

La libertad moderna y la pérdida de la naturaleza. La querrela entre antiguos y modernos según Leo Strauss

Modern Freedom and the Loss of Nature. The Quarrel between
the Ancients and Moderns According to Leo Strauss

Isabel Rollandi

Instituto de Investigaciones Gino Germani, CONICET.

Correo electrónico: iza_rollandi@hotmail.com

Resumen: En el siguiente artículo se busca presentar lo que Leo Strauss llamó la “querrela” entre “Antiguos y Modernos” enfocando en particular las respectivas nociones de “naturaleza” en uno y otro caso. El foco en esta noción en particular nos permite dar a ver el modo en que el autor concibe aquello que llama la “premisa fundamental” de la filosofía, y el modo en que entiende su pérdida en la modernidad. La noción de naturaleza como necesidad en la filosofía clásica será reemplazada en la modernidad por la noción de naturaleza como arbitrariedad. En el pensamiento moderno, según Strauss, la naturaleza aparecerá como “enemiga” que debe ser subyugada, como caos a ser reducido al orden, y progresivamente, como misterio incognoscible. A esta visión corresponderá una visión no-teleológica del ser humano, considerado ahora, plenamente libre en principio, ubicado por “fuera” de la naturaleza, “conquistando” la naturaleza, tanto en términos materiales, como también gnoseológicos y éticos; el hombre es ahora la fuente de toda distinción y valor. El resultado de esta consideración es, según Strauss, la pérdida de la oposición original entre naturaleza y ley, physis y nomos, y la introducción de la novel distinción entre naturaleza e historia, donde la “Historia” pasa a ser considerada como el “reino de la libertad”, en un rango superior a la naturaleza, materia sin significado intrínseco.

Palabras clave: Leo Strauss, libertad, antiguos y modernos, naturaleza

Abstract: The following article seeks to articulate the respective notions of “nature” of “Ancients and Moderns”, according to Leo Strauss. By focusing on this particular notion, we will be able to see how the author conceives what he calls the “fundamental premise” of philosophy, and the way in which, according to him, it has been lost in modernity. The classical notion of nature as necessity is replaced in modern times by the notion of nature as arbitrariness. Modern thought understands nature as “enemy” to be subjugated, as chaos to be reduced to order, and progressively, it comes to be understood as unknowable mystery. A non-teleological understanding of man accompanies this view: man becomes, in principle, completely free, located “outside” nature, “conquering” nature, both in material, gnoseological and ethical terms: man is the source of all distinction and value. The result of this consideration is, according to Strauss, the loss of the original opposition between nature and law, physis and nomos, and introduction of the novel distinction between nature and history, where “History”, regarded as the “kingdom of freedom”, is of a higher rank than nature, now understood as matter without intrinsic meaning.

Keywords: Leo Strauss, Freedom, Ancients and Moderns, Nature

Anacronismo e Irrupción, Vol. 11, N° 20
(Mayo – Octubre 2021): 12-45

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 16/03/2021
Fecha de Aceptación: 06/05/2021
ISSN: 2250-4982

“Pero el dogmatismo –o la inclinación a ‘identificar el resultado de nuestro pensamiento con el punto en el cual nos cansamos de pensar’– es tan natural en el hombre que es improbable que sea algo exclusivo del pasado”
(Strauss, *Derecho Natural e Historia*, 80 [22])

Introducción

Leo Strauss es conocido, entre otras cosas, por su crítica de la modernidad. Strauss identifica en la modernidad una “crisis de la racionalidad”, y propone una reapertura de la llamada “querrela entre los Antiguos y los Modernos” como vía para su recuperación.¹ Strauss recupera la noción de la “*querelle des anciens et des modernes*” del debate intelectual francés del siglo XVII. Pero aquello que para la academia francesa quedaba ceñido a la pregunta por el destino del genio artístico, es comprendido por Strauss en un sentido particularmente distinto: Strauss se propone reabrir la querrela poniendo en escena aquello que parecen ser dos filosofías, la de los antiguos, a quienes llamará también filósofos clásicos, y la de los modernos, en principio, todos los filósofos posteriores a Maquiavelo². Strauss buscará tensionar la afirmación contemporánea de la superioridad del pensamiento moderno y el rechazo dogmático del pensamiento del pasado a

¹ El diagnóstico de la “crisis” de la racionalidad moderna puede leerse con claridad en la primera conferencia de la serie “Progress or Return?”, publicada en Hart Green (ed), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Nueva York: SUNY, 1997. En el “Prefacio a la edición americana” de su libro sobre Hobbes titulado *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, esta crisis es descrita como el resultado nihilista de la pérdida de “confianza” de la razón occidental, en la modernidad, en su progreso decisivo respecto de pensamiento pre-moderno (Strauss, *op. cit.*, xv). En la introducción a *The City and Man* Strauss formula la crisis de la modernidad como una pérdida de “propósito” de Occidente: “La crisis de Occidente consiste en la pérdida de certeza de Occidente respecto de su propósito. Occidente tuvo una vez certeza respecto de su propósito: un propósito bajo el cual todos los hombres podían unirse, y, por lo tanto, una visión clara respecto de su futuro y el futuro de la humanidad. Ya no tenemos esa certeza y esa claridad.” (Strauss, *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1964, 3).

² En el mencionado “Prefacio a la edición americana”, Strauss indica que el “originador” de la filosofía política moderna es Maquiavelo, y que esta comprensión corresponde a un estudio profundizado de lo que llama el “arte de escribir”, esto es, la escritura “esotérico-exotérica” que Strauss encuentra en los filósofos clásicos y medievales en particular, aunque no exclusivamente. Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*: xv-xvi.

través de una reconsideración crítica de los postulados de ambos frentes. El término de su búsqueda, empero, no será necesariamente la afirmación de la victoria de uno y otro bando. La *reapertura* de esta querrela, antes bien, se afirma como la vía de Strauss para hacer frente a este estado crítico de la racionalidad en la modernidad.

En lo que sigue, nos propondremos enfocar uno de los aspectos centrales que distinguen, según la comprensión de Strauss, la disputa entre “modernidad” y “antigüedad”: la comprensión respectiva de la naturaleza. Como veremos, indagar en esta noción nos permitirá articular, por un lado, el modo en que según Strauss ambos frentes conciben la naturaleza, que a su turno implica una afirmación respecto del lugar del ser humano en relación a esta, y por otro lado, indagar en lo que nuestro autor considera como la “premisa” de la filosofía propiamente.

La presentación de Leo Strauss del contraste entre la “filosofía” de antiguos y modernos, sin embargo, no es tan fácil de precisar.³ En su segunda conferencia de la serie “Progress or Return?” (1952), Strauss indica tres características relativas a lo que llama el “pensamiento moderno”, y su contraste con el pensamiento “anterior”.⁴ La primera característica es el carácter “antropocéntrico” del pensamiento moderno. En contraste, el pensamiento filosófico clásico presenta un carácter “cosmocéntrico”, leemos, y el pensamiento “bíblico y medieval”, uno “teocéntrico”. La segunda característica concierne a la “orientación moral” de la modernidad, que, según Strauss, se define por el

³ La utilización del término “filosofía” de Strauss es compleja de precisar, pues el autor restringe el uso de este término a un pensamiento particularmente preocupado por la pregunta por el “modo de vida” correcto, y preocupado por la respuesta de la religión revelada a esta cuestión. Considerar el comienzo de su conferencia “Reason and Revelation” publicada por Meier en *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York: Cambridge University Press, 2006, 141.

⁴ Strauss contrasta aquí un pensamiento que define como “moderno”, y otro que define como “tradicional”, y que es, en principio, una combinación de filosofía griega y tradición bíblica. Esta combinación “tradicional” es sumamente problemática. En esta misma conferencia Strauss termina por mostrar que hay una incompatibilidad entre ambas en lo que respecta a su comprensión de “lo más importante”, esto es, la afirmación respecto del modo correcto de vida. Considerar Strauss, “Progress or Return?”, *op. cit.*, 102ff.

énfasis moderno en la primacía de los derechos por sobre los deberes. El pensamiento premoderno, por su parte, pone el énfasis en los deberes, y considera los derechos como “derivados” o “subordinados” a estos, leemos. La tercera característica mencionada por Strauss refiere al carácter “histórico” del pensamiento moderno. Lo que Strauss tiene en mente al definir el pensamiento moderno como “histórico”, es el despliegue, en la modernidad, de una comprensión de la historia, donde el hombre y su pensamiento dependen, o se ven indefectiblemente condicionados, por la historia. Pero en el progreso moderno de esta noción, en la interpretación straussiana, la historia terminará por desligarse de cualquier vestigio de racionalidad.⁵ Esta característica, indica Strauss, no encuentra punto de comparación en el pensamiento pre-moderno: la noción moderna de historia es “completamente extranjera”.⁶ La “historia”, así, pasará a ocupar un lugar central en la modernidad. Como veremos hacia el final de nuestra presentación, para Strauss, la historia pasará a ocupar, finalmente, el lugar que para los clásicos tenía la naturaleza.⁷

En este artículo, como anticipamos, nos dedicaremos a indagar en la comprensión alternativa de “Antiguos y Modernos” enfocando lo que aparece aquí como la primera característica distintiva del pensamiento moderno, a diferencia del antiguo: la comprensión de lo que significa el “todo”, o el “universo”, o la “naturaleza”. En la indagación de esta cuestión en el frente

⁵ Este argumento puede leerse en *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953: 78 [19]. Las citas en español son de la traducción de Nasetto publicada por Prometeo, en Buenos Aires, 2013. Se ponen los números relativos a las páginas primero a la traducción, y luego entre corchetes el original. Las citas en español de “Las tres olas de la modernidad” son tomadas de la traducción de Nasetto publicada en la compilación de Hilb (Ed.) *Leo Strauss. El Filósofo en la Ciudad*, Buenos Aires: Prometeo, 2011. Las citas en español de las demás obras de Strauss son propias.

⁶ Las tres características se ven así internamente ligadas. Strauss no deja de indicar en esta conferencia que su presentación de las características del pensamiento moderno es de los “elementos más llamativos”, y que son presentados “en un modo puramente enumerativo sin intentar un análisis”. (Strauss, “Progress or Return?”, *op. cit.*, 102).

⁷ Al respecto, anticipamos el siguiente argumento de Strauss: “El así llamado descubrimiento de la historia consiste en el reconocimiento, o en el presunto reconocimiento, de que la libertad del hombre está radicalmente limitada al uso previo de su libertad, y no por su naturaleza o por la totalidad del orden de la naturaleza o la creación.” (Strauss, “Progress or Return?”, *op. cit.*, 104. *Cfr.* 111).

“clásico”, enfocaremos solamente la posición de lo que Strauss entiende como la filosofía griega. Strauss dará a ver que, para los clásicos, el “todo” era comprendido como determinado por una “necesidad”. En la modernidad, por su parte, este pasa a ser comprendido como su opuesto, esto es, como “arbitrariedad”. La caracterización de la cosmología como “antropología” en la modernidad se desprende precisamente de las consecuencias de la pérdida de esta necesidad o del modelo teleológico, como veremos: ahora solo el hombre puede ser el origen del conocimiento. Si para el pensamiento pre-moderno los límites al “reino de la libertad”, argumenta nuestro autor, eran establecidos por el “reino de la necesidad”⁸, en la modernidad, no habrá sino libertad. En última instancia, la modernidad, según Strauss, trocará necesidad por *libertad*.

