alta en la

⁴⁰Como indicamos más arriba, la discusión respecto del derecho natural implica el debate respecto de la necesidad de la “justicia o moralidad” para la filosofía. Ver nota 15.

jerarquía del ser? ¿qué significa para Strauss aquí que un ser perecedero sea inferior a un ser imperecedero? El hombre es claramente un ser perecedero: ¿en qué sentido es este inferior a la *materia* que es siempre? En definitiva, revisando las sentencias de Strauss, podemos entender que lo que es y cambia, es derivado de lo que es y *no cambia*; incluso lo que *no es* encuentra su lugar “al interior del orden constituido por lo que es siempre”. Si hay primeras cosas, deben ser *eternas* e invariables, pues todo lo manifiesto varía. La permanencia debe tener más dignidad, veremos, para el *conocimiento*, que el acontecimiento o los eventos.

Estas tres presuposiciones, señala Strauss, se derivan de una *premisa fundamental*, presentada en el párrafo a través una secuencia de 7 formulaciones: 1. “ningún ser emerge sin una causa”; 2. “es imposible que en primer lugar ‘existiera el Caos’”⁴¹; 3. es imposible “que las primeras cosas saltaran al ser de la nada y a través de nada”; 4. “los cambios manifiestos serían imposibles si no existiera algo permanente o eterno”; 5. “los seres manifiestos contingentes exigen la existencia de algo necesario y, por ende, eterno”; 6. “‘omnipotencia’ significa poder limitado por el conocimiento de las ‘naturalezas’”; de “la necesidad inalterable y cognoscible”; 7. “toda libertad e indeterminación presupone una necesidad más fundamental” (NRH, III, 13: 140-141 [89-90]).

En definitiva, para la filosofía, que busca *conocer* las primeras cosas, el *conocimiento* debe ser posible. Para que el conocimiento sea posible, debe haber “una causa” cognoscible, “algo permanente o eterno”, algo “necesario”, una “naturaleza” entendida como una “necesidad inalterable y *cognoscible*”, una “necesidad más fundamental”, de la cual se derivan las cosas, o al interior del cual ocurren los “cambios manifiestos”, “los seres manifiestos contingentes”, el *poder*, la *libertad*, y la *indeterminación*.⁴²

⁴¹“At first Chaos came to be” en el inglés. La referencia es a Hesíodo *Teogonía*: 116. Caos, como las demás deidades de la Teogonía, *nace*, pero nace *primero*.

⁴²Strauss reformula las presuposiciones de la filosofía en el último párrafo de su *Restatement*, en diálogo con Kojève: “La filosofía en el sentido estricto y clásico es la búsqueda del orden eterno o de la causa o causas eternas de todas las cosas. Presupone entonces que hay un orden eterno e inmutable dentro del cual tiene lugar la Historia y que no se ve afectado de ninguna manera por la Historia. En

Ahora comprendemos que, siguiendo a Strauss, la filosofía presupone que hay algo permanente, que es necesario e inalterable, y que es cognoscible: presupone que es posible conocer la *naturaleza* entendida como *necesidad*. En este sentido, se opone esencialmente a la premisa que afirma la *creatio ex nihilo* de un Dios *omnipotente* e inescrutable, imposible de ser comprendido, sometido a una necesidad, limitado por el conocimiento de la necesidad.

Strauss da al lector cierta ayuda para guiar su comprensión de este párrafo 13 con una nota al pie que refiere a la *Odisea*, X, 303-6. Este pasaje corresponde al desenraizamiento de la hierba “molu” por Hermes, y la presentación de su *naturaleza* a Odiseo. El encuentro con esta planta, con esta pieza de naturaleza, permite a Odiseo compartir un conocimiento que *limita* el poder de los dioses: Odiseo conoce ahora la *necesidad*, y logra escapar de los poderes de Circe. Este argumento, entendemos, es también un argumento *contra* la posición teológica que afirma la existencia de un dios omnipotente: no puede haber omnipotencia en un mundo de *physis*, porque la naturaleza presupone la necesidad, y el conocimiento de la necesidad es el conocimiento que limita la omnipotencia o el “poder” de la “omnipotencia”; dios no puede “ser lo que sea”⁴³. Por lo tanto, la necesidad parece superar a los dioses⁴⁴.