Pero, como veremos, en la interpretación de Strauss, cuando la crítica moderna a la “necesidad” termina por acertarse, entra en crisis lo que entenderá como la “premisa” de la filosofía, y con ella, la consideración de la posibilidad del pensamiento filosófico. A este respecto, asistimos, en la modernidad, a una alternativa aparente entre filosofía, entendida como mera especulación, sin fundamentos empíricos, y ciencia, entendida desde el paradigma positivista, que declara su incapacidad de pronunciarse científicamente respecto de valores. Para comprender esta crisis, veremos, es necesario no perder de vista que, para Strauss, para concebir una posición propiamente filosófica, es necesario iluminar lo que llama la *alternativa fundamental*⁹, esto es, la religión revelada. La posición de la tradición bíblica alumbra los límites y fundamentos de la posición filosófica, revelando su incompatibilidad última.

⁸ Ver Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe: The Free Press, 1958, 298. También Strauss, “Relativism” en Pangle, T (ed.) *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, 21.

⁹ La cuestión relativa a las “alternativas fundamentales” puede leerse en *Natural Right and History*. Para una exposición del significado de estas “alternativas”, ver Gourevitch, Victor, “El problema del derecho natural y las alternativas fundamentales en *Derecho natural e historia*” en Hilb (Ed.), *op. cit.*

El reino de la necesidad: los Antiguos

Para presentar el contraste entre antiguos y modernos hablaremos, principalmente, de la noción de “naturaleza”. La precisión de Strauss de la noción del “todo”, el “cosmos”, el “universo”, o la “naturaleza”, aparece a lo largo de su obra con menor consistencia que su referencia a la naturaleza. En “Las Tres olas de la modernidad”, Strauss presenta este contraste de modo esquemático. A grandes rasgos, vemos a Strauss decir que la naturaleza, en el pensamiento de los antiguos, es concebida como *cosmos*, como *orden* cognoscible, como *standard* plausible de ser dilucidado por la mente humana. En un universo ordenado, donde cada ser encuentra su lugar según su finalidad, también el hombre tiene un lugar limitado en un orden que no originó, y su mejor vida no puede ser sino aquella en acuerdo con la naturaleza. Esta limitación, indicará Strauss, se manifiesta de manera particular “en el poder ineluctable del azar”.¹⁰ En consecuencia, “la virtud es esencialmente moderación”, leemos.

En el pensamiento moderno, por su parte, la naturaleza aparecerá como “enemiga” que debe ser subyugada, como caos a ser reducido al orden, y progresivamente, como misterio incognoscible. “Todo lo bueno se debe al trabajo del hombre más que a un don natural: la naturaleza solo provee los materiales de escaso valor”¹¹. A esta visión, que implica una comprensión no-teleológica del todo, corresponde a su vez a una visión no-teleológica del hombre, que pasa a ser, en principio, plenamente *libre*, ubicado por “fuera” de la naturaleza, “conquistando” la naturaleza, tanto en términos materiales, como también en términos gnoseológicos y éticos: el hombre es la fuente de toda distinción y valor.¹² El resultado de esta consideración es, según Strauss, la pérdida de la oposición original entre naturaleza y ley, *physis* y *nomos*, y la novel distinción entre naturaleza e historia. La “Historia” pasará a ser considerada como el “reino

¹⁰ Strauss, “Las tres olas de la modernidad” en Hilb (Ed.), *op. cit.*, 55.

¹¹ Strauss, *op. cit.*, 57.

¹² Strauss, *op. cit.*, 57; 64.

de la libertad”, en un rango superior a la naturaleza, materia sin significado intrínseco.¹³

La comprensión de la naturaleza de unos y otros tendrá, en la consideración de Strauss, implicancias en la comprensión de la filosofía, por un lado, así como también en la comprensión del hombre¹⁴, y su poder, por el otro. De más está decir que, para Strauss, la alternativa no debe considerarse resuelta, y la reapertura de la querrela apunta precisamente a la reconsideración de estas afirmaciones: Strauss mostrará en qué medida, aunque “la contienda entre la concepción mecánica y la concepción teleológica del universo [...] parece haber sido resuelta [*decided*] en favor de la concepción no teleológica del universo”, no es posible decir que la batalla está definitivamente saldada.¹⁵ Esta exposición de la comprensión clásica deberá ser refinada, pero también deberá serlo la exposición de la comprensión moderna. Veamos con algo más de detenimiento, a continuación, cómo comprende Strauss la posición antigua respecto de la naturaleza, para avanzar luego hacia su contraste con la posición moderna.

La noción de naturaleza o *physis*, en la comprensión straussiana de la filosofía, tiene un lugar fundamental.¹⁶ En *Natural Right and History* Strauss

¹³ Strauss, *Natural Right and History*, op. cit., 71 [11]. Cfr. *The City and Man*, op. cit., 16.

¹⁴ En este trabajo hablaremos siempre de “el hombre” para aludir al género humano individualizado. Esto se debe a que el autor que estudiamos no tematiza la cuestión relativa a la especificidad de género, y habla él mismo siempre de “el hombre”.

¹⁵ Strauss, *Natural Right and History*, 67 [8]

¹⁶ La definición de *naturaleza* en la obra de Strauss es disputada entre los intérpretes. Christopher Bruell estudia esta cuestión y señala que, si bien la naturaleza es la “presuposición fundamental” de la filosofía para Strauss, esta es, en sí misma, “radicalmente cuestionable” (Bruell, C. “The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss” en *Klesis - Revue Philosophique*, 19, 2011: 98). Esta posición sin duda puede ser leída en *Derecho Natural e Historia*, a la luz de la consideración de Strauss de la crítica fundamental del historicismo radical a la tradición de la filosofía clásica (Cfr. Strauss, *Natural Right and History*: 88 [31] y 140 [89]). Para Bruell, sin embargo, esta sería la conclusión de Strauss respecto de la presuposición fundamental de la filosofía: su cuestionable fundamento. Por su parte Rodrigo Chacón distingue con detalle entre distintos significados posibles de la naturaleza para Strauss, dando a ver tres: la naturaleza como “comprensión natural”, esto es, como la comprensión propia del “sentido común”; la naturaleza tal como es entendida por las ciencias naturales, esto es, como “visión naturalista del mundo”; o bien, la naturaleza entendida como “necesidad incambiable y cognoscible” (Chacón. “Between conservatism and Utopia, or, Leo Strauss’s quest for a nonpolitical foundation of the political”. *Ética e Política*, 21(3), 2019: 95). Este intérprete termina descartando las tres alternativas e indicando que la naturaleza es para Strauss un *ideal* (p.114). Según nuestra

afirmará que el descubrimiento de la “posibilidad” de la filosofía comienza con, o es equivalente, al “descubrimiento” de la naturaleza.¹⁷ El descubrimiento de la naturaleza es para Strauss el resultado de un esfuerzo particular que consiste en la puesta en duda de la *autoridad ancestral* de la ciudad y su *ley*. La autoridad responde las preguntas relativas a las “primeras cosas” y al “modo correcto de vida” antes de que sean siquiera planteadas. En la búsqueda de lo *naturalmente* bueno, la respuesta de la autoridad y su ley será cuestionada, y pasará a ser comprendida como “lo que es bueno por mera convención”¹⁸. El descubrimiento de la naturaleza implica la búsqueda de lo que es *por necesidad*, a diferencia de lo que es *por voluntad*, o por virtud de una *convención arbitraria*; la naturaleza, entonces, se percibirá como necesidad, y la convención, como articulación arbitraria por parte de una autoridad.¹⁹ La distinción fundamental entre *physis* y *nomos*, así, según Strauss, es coetánea al descubrimiento de la posibilidad de la filosofía.

interpretación, si bien Chacón consigue mostrar el límite de la comprensión de la naturaleza como “necesidad incambiable y cognoscible”, al cual Strauss arriba, la afirmación de la posibilidad de la filosofía depende de la negación de la alternativa a la afirmación de la necesidad, esto es, la “omnipotencia” divina. Como veremos, a esta alternativa corresponde la comprensión de la naturaleza como absoluta “arbitrariedad”. Para Strauss, según nuestra lectura, la cuestión no remite tanto a un problema fenomenológico, como indica Chacón, sino a un problema existencial. Volveremos sobre esta cuestión hacia el final.

¹⁷ Según nuestra comprensión, el autor no está implicando que este “descubrimiento” pueda ser rastreado hacia un momento en el pasado remoto (probablemente griego) donde la filosofía surgió de una vez y para siempre, sino antes bien que este “descubrimiento” implica una puesta en movimiento particular del pensamiento que se libera de las opiniones autorizadas o tradicionales –religiosa, política o filosófica–, y considera seriamente su origen (Strauss, *op. cit.*, 134, 140 [82; 89]). Richard Kennington afirmará directamente que, para Strauss “aquello que los primeros filósofos descubrieron no fue tanto la ‘naturaleza’ [...] sino ‘la idea de naturaleza’.” Kennington, “Derecho natural e historia de Leo Strauss” en Hilb (Ed.), *op. cit.*, 257. El descubrimiento de la naturaleza, en Strauss, es parte de la justificación de la posibilidad de la filosofía, en la medida en que implica que la respuesta a la pregunta por lo que es y el modo de vida correcto no puede ser aceptada en confianza.

¹⁸ Strauss, *op. cit.*, 138 [86].

¹⁹ Según Strauss, habrá entonces siempre un contexto político al surgimiento de la filosofía o descubrimiento de la naturaleza, y, por lo tanto, también, una oposición fundamental entre filosofía y ciudad. La postulación del rechazo de la autoridad de la ciudad permite a Strauss dar a ver dos dimensiones clave para comprender a la filosofía y su especificidad: por un lado, que “la distinción en virtud de la cual la filosofía se mantiene en pie” es “la distinción entre razón y autoridad.” (Strauss, *op. cit.*, 143 [92]). Por otro lado, que el carácter de la autoridad es “teológico-político”, prefigurando la necesidad de la filosofía de acertarse contra predicados teológicos.

La comprensión de la naturaleza, empero, no es estática. Según Strauss, una vez descubierta la posibilidad de la filosofía, fundamentalmente ligada a la posibilidad de que la *physis* sea algo a indagar y no el resultado de una voluntad o algo puramente arbitrario, la comprensión filosófica de la naturaleza habilitará variaciones. Strauss argumenta que Sócrates se “aparta” del modo de comprender la naturaleza de sus predecesores.²⁰ Estos pensadores, que son los “convencionalistas”, leemos, indagaban las “raíces” de las cosas, que están ocultas. Al notar lo que serían las limitaciones de esta visión, Sócrates, según expone Strauss, buscaría comprender, ya no tales “raíces”²¹, sino “la unidad que se revela en la articulación manifiesta del todo completo”²². Así, comenzará por lo que “viene primero a la vista”, por los “fenómenos”, por la “superficie”. Pero dado que lo que viene primero a la vista, explica Strauss, no es “lo que vemos de ellas” sino “lo que se dice sobre ellas” o “las opiniones sobre ellas”, el comienzo socrático corresponderá a un comienzo por las *opiniones*, que es un comienzo, a su turno, por las “cosas humanas”.²³ La aproximación socrática, que será para Strauss la aproximación filosófica por excelencia, por lo tanto, consistirá en el “ascenso”, guiado por opiniones, hacia el conocimiento o la verdad.²⁴

²⁰ A pesar de la apariencia “histórica” del argumento, es posible indicar que la posición que aparece, en primer lugar, como “superada” por Sócrates, es decir, la posición convencionalista, permanece como antagonista filosófico a lo largo de todo el libro. Ver Strauss, *op. cit.*, 157 [108].

²¹ Strauss pondrá de relieve las limitaciones a la primera dirección que toma la filosofía, al señalar que esta orientación original terminó preservando uno de los “elementos esenciales” de lo ancestral: la naturaleza pasó a ocupar el lugar de la *autoridad* (Strauss, *op. cit.* 142 [91]; Cfr. Strauss, *The City and Man*, 14; 22). Para ver la tensión entre la comprensión de la naturaleza del joven Sócrates y del Sócrates *socrático*, consultar Sebell, D. *The Socratic Turn. Knowledge of Good and Evil in an Age of Science*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016, 38-40. Respecto del problema de la *oscuridad* que envuelve a las primeras cosas, que “no son directamente accesibles”, y la frustración de Sócrates con los resultados de la filosofía (Platón, *Fedón* 96a–100b), ver la interpretación de Benardete de “la crisis de la filosofía como el estudio de la causa” (Benardete, S. “La Ciudad y el Hombre de Leo Strauss” en Hilb (Ed.), *op. cit.*, 202).

²² Strauss, *Natural Right and History*, 169 [123]. El estudio socrático consiste en la “articulación” de las partes que comprenden el todo, no como partes sensibles o “elementos” -tal como entendían ciertos atomistas- sino de manera “noética”. (Cfr. Strauss, *The City and Man*: 19)

²³ En este sentido, para los filósofos clásicos, nos dirá Strauss, la filosofía es filosofía política: la “primera filosofía” (Strauss, *The City and Man*: 20).

²⁴ Considerar Strauss, “On a Forgotten Kind of Writing” en *What is Political Philosophy?*, Chicago: The University of Chicago Press, 1959, 221. En este ensayo Strauss plantea la tensión fundamental entre la

Como dijimos, con la afirmación de la naturaleza como necesidad, la filosofía se opone a la autoridad de la ciudad y niega su ley.²⁵ Y convencionalistas y socráticos diferirán, según Strauss, no solo respecto de la mencionada aproximación al estudio del todo, sino también respecto de la comprensión de la naturaleza de lo justo, que implica una respuesta a la acusación de “impiedad” que la ciudad hace a la filosofía.²⁶ Sin embargo, como mencionamos, estas diferencias no ofuscan el descubrimiento fundamental de la oposición entre *naturaleza* y *convención*. Pero el descubrimiento de la naturaleza consiste en el descubrimiento de la “premisa fundamental” de la filosofía.²⁷

En la modernidad, empero, según Strauss, la diferencia entre *physis* y *nomos* aparece con mucha menor claridad, por no decir del todo eliminada. Si bien el borramiento de esta distinción fundamental responde, veremos, a lo que parece ser un quiebre con la comprensión clásica de la naturaleza en la modernidad, su eliminación se afirma como consecuencia de lo que Strauss llama el “historicismo radical”²⁸.

ciudad y la filosofía desde la óptica de la alternativa entre “el elemento de la ciudad”, que son las opiniones, y la búsqueda fundamental por superarlas, que caracteriza a la filosofía.

²⁵ Implícitamente, niegan también a sus dioses o la legitimidad de ellos. Sebell escribe: “Socrates knew he could not have spoken in plain terms of nature without making the shocking and dangerous admission that philosophers are, as they are widely reputed to be, nonbelievers in the gods of the city.” (Sebell, *op. cit.*, 40). Strauss, sin embargo, también indicará que la comprensión del destino de Sócrates es parte de la modificación en el tipo de enseñanza, tal como es expuesta por Platón. Ver *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952:16.

²⁶ Mientras que los convencionalistas niegan que exista el derecho natural o lo justo por naturaleza y conciben al “arte política o ciencia” como poco seria (Strauss, *The City and Man*: 14; 17), los filósofos socráticos, por su parte, elaboran una doctrina del derecho natural y argumentan que el filósofo debe ofrecer su servicio a la ciudad. El cambio introducido por Sócrates equivale a una nueva apreciación de las cosas políticas, dirá Strauss, que no pierde de vista la distinción entre *physis* y *nomos*, originalmente introducida por los convencionalistas, pero que accede con una nueva claridad a estas, haciendo “justicia” a su reclamo y especificidad, recuperando el conocimiento inherente al “sentido común”. Y este cambio de orientación dará lugar a la posibilidad de una “fundación” de la filosofía política. (Strauss, *op. cit.*, 29)

²⁷ Strauss, *Natural Right and History*, 140 [89].

²⁸ Strauss utiliza la noción de “historicismo radical” para referirse principalmente a Heidegger y su obra. Ver Strauss, “What is Political Philosophy?” en *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*: 27; 55; *Natural Right and History*, p. 80 [22]. Para una consideración crítica del argumento de Strauss contra Heidegger en este libro, considerar Velkley, Richard, “On the Roots of Rationalism: Strauss's ‘Natural Right and History’ as Response to Heidegger” en *The Review of Politics*, Spring, 2008, Vol. 70, No. 2

La premisa fundamental de la filosofía, tal como es presentada por Strauss en *Natural Right and History*, consiste en la posibilidad de concebir algo permanente, necesario e inalterable, que es cognoscible. Es decir que, para que el conocimiento sea posible, según Strauss, es preciso presuponer que la *naturaleza* entendida como *necesidad*, se puede conocer, lo que equivale a afirmar que “toda libertad e indeterminación presupone una necesidad más fundamental”.²⁹ La disputa más moderna de esta premisa es llevada adelante por el “historicismo radical”, veremos a Strauss decir, y su cuestionamiento será suficientemente incisivo como para poner en crisis a la filosofía.³⁰ La conclusión de esta crítica, según Strauss, será la afirmación de la imposibilidad del conocimiento: el “historicismo radical” niega cualquier necesidad y cualquier inteligibilidad.³¹ Presentado por Strauss en boca de Kojève, el “historicismo radical” termina por afirmar que “el Ser se crea a sí mismo en el curso de la historia”³².

(Spring, 2008), pp. 245-259. También Shaw, Beau, “The God of this Lower World” en *The Review of Politics*, 81, (2019): 71.

²⁹ Strauss enuncia esta premisa en *Natural Right and History* en una secuencia de 7 formulaciones: 1. “ningún ser emerge sin una causa”, 2. “es imposible que en primer lugar ‘existiera el Caos’”, 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”. Strauss, *op. cit.*, 140-141 [89-90].

³⁰ Considerar las 5 tesis del historicismo radical, expuestas por Strauss en *Natural Right and History*, que componen lo que Strauss entiende como la crítica de Heidegger a la filosofía occidental: 1. el todo siempre está incompleto; 2. el todo es esencialmente cambiante; 3. el todo en sí mismo no es inteligible; 4. el pensamiento humano depende de algo que no puede ser un dominado; 5. “ser” no necesariamente significa “ser siempre”. Strauss, *op. cit.*, 88 [31].

³¹ Bruell se pregunta cómo puede la filosofía responder a las críticas del historicismo que atacan, no solamente la premisa de la *necesidad* con el postulado de la historicidad del Ser, sino también a la filosofía, sobre la base de una crítica a la equivalencia entre la existencia humana y la filosofía: “... man’s finiteness would seem to cast a shadow on nature, and therewith on nature as we have seen that, according to Strauss, it must be understood.”. El intérprete hace a Strauss responder que la finitud del hombre no es equivalente a su historicidad: “...it is only the alleged historicity of man or human life –and not his finiteness as such– that can cast a shadow on the principle of causality and therewith on nature.” (Bruell, *op. cit.*, 99-100).

³² Strauss, “Restatement” en *On Tyranny. Revised and Expanded Edition* (Gourevitch y Roth, eds.), Chicago: The University of Chicago Press, 2013: 212; Ver Strauss, “Kurt Riezler” en *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*: 249. Cfr. Strauss, “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”, *Social Research*, Vol. 13, No. 3, 1946, 336-336, nota 6. Strauss da a ver aquí su comprensión cabal de esta

Pero la premisa de la filosofía se opone también a la negación de su posibilidad desde otro frente, o es negada también por otra tradición. La respuesta alternativa, que también rechaza cualquier necesidad inteligible, según Strauss, es la de la religión revelada, que hace de la voluntad incognoscible de un creador su piedra de toque. La religión revelada responde a la pregunta por las primeras cosas y el modo correcto de vida negando la necesidad, y afirmando la voluntad de un Dios omnipotente e inescrutable, su creación *ex nihilo*, y la vida de obediencia a su ley revelada.³³

La afirmación de la naturaleza como necesidad en la base de la filosofía, así, no aparece como afirmación incuestionada. El descubrimiento de la posibilidad de la filosofía no resuelve el problema de la prueba de la premisa, según Strauss. Y la naturaleza, por lo tanto, *no puede* adquirir el estatus de una nueva autoridad, pues la filosofía perdería su carácter de búsqueda no dogmática de lo necesario como opuesto a lo arbitrario. Para salir de este encono, Strauss terminará diciendo que, “al desenraizar la autoridad, la filosofía reconoce a la naturaleza como *el estándar*”³⁴. Pero este estándar, otra vez, no podrá ser la naturaleza entendida como una determinada cosmología, un set de normas, ni tampoco como una ley moral. La presentación esquemática de la alternativa entre antiguos y modernos como aquella entre un todo teleológico y un todo no teleológico se ve tensionada por estas consideraciones.³⁵

alternativa.

³³ El argumento de la *physis* como necesidad es también un argumento *contra* la posición teológica que afirma la omnipotencia divina: si la naturaleza presupone la necesidad, el conocimiento de la necesidad limita la omnipotencia o el “poder” de la “omnipotencia”; dios no puede “ser lo que sea”. Strauss, *Natural Right and History*, 141 [90].

³⁴ Strauss, *Natural Right and History*, 143 [92]. Énfasis original. Ghibellini nota que la noción de “estándar” o *Maßstab* es parte de la interrogación de Strauss durante la década del 30’, tal como lo muestra su correspondencia con Krüger. Ver Ghibellini, “Leo Strauss, Carl Schmitt and the Search for the ‘Order of Human Things’.” *History of Political Thought*, XL (1), 2019:141.

³⁵ La noción de naturaleza como *standard* puede leerse también en “Anmerkungen zu *Carl Schmitt*” cuando Strauss indica que, para los antiguos, la naturaleza era entendida como *vorbildliche Ordnung*, esto es, “orden ejemplar”. A esta noción se opone la comprensión moderna, para la cual la naturaleza es un desorden a ser eliminado, *zu beseitigende Unordnung*. (Strauss, *Gesammelte Schriften. Band 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften -Briefe*, Stuttgart: Metzler, 2008, 222). Para Ghibellini, Strauss entiende que la naturaleza como “orden ejemplar” remite a la noción de la

Para comprender adecuadamente el modo en que Strauss presenta los límites de la afirmación de la naturaleza como cierto estándar, debemos tener en cuenta que nuestro autor define a la filosofía como un *ascenso* de la *ley* hacia la *naturaleza*.³⁶ En este sentido, comenzando por las opiniones respecto de las cosas, y en particular la opinión autorizada de la ciudad, la filosofía busca ascender a la verdad. Pero si la filosofía reconoce que el conocimiento es de las partes y no del todo, que debe ascender a la comprensión de la naturaleza y no considerarla su punto de partida, y que este ascenso no puede desprenderse de la “esfera de la opinión”³⁷, los postulados respecto del orden de la naturaleza, o del *standard* natural, permanecen como indagación. Pero al final del capítulo IV de *Natural Right and History*, Strauss indicará que, para los filósofos políticos clásicos, “[e]l único estándar universalmente válido es la jerarquía de fines. Este estándar es suficiente para emitir juicios sobre el nivel de nobleza de individuos y grupos y de acciones e instituciones. Pero no es suficiente para guiar nuestras acciones”³⁸.