otras palabras, presupone que cualquier ‘reino de libertad’ no es más que una provincia dependiente dentro del ‘reino de la necesidad’. Presupone, en palabras de Kojève, que ‘el ser es esencialmente inmutable en sí mismo y eternamente idéntico a sí mismo’. *Este supuesto no es evidente por sí mismo*. Kojève lo rechaza a favor de la opinión de que ‘el ser se crea a sí mismo en el curso de la historia’ [...].” Strauss, L. *On Tyranny. Revised and Expanded Edition*. Ed. Gourevich & Roth . Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 212 [Las cursivas son nuestras].

⁴³“It shall be whatever it shall be”. Cfr. Strauss, L. “Progress or Return?” *op. cit.* p. 114. Cfr. Exodus 3:14

⁴⁴Strauss explica este pasaje en “The Dialogue Between Reason and Revelation” *op. cit.*, p. 252: “Hermes le muestra a Odiseo una cierta hierba que podía usar para protegerse y a sus compañeros de Circe. Ahora, en este contexto, los dioses pueden hacer cualquiera cosa, los dioses, podemos decir, son omnipotentes [...] ¿por qué son los dioses omnipotentes? Porque conocen la naturaleza de todas las cosas, lo que significa, por supuesto, que *no son omnipotentes*. Conocen las naturalezas de las cosas que son completamente independientes de ellos, y a través de ese conocimiento son capaces de usar todas las cosas adecuadamente. En todo el pensamiento griego encontramos, de un modo u otro, una necesidad impersonal más alta que cualquier ser personal; en la Biblia, por su parte, la primera cosa es, como se suele decir ahora, una persona” [Las cursivas son nuestras]. Cfr. Strauss, L. “An Untitled Lecture on Plato’s Euthyphro”. *Interpretation*, Vol. 24, No. 1 (1996): p. 15: “Las ideas reemplazan a los dioses.”

Después de esta digresión, llegamos a comprender más claramente que lo que debe entenderse como lo que *siempre es* y su *dignidad* es la necesidad inmutable y cognoscible. La premisa básica puede reformularse como la posibilidad de conocer el todo manifiesto, es decir, la inteligibilidad del todo. Y las presuposiciones son, así, que nada emerge sin una *causa*; que el universo no es creado sino *eterno*; y esa *necesidad* es superior a cualquier ser. Esto presupone que, si hay necesidad, siempre hay una limitación al poder y, por lo tanto, la omnipotencia no encuentra lugar.

En este párrafo, Strauss logra reunir el carácter mutuamente exclusivo de la premisa fundamental de la Biblia y la premisa fundamental de la filosofía. Pero el descubrimiento de la naturaleza no resuelve el problema de la prueba de la premisa,⁴⁵ y la naturaleza *no puede* adquirir el status de una nueva autoridad.

2.6. Naturaleza y convención

Ahora queda claro que, si la naturaleza debe ser descubierta, ello es porque estaba encubierta, y la "naturaleza es esencialmente ocultada por decisiones de la autoridad" (NRH, III, 15: 141 [91]). Cuando la naturaleza es descubierta, afirma Strauss, la "noción primitiva de 'costumbre' o 'modo' se divide en las nociones de 'naturaleza' por un lado y 'convención' por otro". (NRH, III, 14: 141 [90]). Por lo tanto, según Strauss, la distinción entre *physis* y *nómos* nace con el descubrimiento de la naturaleza y con la filosofía; la naturaleza es un término de distinción.

Strauss hace un rodeo para explicar el carácter de aquella autoridad de la ley, y plantea dos argumentos conjeturales⁴⁶: el hombre presumiblemente, no

⁴⁵Cfr. Strauss, L. "Notes on Philosophy and Revelation", *op. cit.*, p. 169. Strauss analiza el papel de la serpiente en Génesis, y llega al argumento sobre el conocimiento y la omnipotencia. La serpiente está en lo correcto al indicar a Eva "no morirás" porque *razona*; conoce las *manifestaciones* de Dios: va de la regularidad a la necesidad; "el principio serpentino es: negación de la omnipotencia divina." Pero la expulsión del Edén revela su error: es "ciega al poder *oculto* y *reservado* de Dios." (Nuestro énfasis). Este es el punto decisivo, escribe Strauss.

⁴⁶¿Considera también acaso Strauss que el hombre "no puede vivir bien sin estar unido a sus compañeros por pensamientos idénticos sobre las primeras cosas, esto es, sin estar sujeto a

puede vivir bien si no es parte de una comunidad regulada por leyes que expliquen antes de probar qué es lo que es, o las primeras cosas. La ley “parecía ser una regla que derivaba su fuerza vinculante del acuerdo o la convención de los miembros del grupo”, es decir, de la *creencia compartida*. “La ley o la convención tiene la *tendencia* a, o la *función* de, esconder la naturaleza; triunfa hasta tal punto que, para empezar, la naturaleza es experimentada o ‘dada’ solo como ‘costumbre’” (NRH, III, 15:142 [91] Las cursivas son nuestras).

El primer enfoque de la búsqueda filosófica según Strauss, interpretamos entonces, denuncia el fraude de la ley: distingue entre lo que es *convencional* o lo que la ley dice que es correcto, y lo que es natural o lo que es *verdaderamente* correcto.

En su intento por comprender la relación entre *physis* y *nómos*, según Strauss, los filósofos adquirirán una nueva comprensión de las cosas políticas y las leyes, y concebirán diferentes perspectivas respecto del interés de la filosofía en la política. Esta discusión será, a partir de aquí, el trasfondo para el surgimiento de la idea del derecho natural.

3. El movimiento filosófico de Strauss

Hemos seguido a Strauss hasta aquí en su demostración del origen de la filosofía. A partir de este punto, se moverá en su argumentación hacia el debate filosófico entre el convencionalismo y la filosofía política. Los párrafos que articulan estas dos partes contienen las observaciones últimas sobre el “origen de la filosofía”, al tiempo que se presentan como el preludio del tratamiento del “origen de derecho natural”.

Finalmente, Strauss nos revela que la filosofía deberá dar un último paso en dirección hacia su autonomía. Al “desenraizar” originalmente el alegato de lo ancestral en su búsqueda de lo que es bueno por naturaleza, la filosofía preserva “uno de sus elementos esenciales”. Una vez más, el argumento se dirige hacia la decisiones de autoridades relativas a las primeras cosas”? *Cfr.* NRH, III, 40:160 [112].

crítica de la autoridad. Strauss indica que “los primeros filósofos”, que entendieron la naturaleza como “las primeras cosas”, concibieron la naturaleza como algo “más venerable”, algo de una “mayor dignidad” y, por lo tanto, permitieron que la naturaleza ocupara el lugar vacante dejado por lo ancestral. Así, originalmente, la filosofía termina por reconocer “que la naturaleza es la autoridad”. (NRH, III, 16: 143[92]).

Pero la búsqueda original de la naturaleza como “ancestro de todos los ancestros” no es un préstamo o residuo del mito, dice Strauss, sino que es la consecuencia del propio “descubrimiento de la naturaleza”; por necesidad, entonces, parece recorrer la filosofía originalmente este camino y por necesidad también apuntar más allá de la “búsqueda de las primeras cosas”.

Strauss enmienda dicha aserción en el siguiente párrafo: “Sin embargo, sería menos engañoso decir que, al desenraizar la autoridad, la filosofía reconoce a la naturaleza como *el estándar*” (NRH, III, 17:143 [92]). Sin embargo, ¿es Strauss quien corrige la primera comprensión de la “naturaleza como autoridad”? La crítica es necesaria para entender la libertad de la autoridad.