Ocurre que, para Strauss, la falta de disponibilidad del conocimiento del todo, o lo que llama el carácter “elusivo” del todo, no conduce a estos filósofos “clásicos” a abandonar la pregunta por el conocimiento, sino que refuerza, antes bien, la *necesidad* de la búsqueda. Se ilumina así, primeramente, la evidencia de

naturaleza como “*standard*”, la cual a su turno se acopla a la noción teleológica del todo: “Strauss tries to stick to the example of the ‘natural’ philosophizing of the ancients, who unpoletically inquired into the exemplary ‘order that is *natural* for human beings’. [...] Strauss insists on the radical question of the *Maßstab*, which for him is that ‘nature as exemplary order’ which makes ‘philosophy’ possible again.” (Ghibellini, *op. cit.*, 157). Según nuestra consideración, la noción de “orden ejemplar” y la remisión de Strauss al ejemplo griego en “Anmerkungen” pone de relieve, no el hecho de que para los antiguos era posible derivar de la naturaleza una cosmología, sino que el filosofar de los antiguos es ejemplar y su ejemplo nos permite reconocer que hay naturalezas ejemplares o excelencia humana. Al respecto, considerar Strauss, *The City and Man*, 49. Según nuestra interpretación, la noción de un filosofar “natural” remite a una vuelta al “sentido común”, al comienzo por lo que es “primero para nosotros”. Esta cuestión, empero, abre también al problema del estatuto de la “experiencia” de lo “ordinario”. Al respecto, ver Pippin, “The unavailability of the ordinary: Strauss on the philosophical fate of modernity”. *Political Theory*, 31(3), 2003:3.

³⁶ Strauss, *The City and Man*: 20. Cfr. Strauss, *The Argument and the Action in Plato’s Laws*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975, 4.

³⁷ Strauss, *The City and Man*, 20; “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 39.

³⁸ Strauss, *op. cit.*, 204 [162]. Cfr., *op. cit.* 199 [156]; 161 [113].

las preguntas: “el comienzo o las preguntas conservan una mayor evidencia que el fin o las respuestas; retorno al comienzo permanece como una necesidad constante”, dice Strauss.³⁹ Por lo tanto, de este modo, para que la filosofía sea posible, lo necesario, según Strauss, es que los “problemas fundamentales” sean permanentes. Y la filosofía se funda sobre este reconocimiento o evidencia de la falta de respuesta a ellos. Strauss dirá:

La filosofía solo es posible si el hombre, por más que sea incapaz de adquirir la sabiduría o una cabal comprensión del todo, es capaz de conocer qué es lo que no conoce, es decir, de aprehender los problemas fundamentales y, con ellos, las alternativas fundamentales que son, en principio, coetáneas del pensamiento humano.⁴⁰

Por lo tanto, en definitiva, la afirmación de la posibilidad de la filosofía dependerá para Strauss de la afirmación de la ignorancia respecto de la respuesta final a los problemas fundamentales.

Pero este descubrimiento, según Strauss, conduce adicionalmente a la comprensión de la necesidad de la *búsqueda* de respuesta, y en este sentido, a la noción de que la mejor vida para el hombre en tanto que tal, o la única vida que vale la pena vivir, es aquella dedicada a la comprensión de aquellas preguntas fundamentales, a la búsqueda del conocimiento. En este sentido, el argumento de Strauss se completa articulando la respuesta filosófica a esta ignorancia:

Al tomar conciencia de que somos ignorantes respecto de las cosas más importantes, tomamos conciencia al mismo tiempo de que la cosa más importante para nosotros, la única cosa necesaria, es la búsqueda del conocimiento de las cosas más importantes o la búsqueda de la sabiduría.⁴¹

³⁹ Strauss, *The City and Man*, 21. Luego de este señalamiento, Strauss introduce una diferencia entre Aristóteles y Platón, que apunta hacia lo que sería una pérdida relativa del carácter socrático de la filosofía en la enseñanza de Aristóteles.

⁴⁰ Strauss, *Natural Right and History*, 93 [35].

⁴¹ Strauss, *op. cit.*, 93-94 [36].

La filosofía como un *modo de vida*, dirá Strauss, se reconoce como “la única cosa necesaria”⁴².

Por lo tanto, para Strauss, no es la cosmología, sino el *problema* de la cosmología, lo que se encuentra en la base de la filosofía política. Es decir, no es una consideración particular del todo, sino el *problema* del todo, el punto de partida del filosofar. La naturaleza como teleología aparece, luego de estas precisiones, bajo una nueva luz. En este sentido, Strauss indicará en “What is Political Philosophy?”:

Sócrates [...] veía al hombre a la luz de las ideas incambiables, esto es, de los problemas fundamentales y permanentes. [...] Esta comprensión de la situación del hombre que incluye, entonces, la *búsqueda de una cosmología* antes que la solución al problema cosmológico, era la fundación [*foundation*] de la filosofía política clásica.⁴³

Y la vida filosófica será la respuesta a esta cuestión, como indicamos. Strauss dirá, así: “Articular el problema de la cosmología significa responder a la pregunta por lo que la filosofía es o lo que es un filósofo”. El esfuerzo del filósofo “clásico” nunca pierde de vista la “pregunta socrática” fundamental por el modo de vida correcto.⁴⁴ Pero la misma posibilidad del ascenso hacia la naturaleza

⁴²Cfr., Strauss, *The City and Man*, 29. Todos los filósofos comparten la definición de filosofía como búsqueda de conocimiento del todo, dirá Strauss, pues “la pasión dominante del filósofo es el deseo de verdad, esto es, el conocimiento del orden eterno, o de la causa o causas eternas del todo.” (Strauss, *On Tyranny*, 197-198). Considerar, por ejemplo, el modo en que Strauss refiere a filósofos clásicos y modernos en *Natural Right and History* como “filósofos”: “Toda la galaxia de filósofos políticos desde Platón hasta

Hegel, y por cierto todos los adherentes al derecho natural, *supusieron* que el problema político fundamental es susceptible de una solución final. Este *supuesto* descansaba en última instancia en la respuesta socrática a la pregunta de cómo debe vivir el hombre.”, *op. cit.*, 93 [35 - Nuestro énfasis].

⁴³ Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. Cit.*, 39.

⁴⁴ Esta comprensión no debe, sin embargo, hacernos perder de vista el hecho de que la filosofía política clásica, según Strauss, se estableció con una enseñanza particular, que es la enseñanza del derecho natural clásico. Y esta enseñanza sí se funda sobre la afirmación de la posibilidad de encontrar en la naturaleza un soporte para la justicia, y ofrecerlo a la ciudad.

parece depender de la afirmación de la posibilidad del conocimiento de la necesidad, o, mejor dicho, de la *negación* de la omnipotencia.⁴⁵

El reino de la libertad: los modernos

Veamos lo que ocurre en la filosofía de los modernos con la noción de naturaleza. En más de un lugar, Strauss dará a ver que los modernos ya no conciben la naturaleza como un “orden” que provee un “estándar”, y pasan a considerarla como “caos” a ser reducido al orden por el hombre. El hombre, en el mismo movimiento, adquiere un lugar central y fundamental, pues solo él puede ser el origen de cierto orden. Este movimiento implica a su turno consecuencias para el pensamiento o la consideración de lo que puede conocerse y, por tanto, una comprensión alternativa de la *episteme*.

La noción de naturaleza en la modernidad, como anticipamos, conducirá, progresivamente, hacia una pérdida de la distinción entre naturaleza y convención, y con ella, de la comprensión de la naturaleza como *necesidad escrutable*. Esta pérdida, como indicamos, equivaldrá, para Strauss, a una pérdida de la vía para justificar la posibilidad de la filosofía. La pérdida de la naturaleza como término de distinción da lugar a su reemplazo, como veremos, por una noción de *libertad*. La naturaleza, que ahora es concebida como aquello que “carece de propósitos o valores”, pasa a ocupar un lugar inferior a la “Historia”, “el reino de la libertad y los valores”, que es ahora considerada de una “dignidad más elevada”⁴⁶.

⁴⁵ Si la filosofía surge o la naturaleza es descubierta *en oposición* a la autoridad ancestral, adviene la pregunta de si acaso la filosofía no aparece primero como *negación* de la *omnipotencia*. Cfr. “The Law of Reason in the *Kuzari*”, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*: 112. “La primera palabra del filósofo (דָּבָר) expresa una negación: la filosofía primero aparece [*comes to sight*] como negación de algo...”

⁴⁶ Strauss, *The City and Man*, 16. En *Natural Right and History*, la “dignidad más elevada” correspondía a lo permanente y necesario: “Los seres que son siempre son de una dignidad más elevada que los seres que no son siempre...” leámos (Strauss, *Natural Right and History*, 140 [89]). En “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 36, 39.

El comienzo de la comprensión moderna de la naturaleza se rastrea, según Strauss, a un razonamiento que, dice, buscó “deshacerse” del “azar”, cuestionando la distinción entre naturaleza y convención⁴⁷. Pero Strauss no nos dice quién o quiénes dan lugar a dicho razonamiento.⁴⁸ Para entender esta referencia, debemos considerar dos cuestiones: en primer lugar, que el primer filósofo que para Strauss se embarca en una querrela por la “conquista” del “azar” o la “fortuna”, es Maquiavelo.⁴⁹ En segundo lugar, que el “azar” responde, en la reflexión de Strauss, no solo al azar que en los clásicos juega un rol fundamental al considerar lo que puede el hombre, o los “límites” a la acción humana, en particular en términos de su acción política⁵⁰, como mencionamos al

⁴⁷ Strauss pone de relieve aquí la afinidad original entre la convención y el azar. Explicar un evento fortuito, dice, no es otra cosa que *afirmar* su carácter fortuito, y rastrear algo a una convención es análogo a rastrearlo al azar: “Sin importar cuán plausible pueda aparecer una convención a la luz de las condiciones en las cuales surgió, esta debe, de todos modos, su ser [*being*], su ‘validez’, al hecho de haberse tornado ‘sustentada’ o ‘aceptada’.” (Strauss, *The City and Man*, 15). En el intento por explicar la ley, ciertos pensadores consideraron la posibilidad de explicar la *naturaleza* de las convenciones, estudiando sus *causas*. Pero al indagar en la naturaleza de una convención, y rastrear sus causas precedentes, se llega según Strauss a dos conclusiones: o bien se considera que las leyes de cada comunidad son prescriptas “perfectamente” por cada legislador, o bien que no lo son y, por lo tanto, que los legisladores pueden cometer errores, ser supersticiosos o disparatados. Y este argumento conduce a la dificultad adicional, indica Strauss, de tener que contar con alguna “teología natural”, es decir, un argumento respecto de la naturaleza divina, así como también con conocimiento de lo que constituye la “buena” sociedad, siempre. Las dificultades en esta vía para la comprensión de la convención conducen, según Strauss, a la crítica de la noción de convención como producto de “actos conscientes” de los hombres, y a reemplazarla por la noción de un “crecimiento” de las convenciones, –diferente al de las plantas y animales, pero análogo–, más alto en rango que cualquier producto humano, “incluso al quehacer [*making*] racional de acuerdo con la naturaleza”, dice Strauss. (*op. Cit.*: 16). Es esta noción, a su turno, según nuestro autor, la que da lugar a la distinción moderna entre naturaleza e historia. En *Natural Right and History*, este razonamiento es presentado por Strauss como desplegado por Burke y su crítica al “racionalismo moderno”, que termina siendo “casi imperceptiblemente una oposición al ‘racionalismo’ como tal.” (Strauss, *Natural Right and History*: 338-339 [313-314]).