Strauss alcanza el clímax del argumento relativo a la autoridad en el párrafo 17, argumento que es también, como señalamos, el punto de llegada de la “genealogía”. Así, leemos esta vez sin veladuras, que la distinción fundamental “en virtud de la cual la filosofía se mantiene en pie” es, para Strauss, “la distinción entre razón y autoridad” (NRH, III, 17: 143[92]). La naturaleza es descubierta con ayuda de la razón o entendimiento, escribe Strauss, y la relación de la razón con su objeto es “fundamentalmente diferente de la obediencia sin razonar” correspondiente a “la autoridad propiamente dicha”.⁴⁷ Por lo tanto, la naturaleza no puede ser nunca considerada, apropiadamente, la autoridad; la filosofía debe ser posible sin la necesidad de preservar un elemento de lo

⁴⁷Considerando nuestra presentación en torno a la *creencia* y la *razón*, nuevamente, la oposición es aquí también entre la filosofía y la Biblia: reaparecen los argumentos en torno al reclamo de autoridad de ley divina en boca de Charles Beard, quien opone a los “monarquistas” y los “derechos divinos” y la apelación de los “revolucionarios” a la naturaleza (NRH, III, 17: 143[92]).

ancestral. Strauss revela, al mismo tiempo, el problema fatal que implica, para la filosofía, aceptar cualquier reclamo de verdad que adopte un carácter dogmático. “De someterse a la autoridad, la filosofía y, en particular, la filosofía política, perderían su carácter” (NRH, III, 17: 143 [92]).

Pero la posibilidad de la filosofía, de emplear los esfuerzos autónomos de la razón para descubrir la naturaleza, es permanente. “Toda la historia de la filosofía” decía Strauss al comenzar su capítulo, “no es más que el registro de los intentos siempre repetidos de captar cabalmente lo implicado en ese descubrimiento crucial, hecho por algún griego hace dos mil seiscientos años o más” (NRH, III, 3: 134 [82]). Lo que es implicado en aquel descubrimiento de la naturaleza, lo que ese descubrimiento significa, es recreado una y otra vez en el pensamiento de cada filósofo; el descubrimiento de *physis* no puede adoptar un carácter doctrinal.

La condición del hombre en la ciudad, según Strauss, experimentará un cambio después de que la autoridad de la ley se haya vuelto sospechosa. Si la filosofía denuncia la ley como farsa, no cabe duda de que la “actitud” del hombre “hacia las cosas políticas en general” se verá afectada “radicalmente” tras el descubrimiento de la naturaleza. El argumento de Strauss terminará con el repudio de incluso *la autoridad más natural*: “Aristófanes señaló la verdad al sugerir que la premisa fundamental de Sócrates podía inducir a un hijo a golpear a su propio padre, esto es, a repudiar en la práctica la autoridad más natural” (NRH, III, 17: 143 [92]).

El rechazo de *toda* autoridad, según Strauss, termina por colocar a los filósofos en una posición problemática en relación con la ciudad y, por lo tanto, anticipa una reflexión que también deberá tener lugar en torno a las “conclusiones prácticas” de la filosofía, o responsabilidad política; anticipa la pregunta, respecto de si “la virtud puede divorciarse de la moderación, o

respecto de los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes sean libres”⁴⁸.

Al seguir los pasos de Strauss en esta "genealogía" de la filosofía, hemos conseguido iluminar el modo en que el autor presenta su reflexión, entre la apariencia histórica y la compulsión del argumento. Estos argumentos, nos pareció, tienen la intención de señalar al lector la necesidad de pensar por sí mismo la posibilidad de la filosofía. En este sentido, la oposición entre autoridad y razón opera también en las líneas del texto, y empuja al lector a cuestionar también esta prueba y probar también lanzarse hacia su indagación.

⁴⁸ Strauss, "Preface to the American Edition", *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago, University of Chicago Press, 1952, p. xvi.