⁴⁸ Strauss, *The City and Man*, 15.

⁴⁹ Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 55.

⁵⁰ Strauss dirá que, para los clásicos, las leyes son antes el producto del azar que de la razón humana (*The City and Man*: 42), y que las posibilidades de un régimen de tornarse mejor dependen también del azar (*op. cit.*, 238). Los clásicos por su parte aceptaban estos límites. Ver: “Dado que él [el filósofo] reconoce plenamente los límites impuestos a toda acción humana y todo planeamiento humano (pues todo lo que ha emergido [*come into being*] debe nuevamente perecer), no espera la salvación o satisfacción a través del establecimiento del mejor orden social simplemente. No se involucrará, por lo tanto, en una actividad revolucionaria o subversiva. Pero intentará ayudar a su prójimo [*fellow man*] mitigando, en cuando a él compete, los males que son inseparables de la condición humana.”

comienzo, sino también a la reflexión clásica sobre la naturaleza, que la entiende como plausible de ser indagada en sus partes, pero cuyo completo conocimiento permanece como búsqueda.⁵¹

Para Strauss, podemos señalar, la comprensión moderna de la naturaleza parece tener lugar tras el rechazo del esquema clásico o de la tradición “idealista”. Su motivación yace, leemos, en una insatisfacción tanto con los modelos cosmológicos anteriores, en la medida en que la búsqueda de una cosmología no había alcanzado a dar lugar a un conocimiento de dicha cosmología⁵², como con la solución política clásica, pues el proyectado “mejor régimen” tampoco había conseguido volverse efectivo.⁵³ En este sentido, Strauss dirá en “What is Political Philosophy?” que el “principio común” a los filósofos que “rompen” con la tradición puede enunciarse como “rechazo del esquema clásico como no realista”⁵⁴. Dadas las dificultades que enfrenta la tradición clásica, o lo que parece ser la frustración de ciertos pensadores con los “resultados” de esta tradición, los primeros filósofos que Strauss identifica como “modernos” buscarán tener éxito allí donde la tradición clásica habría fracasado.

Pero Strauss nos advierte que la crítica moderna al modelo teleológico “clásico”, que es el de Aristóteles⁵⁵, no se basa solamente en el rechazo de las “causas finales”. Existía ya una tradición “materialista” en el pensamiento clásico que rechazaba la noción teleológica del todo, sin por ello rechazar la noción de la buena vida como aquella acorde a la naturaleza.⁵⁶ Tampoco es la afirmación de la

(Strauss, “Restatement”: 200).

⁵¹ Cfr. Strauss “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 39-40; *The City and Man*: 21.

⁵² Ver el caso de Hobbes en *Natural Right and History*, 210 [171-172].

⁵³ Strauss presenta lo que sería el razonamiento de Maquiavelo al respecto del siguiente modo: “Las visiones tradicionales conducen o bien a que las cosas políticas no sean tomadas seriamente (epicureísmo), o bien a que sean entendidas a la luz de una perfección imaginaria –de repúblicas y principados imaginados, siendo el más famoso el reino de Dios.” (Strauss, “Las tres olas de la modernidad”: 56).

⁵⁴ Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 40.

⁵⁵ Strauss, *Natural Right and History*, 67 [8].

⁵⁶ Considerar el argumento de Strauss en “Notes on Lucretius” al respecto, en *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago: The University of Chicago Press, 1968, 100.

naturaleza como “esclavizante”, como “enemiga”, o como “una dura madrastra del hombre” exclusivamente moderna: Aristóteles anticipaba ya esta noción, nos dice Strauss, y Platón había aludido a la misma cuestión al indicar que los hombres son “juguetes” de los dioses. También el pensamiento epicúreo exponía esta visión, hablando de la “maldad del mundo” o de su carácter perecedero.⁵⁷

En más de un lugar, así, Strauss dirá que las nociones modernas no eran desconocidas por los antiguos, sino antes bien, que eran conocidas pero rechazadas por ellos.⁵⁸ Lo que parece fundar la diferencia entre antiguos y modernos en este punto, entonces, no es el rechazo de la teleología clásica, ni esta consideración de la naturaleza como “enemiga”, sino las implicancias “prácticas” que los modernos derivarán de estas afirmaciones.⁵⁹ Los modernos, según Strauss, serán guiados por la resolución de que el hombre puede liberarse de su servidumbre a través de sus esfuerzos. Por lo tanto, se rebelan contra la naturaleza, y se embarcan en su conquista.

La “resolución” de los modernos modifica la comprensión de los límites de la naturaleza y las posibilidades de modificarla con las herramientas de la filosofía. Strauss indica:

Respectivamente, la ciencia deja de ser *contemplación prudente* y se convierte en la *humilde y caritativa sirvienta* consagrada a aliviar el estado del hombre. La ciencia es en aras del poder, esto es, para poner a nuestra disposición los medios para alcanzar nuestros fines naturales.⁶⁰

⁵⁷ Strauss, “Las Tres olas de la modernidad”, *op. cit.*, 55. “Notes on Lucretius”, *op. cit.*, 96; 135.

⁵⁸ Strauss, *On Tyranny*: 178; “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 47; *The City and Man*, 32; 42.

⁵⁹ Cfr. *The City and Man*. En la visión de Aristóteles, el mundo es concebido como “el mejor mundo posible”, lo que implica que el hombre no tiene derecho a asumir que los males que abundan en el mundo pueden eliminarse: “el hombre no tiene derecho a quejarse o rebelarse. Esto no es negar, sino afirmar, que la naturaleza del hombre está esclavizada de muchos modos” (*op. cit.*, 41). Para el epicureísmo, que no acepta el argumento “optimista” de Aristóteles, según Strauss, tampoco pueden desconocerse los “límites” a toda acción humana: “De más está decir que la comprensión de la maldad del mundo no induce a Lucrecio a pensar, siquiera por un momento, en rebelión o conquista: la miseria es tan necesaria para la vida humana como la felicidad.” (“Notes on Lucretius” en *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, 96).

Si el pensamiento clásico suponía, dice Strauss, una “armonía natural” entre la mente humana y el todo, y el pensamiento moderno considerará este postulado una “suposición ilusoria o inocente”⁶¹. Los modernos, ante la perplejidad que implica la comprensión del carácter elusivo del todo, son llevados, según Strauss, a una conclusión radicalmente diferente: “la falta de disponibilidad de conocimiento del todo demanda que la pregunta respecto del todo sea *abandonada* y reemplazada por preguntas de otro tipo, por ejemplo, por las preguntas características de la moderna ciencia natural y social”⁶².

Pero para Strauss, la modernidad sostendrá otro tipo de armonía, que también aparecerá como ilusoria –pero quizás ya no tan inocente–: la armonía entre la filosofía y el pueblo, plausible de ser alcanzada a través de la “ilustración universal”.⁶³ La posibilidad de tal ilustración solo puede postularse si se concibe que, por naturaleza, todos los hombres son iguales en su capacidad de adquirir tal racionalidad plena. Si en la consideración clásica los hombres son por principio naturalmente desiguales y, por ende, sus fines también difieren, el

⁶⁰ Strauss, *The City and Man*, 42. Nuestro énfasis. Cfr. *Liberalism Ancient and Modern*, 20. En la introducción a *The City and Man* habíamos leído una sentencia similar: “De acuerdo con el proyecto moderno, la filosofía o la ciencia ya no sería entendida como *esencialmente contemplativa y orgullosa*, sino como *activa y caritativa*; se pondría al servicio del alivio del estado del hombre; sería cultivada por el bien del poder humano; sería para permitir al hombre volverse el *señor y dueño de la naturaleza* a través de la *conquista intelectual* de la naturaleza.” (*op. cit.*: 3-4. Nuestro énfasis). Strauss reitera y modifica la sentencia en p. 42, como citamos más arriba, dando a ver un cambio de énfasis: si en la introducción la filosofía clásica aparecía contrastada a la moderna en términos de su actividad (esencialmente contemplativa vs. activa), en la reformulación, la oposición enfatiza los términos morales (contemplación orgullosa vs. servicio humilde y caritativo). Respecto de los fines “prácticos” de la filosofía clásica, ver: “la filosofía política clásica perseguía fines prácticos y estaba guiada por, o culminaba en, ‘juicios de valor’.” (“On Classical Political Philosophy” en *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, 89). En *Natural Right and History*, Strauss explica esta resolución con el ejemplo del pensamiento de Hobbes, indicando que este intenta una síntesis entre “idealismo político” y una visión “materialista y atea del todo”.

⁶¹ Strauss, *The City and Man*: 43.

⁶² Strauss, *op. cit.*, 20-21. Nuestro énfasis. Pero el rechazo de la armonía, otra vez, según analiza Strauss, no tiene que conducir necesariamente hacia las conclusiones modernas. Cfr. Lucrecio rechaza la idea de una “armonía” el cosmos y el hombre. La “armonía” entre la *rationes caeli* y la *rationes humanae* corresponde a la “visión teológica” según Strauss aquí. El silencio de Lucrecio sobre Platón y Aristóteles parece apuntar a esta cuestión. (Strauss, “Notes on Lucretius”, *op. cit.*, 96).

⁶³ Strauss, *The City and Man*, 37. Cfr. *On Tyranny*, 178.

proyecto moderno tiene como trasfondo una visión igualitarista de la naturaleza humana.⁶⁴

Pero la visión moderna de una naturaleza no teleológica no consigue, sin embargo, según Strauss, deshacerse definitivamente de la noción de ciertos “fines naturales”. El único fin natural será aquel al que la naturaleza compele: la finitud. Esta compulsión empuja al hombre a “inventar” su fin para escapar su “miseria natural” o *evitar la muerte*.⁶⁵ La “postura moderna” entonces demanda y simultáneamente rechaza los fines naturales, argumenta Strauss, o provee un fin tan solo de manera negativa:

El hombre conquista la naturaleza (compulsión universal) porque la naturaleza a ello lo compele. El resultado es la libertad. Pareciera como si la libertad fuese el fin hacia el cual la naturaleza tiende. Pero seguramente esto no es lo que quiere decir. El fin no es natural sino solo divisado por el hombre *contra la naturaleza* y solo en este sentido divisado sobre la base de la naturaleza.⁶⁶

La eliminación de la “trascendencia” conduce a la introducción de un principio que parece ser propiamente humano –o sub-humano, dirá Strauss en otro

⁶⁴ Strauss, *op. cit.*, 38. Esta visión, por su parte, indicará Strauss, encuentra un antecedente en una particular tradición de igualitarismo moral (Cfr. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*: 102). Susan Collins interpreta que Strauss expone, no solo que las diferentes “cosmologías”, clásica y moderna, tienen un “origen moral” distinto, sino también, que lo que está en el fondo de la consideración moderna, de su rechazo de todas las tradiciones anteriores, y su confianza en la posibilidad de alcanzar una sociedad simplemente racional, es una “base moral” particular, deudora del “igualitarismo” característico de la Biblia. El igualitarismo bíblico, escribe Strauss, es primero un igualitarismo moral, que se funda en el rastreo del origen de la desigualdad a la responsabilidad del hombre (Strauss, *The City and Man*: 38-9), y concluye en el postulado de la creación *ex nihilo*, y la omnipotencia y omnisciencia divina. Los clásicos, por su parte, a la luz de consideraciones equivalentes son llevados en otra dirección, aceptando la desigualdad natural de los hombres respecto de su posibilidad de devenir buenos o malos, y sin hacer al hombre responsable por ello, sino a la naturaleza y el azar (*op. cit.*, 40; Ver Collins, “Aristotle’s Political Science, Common Sense, and the Socratic Tradition in *The City and Man*” en Burns, ed. *Brill’s Companions to Leo Strauss’s Writings on Classical Political Thought*. Leiden and Boston: Brill, 2015: 465). El igualitarismo propiamente moderno será según Strauss el de la igualdad “convencional” (Strauss, *op. cit.* :40).

⁶⁵ Strauss, *op. cit.* 43.

⁶⁶ Strauss, *Op. Cit.*, 44. Nuestro énfasis.

lugar⁶⁷–, que es la garantía de la supervivencia. La naturaleza no provee ya un estándar, sino un fundamento negativo, sobre el cual el hombre, considerado *libre*, puede forjar sus propios fines. El resultado de la “rebelión” moderna contra la naturaleza, así, es la *libertad*.⁶⁸

Este movimiento culminará, según Strauss, en la sustitución de la “ley natural” previamente comprendida como “deber”, por los “derechos del hombre”. Ya no es a partir de la “naturaleza”, sino del “hombre”, *distinto* de la naturaleza, que puede comprenderse la nueva normatividad.⁶⁹ La ley natural será comprendida en términos del derecho a la propia conservación.⁷⁰ La tendencia a dar primacía a los *derechos* por sobre los deberes culmina, según Strauss, en la interpretación en el siglo XVII del “derecho básico” como “pasión”. Cuando la pasión se emancipa de su subordinación tradicional a la virtud, finalmente, la virtud pasa a ser entendida como pasión.⁷¹

En la modernidad, según Strauss, así, el hombre adquiere un lugar nuclear:

Gracias al desplazamiento del énfasis desde los deberes u obligaciones naturales hacia los derechos naturales, el individuo, el ego, se había vuelto el centro y el origen del mundo moral, dado que el hombre –a diferencia del fin del hombre– se había vuelto el centro u origen.⁷²

⁶⁷ “Entender al hombre a la luz del todo significa, para la ciencia natural moderna, comprender al hombre a la luz de lo sub-humano. Pero bajo esa luz el hombre en tanto que hombre es completamente ininteligible.”

(Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 38).

⁶⁸ Pippin interpreta que, según Strauss, “the most ambitious philosophical claim of all modernity” es la afirmación de la libertad como origen de toda “necesidad normativa”: “This is, in my view, the real philosophical issue at stake in what Strauss calls the ‘second wave’ or Rousseauian stage of modernity [...] and it involves the most ambitious philosophical claim of all modernity: that the source of all normative necessity is self-legislating spontaneity or freedom...” (Pippin, *op. cit.*, 353).

⁶⁹ Strauss, *The City and Man*, 45.

⁷⁰ En *Natural Right and History*, Strauss escribe: “No es posible afirmar la primacía de los derechos naturales sin afirmar que el individuo tiene prioridad en todos los aspectos sobre la sociedad civil: todos los derechos de la sociedad civil o del soberano se derivan de los derechos que originalmente pertenecían al individuo” (Strauss, *Natural Right and History*: 223).

⁷¹ Strauss, “Progress or Return?”, *op. cit.*, 103.

⁷² Strauss, *Natural Right and History*: 280.

Esta característica del pensamiento moderno que en la introducción notábamos era nombrada por Strauss en “Progress or Return?” como un “cambio radical en la orientación moral”, aparece como consecuencia de una particular comprensión de la filosofía del todo o la naturaleza, o la “antropocentrización” del pensamiento en la modernidad.⁷³

Pero la comprensión del “hombre” entre “antiguos y modernos” cambia. “El hombre”, que es el “individuo”, según Strauss, era para los clásicos el mejor hombre, cuasi autosuficiente, que trascienden el mínimo común denominador del deseo de autopreservación de los hombres y por ende la ciudad, y dedica su vida al cultivo de la más alta virtud o la excelencia. En la modernidad, según Strauss, el individuo es igualado en términos de su finalidad primera y en su capacidad de formularse su propio fin libremente.⁷⁴

De la naturaleza como *standard* en la filosofía clásica, así, se pasa a considerar a la naturaleza como *enemiga*, y finalmente, se la sustituye por la noción del hombre libre, en el sentido mencionado. La posición clásica del hombre en el interior de un todo, que busca su comprensión y contempla la totalidad sin soñar con escapar su suerte, da lugar a una noción del hombre que

⁷³ Strauss insinúa que esta conclusión moderna respecto de la autonomía radical del hombre también puede rastrearse a cierta deriva del aristotelismo clásico: la afirmación aristotélica de la vida del hombre como destinada a la excelencia humana, en tensión con la evidencia de la dificultad o imposibilidad de alcanzar dicho fin, conduce a ciertos pensadores posteriores a la conclusión de que dicha vida no puede considerarse “de acuerdo a la naturaleza”, y de que es preciso, por ende, encontrar leyes que sí sean inexorables, que sean naturales porque nadie puede escapar a ellas, que sean universales porque todo el mundo se vea compelido a seguirlas. (Cfr. Strauss, *The City and Man*: 44). Ver también Zuckert & Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2014. “The moderns appear to be those who hold on to the Aristotelian promise but see that Aristotelian reliance on nature, which amounts to a reliance on chance, is insufficient [...]” (Zuckert & Zuckert, *op. cit.*, 163).

⁷⁴ La “individualidad” entre antiguos y modernos es uno de los aspectos fundamentales de la *querrela*. Uno de los pilares de la modernidad será, según Strauss, justamente la formulación hobbesiana del derecho natural *universal* de todos los hombres, y su afirmación de la existencia pre-social del individuo. “El individuo como tal, el individuo sin importar sus cualidades –y no meramente, tal como Aristóteles argumentaba, el hombre que sobrepasa a la humanidad–, tenía que concebirse como esencialmente completo, independientemente de la sociedad civil”. (Strauss, *Natural Right and History*, 223).

se considera por fuera de la naturaleza, y que busca ganar la “batalla decisiva contra la naturaleza”, tanto humana como del mundo natural, busca “conquistar” la naturaleza.⁷⁵ Los modernos buscarán así eliminar todo mal, rebelarse contra el orden, liberarse de la naturaleza que esclaviza, conquistar el azar. Controlar la naturaleza equivale a deshacerse del azar, de lo fortuito, pero también de la necesidad, que es su contrapartida; la distinción entre naturaleza y ley, necesidad y arbitrariedad, se transforma: a la naturaleza, como caos del cual nada puede con certeza conocerse, se opone la libertad humana, creadora de orden, y en principio, de la historia –pero finalmente, subyugado a ella–.

La conclusión de este proyecto será, para Strauss, como indicamos, la pérdida de la filosofía, tal como nuestro autor la entiende. Este es “el precio que el hombre moderno debió pagar, desde el mismo comienzo, por intentar ser absolutamente soberano, por volverse el señor y dueño de la naturaleza, por conquistar el azar”⁷⁶. Para Strauss, la pérdida de la noción clásica de la naturaleza, y su oposición a la ley, implica también una pérdida de la noción de excelencia humana, de la perfección del hombre, como “fin natural del hombre”. La excelencia humana, entendida como la virtud filosófica, ya no es el fin natural humano, sino un “ideal”, formado libremente. Pero, como vimos, en la interpretación de Strauss del pensamiento clásico, que no es equivalente a su interpretación de la doctrina del derecho natural clásico, no es la certeza respecto del lugar del hombre en el todo, la certeza respecto de la cosmología teleológica, lo que explica que la vida filosófica, la excelencia humana, sea esta finalidad. La vida filosófica es la respuesta a la pregunta respecto de lo único necesario que surge de la perplejidad socrática. En el pensamiento moderno, según Strauss, la vida filosófica será un “ideal”, reemplazable por otros ideales.⁷⁷

⁷⁵ Strauss, *The City and Man*: 40.

⁷⁶ Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 55.

⁷⁷ Strauss compara la noción del mejor régimen en la filosofía política clásica con la noción de la excelencia humana en la filosofía política moderna para mostrar el sentido en que se pierde la naturaleza como estándar: “Tiene entonces un estatus completamente diferente del fin o la perfección del hombre en la filosofía política clásica; tiene, sin embargo, el mismo estatus que el

El problema del conocimiento del todo

Ahora bien, como se deja ver en nuestra exposición de los argumentos de Strauss, la comprensión de la naturaleza de antiguos y modernos respectivamente lleva aparejadas consecuencias para la comprensión del conocimiento de aquella naturaleza o del todo.

Es preciso volver a indicar que, si bien la filosofía política clásica se funda en la premisa de la naturaleza como necesidad cognoscible, según Strauss, reconoce asimismo el carácter elusivo del todo, y busca *ascender* hacia el conocimiento de la naturaleza partiendo de la articulación de sus partes manifiestas. En este sentido, la cosmología no es el comienzo sino el fin.

Según Strauss, el “giro” de Sócrates se caracteriza por ser un retorno al “sentido común”, al comienzo de un filosofar “natural”, por las distinciones “pre-filosóficas”, evidentes, articuladas por las opiniones de los hombres. Ahora bien, el modo socrático de aproximación al conocimiento, que revela que las opiniones se contradicen, y empuja a trascenderlas, no pierde de vista que el conocimiento es siempre de *partes* del todo, dando a ver un discernimiento del carácter *evidentemente* insatisfactorio de una articulación cabal.⁷⁸ Pero la ausencia de certeza respecto de la posibilidad de la filosofía de alcanzar finalmente el conocimiento del todo, o la evidencia de la distancia entre la filosofía y la sabiduría, como indicamos, no frustra empero los esfuerzos de los filósofos

mejor orden político (el mejor régimen) en la filosofía política clásica.” (Strauss, *The City and Man*, 44).
⁷⁸“No hay garantías de que la búsqueda de una articulación adecuada conduzca alguna vez más allá de una comprensión de las alternativas fundamentales, o de que la filosofía supere alguna vez de manera legítima el estadio de la discusión o disputa y alcance alguna vez el estadio de la decisión.” (Strauss, *Natural Right and History*, 171 [125]). Strauss escribe en “Reason and Revelation: “para el filósofo, la plena comprensión de un problema es infinitamente más importante que cualquier mera respuesta. Lo que cuenta para el punto de vista filosófico, esto es, teórico, es la articulación de la materia [*subject matter*] como una articulación provista por el argumento a favor de dos respuestas contradictorias, antes que las respuestas en sí mismas. La filosofía, en su sentido original, es disputativa antes que decisiva.” (Strauss, “Reason and Revelation” en Meier (Ed.) *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* New York: Cambridge University Press, 2006, 148). Este argumento está expuesto a la crítica de Rosen, quien señala que para Strauss podría decirse que la filosofía no es otra cosa que “una conversación infinita”. (Rosen, S. “Leo Strauss y la querrela entre los antiguos y los modernos” en Hilb (Ed.), *op. Cit.*, 307).

políticos, sino que relanza su búsqueda, al articularse con la única evidencia posible que tiene el filósofo respecto del conocimiento: es la certeza de la falta, en efecto, de aquel conocimiento, aquello que habilitaba y justifica su búsqueda. En este sentido, según Strauss, el *insight* filosófico fundamental, articulado con claridad por Sócrates, es el conocimiento de la ignorancia.⁷⁹ Si la filosofía tiene conocimiento de la ignorancia, y en particular de una ignorancia respecto de “las cosas más importantes”, algo respecto de las cosas más importantes, argumenta Strauss, debe necesariamente saber.⁸⁰ Aunque no haya garantía de que el conocimiento cabal se alcance finalmente⁸¹, la filosofía política clásica concluye en la afirmación de que la búsqueda de conocimiento es la “única cosa necesaria”, o revela la verdad filosófica de la sentencia de Marlow.⁸² Por lo tanto, la ausencia de una respuesta final respecto del todo no es para el filósofo la prueba de la incapacidad de afirmar su modo de vida, sino por el contrario, la confirmación de que, desconociendo el todo, la búsqueda del conocimiento es lo más importante, y en añadidura, lo único *necesario*. Por lo tanto, la respuesta socrática, según Strauss, articulada por Platón, es que “el modo de vida simplemente correcto *demuestra ser la vida filosófica*”⁸³. El modelo del

⁷⁹“La filosofía es, esencialmente, no posesión de la verdad, sino búsqueda de la verdad. El rasgo distintivo del filósofo es que ‘sabe que no sabe nada’, y que su percepción [*insight*] de nuestra ignorancia respecto de las cosas más importantes lo induce a esforzarse con todo su poder por el conocimiento” (“What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 11; 38)

⁸⁰Con esta misma consideración, Strauss, en su debate con Kojève, se opone a la comprensión de su amigo y colega respecto de lo que él llama el “prejuicio” en la base de la filosofía, o la imposibilidad de superar la “certeza subjetiva” del filósofo, siquiera a través de la confrontación con otros filósofos o con “el mundo”. Strauss afirma que “la filosofía, en el sentido original del término, no es otra cosa que conocimiento de la propia ignorancia. La ‘certeza subjetiva’ de que uno no sabe coincide con la ‘verdad objetiva’ de esa certeza.” (Strauss, “Restatement”, *op. cit.*, 196). Nuevamente: “La filosofía como tal no es otra cosa que percepción genuina de los problemas, esto es, de los problemas fundamentales y comprensivos.” (*op. cit.*, 196).

⁸¹ Strauss argumenta en una línea que refuerza la necesidad de la búsqueda filosófica, pese a la falta de certeza respecto de su punto de llegada, en esta vía: “Es verdad que la búsqueda exitosa de la sabiduría podría llevar al resultado de que la sabiduría no sea la cosa necesaria. Pero este resultado debería su relevancia al hecho de haber sido resultado de la búsqueda de la sabiduría: la excusación misma de la razón debe ser una excusación razonable” (Strauss, *Natural Right and History*: 94 [36]).

⁸² Strauss, *op. cit.*, 218 [177].

⁸³ Strauss, *op. cit.*, 199 [156]. Nuestro énfasis. Pero, esta respuesta a “pregunta socrática elemental” por el “modo de vida” correcto según Strauss, no es definitiva. Esta “demuestra” ser la respuesta. La

conocimiento de la filosofía política clásica, por lo tanto, es propiamente zetético.⁸⁴

Pero para los modernos, por su parte, como dijimos ya, este carácter elusivo del todo, la falta de respuesta final, en lugar de habilitar la búsqueda filosófica, la clausura. Strauss dirá que, para los primeros modernos, el modelo clásico había fracasado en su intención de alcanzar el conocimiento: la filosofía debía seguir el modelo de las matemáticas, que se revelaba como la única empresa científica exitosa.

Para explicar el despliegue de la “ciencia” moderna, Strauss nos presenta el cambio introducido por Hobbes. Rechazando la teleología clásica, Hobbes preferirá un universo mecanicista, dice Strauss, el cual, a su vez, deberá suplementar con una consideración constructivista del conocimiento, para evitar culminar en un escepticismo radical que termine inhibiendo la posibilidad misma de una ciencia.⁸⁵ “Se tenía que descubrir o inventar una isla que estuviera exenta

vida de Sócrates, tal como es presentada por Platón, está marcada por la búsqueda discursiva constante de una confrontación con sus alternativas fundamentales, y su afirmación depende de dicha confrontación. En *The City and Man*, Strauss dirá que Sócrates *sabe* que la vida filosófica es la mejor vida, porque llega a conocer la inferioridad de la vida política (*op. cit.*, 29; *Cfr.* 49). Sin embargo, la “Revelación” ofrece una respuesta aún más radical, y será tarea del filósofo político ocuparse de refutarla para afirmar su modo de vida. Meier, a su turno, argumentará que, para Strauss, la vida filosófica debe buscar su justificación racional y existencial a través de la confrontación constante con su antagonista fundamental: “That philosophy in this sense has to become political in order to acquire a philosophically sound foundation is the decisive insight inherent in the Socratic turn. The rational justification of the philosophic life is not to be achieved on the path of theoretical positings and deductions, nor can that justification be made dependent upon the accomplishment of systematic efforts whose conclusion and success lie in an uncertain future. Philosophy must demonstrate its rationality elenctically, in confrontation with its most powerful antagonists and with the most demanding alternative. And it must undertake this confrontation in the present. A confrontation that is fundamental for the philosophic life cannot be postponed any more than it can be delegated.” (Meier, *op. cit.*, 101).

⁸⁴ Strauss, *Natural Right and History*, 204 [162].

⁸⁵“El fracaso de la tradición filosófica predominante puede remitirse de manera directa a la dificultad que *asedia a toda* física teleológica, y emergió con bastante naturalidad la sospecha de que la visión mecanicista nunca había tenido una oportunidad legítima de mostrar sus virtudes...” (Strauss, *op. cit.*, 213 [172]. Nuestro énfasis). *Cfr.* “Volviendo a Hobbes, su noción de la filosofía o ciencia tiene su raíz en *la convicción* de la imposibilidad de una cosmología teleológica y en *la sensación* de que una cosmología mecanicista falla al momento de cumplir el requisito de inteligibilidad” (*op. cit.*, 271 [176]. Nuestro énfasis). Nuevamente, todas las cosmologías están expuestas a sospechas, pero el rechazo de Hobbes parece ser aquí una *convicción*. *Cfr.* “On the Basis of Hobbes Political Philosophy” en “What is

del flujo de la causalidad mecánica”⁸⁶, dice Strauss. Esta isla, “descubierta o inventada” por Hobbes, consiste en la construcción de *conceptos* para volver el mundo inteligible: lo único que puede conocerse es lo que está enteramente en control del hombre. El conocimiento aparece como un tipo de hacer, y el hombre, como mencionamos, adquiere un lugar nuclear: “la iniciativa del conocimiento está del lado del hombre, no del lado del orden cósmico”⁸⁷. Esta consideración del conocimiento como “obra” humana, entonces, se opone a la comprensión de la filosofía política clásica que, como vimos, consideraba que, dado el lugar del hombre al interior del todo, la ciencia era inquisitiva. Decir, como Protágoras, que “el hombre es la medida de todas las cosas”, es según Strauss lo opuesto a decir que “el hombre es el amo de todas las cosas”. En la visión moderna, el hombre está por fuera de la naturaleza y sus limitaciones, y es él mismo el origen del orden. El propósito clásico de la ciencia es reinterpretado: la ciencia deja de ser eminentemente contemplativa y pasa a ser activa, caritativa, humilde⁸⁸: es *propter potentiam*, “para aliviar el estado del hombre, para la conquista de la naturaleza, por el máximo control, el control sistemático de las condiciones naturales de la vida humana”⁸⁹.

Este nuevo conocimiento, dogmático, retiene su fundamento en un extremo escepticismo, pues si bien en “el mundo de los constructos”, donde el hombre es la causa única de toda distinción, nada es “enigmático”, la naturaleza o el universo no deja de ser “completamente enigmático”⁹⁰. Para los modernos se plantea así la posibilidad de que el mundo sea definitivamente incomprensible,

Political Philosophy?”, *op. cit.*, 176, nota 2. Strauss declara aquí haber encontrado el verdadero fundamento de la filosofía política de Hobbes en su crítica a la religión revelada.

⁸⁶ Strauss, *Natural Right and History*, 213.

⁸⁷ Strauss, “Las tres olas de la modernidad”, 56.

⁸⁸ Strauss, *The City and Man*, 4; 42. En el último Prefacio a su libro sobre Spinoza, Strauss señala: “El proyecto moderno tal como es entendido por Bacon, Descartes, y Hobbes, demanda que el hombre se convierta en señor y dueño de la naturaleza, o que la filosofía o la ciencia deje de ser esencialmente teórica.” (Strauss, “Preface” en *Spinoza’s Critique of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1965: 15).

⁸⁹ Strauss, “Las tres olas de la modernidad”, 56.

⁹⁰ Strauss, *Natural Right and History*, 215 [173].

dice Strauss.⁹¹ La ciencia, por lo tanto, no puede sino ser infinitamente hipotética.⁹²

El filosofar deja de considerarse un ascenso desde la opinión al conocimiento, y pasa a ser considerado como un movimiento “desde lo abstracto hacia lo concreto”⁹³. Los modernos comienzan por *abstracciones*, que no solo son las construcciones conceptuales modernas, sino también los conceptos heredados en confianza de la tradición. El “sentido común”, la comprensión “primaria” o “natural” como base para el comienzo del filosofar es así abandonado en la modernidad.⁹⁴ Con ello, se abandonan las preguntas que los clásicos, según Strauss, consideraban más importantes: las cuestiones “primarias” devienen “derivadas”, y pierde evidencia en la modernidad la pregunta socrática “fundamental” por el modo correcto de vida, o el “tema” clásico relativo a la vida

⁹¹ Collins interpreta que el escepticismo que yace en el fondo de la consideración moderna no puede rechazar, como tal, la creación *ex nihilo*, ni la posibilidad de que un Dios misterioso tenga buena fe para con nosotros o que tenga intenciones justas. (Collins, *op. cit.* 467).

⁹² Strauss escribe: “la síntesis del dogmatismo y el escepticismo toma la forma, eventualmente, de una ciencia infinitamente progresiva, entendida como sistema o aglomeración de hipótesis confirmadas que permanecen expuestas a revisión *in infinitum*.” (Strauss, *The City and Man*: 42).

⁹³ Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 28.

⁹⁴ El “sentido común”, indica Strauss, es considerado por la tradición de la ciencia moderna como “un híbrido, engendrado por el mundo absolutamente subjetivo de las sensaciones del individuo y por el mundo verdaderamente objetivo que la ciencia descubre progresivamente”. (Strauss, *Natural Right and History*: 129 [78]). Los modernos ya no se aproximan a las cosas humanas como los clásicos, que consideraban posible derivar del “sentido común” o de las “experiencias simples” respecto de lo bueno y lo malo (*op. cit.*, 89 [32]) el fundamento para el ascenso hacia el conocimiento, sino que conciben el mundo natural, como vimos, como el resultado de una “construcción” humana. El significado del “sentido común” merece un estudio en profundidad que no podemos llevar adelante. Chacón analiza con detenimiento la cuestión e indica que hay una diferencia entre teoría y práctica en el conocimiento: “The prescientific world in which we do distinguish between ‘courage and cowardice, justice and injustice’ is the world of everyday practice, and it is also the essential starting point of any kind of theoretical inquiry. Strauss conceives the permanent structure of this prescientific world in very broad terms: there is order -because there are essential ‘forms’ or ‘essential differences’- and there are human minds capable of discerning that order.” (Chacón, *op.Ct.*, 103). Christopher Colmo, por su parte, lidia con la difícil pregunta respecto del estatuto del conocimiento de la mejor vida para Strauss, y se dedica a estudiar la intrincada relación entre conocimiento teórico y conocimiento práctico para intentar comprenderlo. Colmo resume parte de su indagación al respecto señalando que, para Strauss, “puede conocerse teóricamente que el conocimiento de que la vida teórica es el mejor modo de vida es un conocimiento meramente práctico” (Colmo, “Teoría y práctica: el Platón de Al-Farabi reexaminado”, en Hilb (Ed.), *op. Cit.*, 136).

filosófica.⁹⁵ Las preguntas más importantes, para los modernos, pasan a ser aquellas relativas al “método”.⁹⁶

La aproximación al filosofar de antiguos y modernos, según Strauss, llevará así aparejado un cambio en el significado mismo de la filosofía, que pasa a ser ahora distinguida de la “ciencia” y su moderno método, y a ser considerada inferior a ella. La ciencia moderna, siguiendo el modelo de “su parte decisiva”, “la nueva física”, termina por considerar imposible pronunciarse respecto de cuestiones que atañen a los valores, a lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, *filosóficamente*. Concentrándose en las preguntas relativas al método, rechaza dogmáticamente, según Strauss, la posibilidad de alcanzar el conocimiento relativo a dichas cuestiones y, en definitiva, de alcanzar *cualquier* conocimiento. El resultado de la transformación de la noción original de filosofía como ciencia en la modernidad, así, culmina en una distinción entre una filosofía “no científica” y una ciencia “no filosófica”. Strauss indica:

Una ciencia que es una mera herramienta, y por ende apta para ser la herramienta de cualquier tipo de poderes, de cualquier tipo de intereses, y una filosofía en la cual los deseos y prejuicios han usurpado el lugar que pertenecía a la razón.⁹⁷

Los objetivos o fines del hombre en un mundo donde solo se puede conocer lo que se construye, dependerán también de su propia formulación.⁹⁸ Como vimos, el único *standard* que queda en pie para guiar las acciones será la libre elección del individuo, “un ideal que el hombre forma libremente”⁹⁹. Para Strauss, el

⁹⁵ Strauss, *The City and Man*, 42; *Natural Right and History*, 129-130 [78].

⁹⁶ “La buena vida no consiste, como lo hacía de acuerdo con la noción más temprana, en la conformidad con un patrón que antecede al deseo [*will*] humano, sino que consiste primariamente en el originar del patrón en sí mismo. La buena vida no consiste en un ‘qué’ y también un ‘cómo’, sino solo en un ‘cómo’.” (Strauss, “Progress or Return?”, *op. cit.*, 103).

⁹⁷ Strauss, “How To Study Medieval Philosophy” *Interpretation*, 23(3), 1996, 328. Cfr. *Natural Right and History*, 67 [8].

⁹⁸ Strauss, *The City and Man*, 3; 40.

⁹⁹ Strauss, “Las tres olas de la modernidad”, *op. cit.*, 56; *Natural Right and History*, 77 [18]; 207 [191]; *The City and Man*, 44.

despliegue de la independencia del individuo de cualquier estándar, en estos términos, culmina en la pérdida de la noción de naturaleza, y su reemplazo por la noción de libertad.

Pero eventualmente, argumenta Strauss, la “humanidad” del hombre será considerada como el resultado de un largo proceso histórico, y finalmente, del destino.¹⁰⁰ La tendencia moderna en último término no puede sino culminar en nihilismo.¹⁰¹

Es cierto que Strauss, al rastrear esta premisa historicista a la modernidad y su “revuelta” contra lo que aparecía como el dogmatismo opresor de la naturaleza teleológica, no puede dejar de notar la importancia del cuestionamiento radical de Rousseau, quien considera la libertad como *auto-legislación* más alta que cualquier comprensión clásica de virtud, y su “retorno” al pensamiento clásico es producto de su rechazo de una primera tendencia moderna que culminó, según Strauss, en una sofisticación del pensamiento.¹⁰² Sin embargo, como mencionamos, la conclusión de esta segunda tendencia moderna, ahora en la vena de los proyectos de la ilustración conducirá, a su vez, a la ilusión de una armonía entre el progreso intelectual y el progreso social. Y este proyecto tendrá para Strauss consecuencias quizás más dramáticas que el proyecto clásico.¹⁰³

La conclusión de la tendencia moderna, entonces, es para Strauss la pérdida de la posibilidad de la filosofía. Como vimos también, es la crítica del historicismo radical a las premisas de la filosofía “clásica” lo que permite ver con

¹⁰⁰ El historicismo radical afirma, según Strauss, que “Todo pensamiento humano depende del destino, de algo que el pensamiento no puede dominar y cuyas operaciones no puede anticipar.” (Strauss, *Natural Right and History*, 84-85 [27]).

¹⁰¹ En la conferencia “Existentialism” indica: “Toda verdad, todo significado, es visto en último análisis como careciendo cualquier soporte más que la libertad del hombre. Objetivamente, en último análisis, solo hay falta de significado [*meaninglessness*], nada [*nothingness*]. Esta nada puede ser experimentada en la angustia, pero esta experiencia no puede encontrar una expresión objetiva: no puede ser hecha con desapego.” Strauss, “Existentialism” (1956) en *Interpretation*, vol. 22, no. 3, 1995: 311

¹⁰² Strauss, *Natural Right and History*, 311 [278]; “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, 50.

¹⁰³ Cfr. Strauss, “Restatement”, *op. cit.*, 178.

gran claridad, según Strauss, la dependencia de la justificación de la posibilidad de la filosofía de dicha premisa. En el último párrafo del “Restatement on Xenophon’s Hiero” de Strauss –originalmente inédito–, la alternativa aparece enunciada del siguiente modo:

La filosofía en sentido estricto y clásico es la búsqueda del orden eterno o de la eterna causa o causas de todas las cosas. Presupone por lo tanto que hay un orden eterno e incambiable en el cual la Historia tiene lugar y el cual no se ve afectado de ningún modo por la Historia.¹⁰⁴

Esta presuposición, señala Strauss, implica que cualquier “reino de la libertad” no puede sino ser “una provincia dependiente dentro del ‘reino de la necesidad’”: “El Ser es esencialmente inmutable en sí mismo y eternamente idéntico a sí mismo”. A esta premisa, se opone la premisa fundamental del historicismo: que “‘el Ser se crea a sí mismo en el curso de la Historia’, o que el ser más alto es la Sociedad y la Historia, o que la eternidad no es sino la totalidad de tiempo histórico, esto es, finito..”¹⁰⁵. De este modo, la alternativa a la que llega Strauss en esta exposición de la comprensión del “todo” entre antiguos y modernos, es aquella entre *naturaleza* y *libertad*. La filosofía, finalmente, aparece como orientación igual de válida a cualquier otra, sin fundamento otro que una elección individual libre. En su conferencia titulada “Existentialism”, Strauss dirá que “La libertad fundamental es el único fenómeno no-hipotético. Todo lo demás yace en aquella libertad fundamental”¹⁰⁶. La libertad, así entendida, es la premisa fundamental del historicismo radical, que para Strauss es *existencialismo*, y se

¹⁰⁴ Strauss, *op. cit.*, 212.

¹⁰⁵ Strauss, *op. cit.*, 212. La premisa fundamental del historicismo se opone diametralmente a la premisa fundamental de la filosofía “en sentido estricto y clásico”: para que haya conocimiento, es necesario que haya permanencia. Sin embargo, el drama presentado en este párrafo se deriva del hecho de que la contienda tiene lugar entre dos *premisas*. Pero, como ya señalamos, las críticas radicales del historicismo, según Strauss, tienen como correlato una renovada apertura para la reconsideración imparcial de estas “premisas elementales” cuya validez es “presupuesta por la filosofía.” (Strauss, *Natural Right and History*, 88 [30]).

¹⁰⁶ Strauss, “Existentialism”, 309.

presenta, finalmente, como un abismo. Toda verdad y todo conocimiento es rastreado, en último término, a la libertad del hombre. Pero, como señalamos, la alternativa que propone el historicismo radical, así planteada, es para Strauss una falsa alternativa, pues lo que propone es la posibilidad de elegir libremente entre la desesperación y la creencia, al tiempo que niega, para Strauss de manera dogmática, la posibilidad de que el conocimiento sea posible, la posibilidad de la filosofía. Así, indica Strauss en *Natural Right and History*:

La ciencia o filosofía es entonces el camino desde el engaño hacia la verdad; es el fundamento de una vida libre, de una vida que se rehúsa a sacrificar el intelecto y se atreve a mirar el rostro más duro de la realidad.¹⁰⁷

La libertad, desde el punto de vista de la filosofía clásica, entonces, está limitada por la “necesidad más fundamental”. En términos negativos, dice Strauss en “Relativism”, consiste en la “condición necesaria para el crecimiento de la genialidad humana”¹⁰⁸. En este sentido, también en *Thoughts on Machiavelli*, Strauss dirá que el “salto” del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”, será “la muerte sin gloria de la misma posibilidad de la excelencia humana”¹⁰⁹.

Ante la perspectiva de la decadencia de la racionalidad en la modernidad y la crisis de la filosofía política, entonces, Strauss responde con la querrela por la recuperación de la filosofía en sentido original, que comienza con la reapertura del caso de los modernos contra los antiguos que, a su tiempo, procede a través de una recuperación histórica, no historicista, del pensamiento de los grandes filósofos del pasado.¹¹⁰ La búsqueda de Strauss es, precisamente, una búsqueda de

¹⁰⁷ Strauss, *Natural Right and History*, 125 [72].

¹⁰⁸ Strauss, “Relativism”, *op. cit.*, 14.

¹⁰⁹ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 298.

¹¹⁰ Arthur Melzer sostendrá que Strauss alcanza una crítica comprensiva del historicismo a través de su revitalización de la escritura esotérica de los pensadores del pasado y el descubrimiento de ciertos problemas que permanecen. Ver Melzer, *Philosophy Between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*, 2014: 331. Beau Shaw sostendrá que esta interpretación de la crítica de Strauss al historicismo radical de Heidegger no es suficiente, pues, señala, este argumento tan solo socava la evidencia del historicismo. El argumento de este intérprete será que la crítica de Strauss al

abordar el problema de la fundamentación de la “posibilidad y necesidad” de la filosofía de modo no dogmático, que invita a reconsiderar la “vitalidad” del pensamiento socrático.

historicismo radical es alcanzada cuando comprendemos el modo en que Strauss concibe la relación entre filosofía y prudencia. Ver Shaw, “The God of this Lower World”, *op. cit.*, 71.