

LEO STRAUSS, *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos*, traducción de J. García-Morán, Alianza, Madrid, 2014. 217 págs. ISBN 978-84-206-8618-9.

¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos (What is Political Philosophy? And other studies) es un libro que el pensador norteamericano de origen alemán Leo Strauss (1889-1973) publicó en 1959. En 1958 se había publicado su obra *Sobre la tiranía*, que versaba sobre el *Hierón* de Jenofonte. *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos* incluía originalmente diversos trabajos en torno a la temática que se enuncia/anuncia en el título. Se han realizado diversas ediciones en castellano. La más reciente, publicada en 2014 y editada por J. García-Morán, incluye tres de los principales o más representativos incluidos en la obra original, así como una introducción general sobre el pensamiento político de Strauss a cargo del editor.

Strauss logró la nacionalidad estadounidense después de su huida de Alemania en 1938. Strauss marchó a América antes de la “noche de los cristales rotos”, esto es, antes de que el régimen comenzara oficialmente a destruir —después de un incidente en la embajada alemana de París— la totalidad de las sinagogas existentes en Alemania e iniciara su progresivo ataque al “enemigo interno” de la ideología nacionalsocialista. El gobierno alemán no se contentó ya con la persecución de los judíos; había comenzado, sin vuelta atrás, el Holocausto del pueblo hebreo.

Antes de partir a los Estados Unidos, Strauss había residido en Francia e Inglaterra. Gracias a distintos apoyos de intelectuales ingleses, Strauss consiguió iniciar su trayectoria intelectual primero en la Universidad de Columbia y después en The New School (Nueva York), en la cual permaneció entre 1938 y 1948. En 1949 se traslada a la Universidad Chicago, lugar donde comenzará a ser más conocido. Como ha señalado C. Zuckert¹, Strauss había abordado ya en el periodo en que estuvo en The New School los grandes temas y cuestiones que frecuentarán sus ensayos y obras. El cambio de orientación, como lo ha denominado D. Yaffe², en el pensamiento de Strauss se produce durante los años treinta del pasado siglo.

Los escritos compilados en *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos* forman parte del periodo en que Strauss ya era un reconocido estudioso de la historia de la filosofía política. Los tres ensayos son: 1) ‘¿Qué es filosofía política?’ (1959); 2) ‘¿Qué se puede aprender de la teoría política?’ (1942); 3) ‘La filosofía política y la historia’ (1949).

¹ M. Y C. ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss*, Chicago University Press, Chicago, 2009 p. 20

² Cf. M. D. YAFFE AND R. S. RUDERMAN (eds.), *Reorientation. Leo Strauss in the 1930's*, Palgrave Macmillan, London, 2014.

El libro incluye además la mencionada Introducción del editor, que lleva por título “Filosofía política *versus* política de la filosofía”³.

El amplio ensayo que el editor de la obra incluye es un comentario de las distintas obras que Strauss había publicado hasta 1959, como *Persecution and the Art of Writing* (1952) o *Natural Right and History* (1953). Uno de los fragmentos de “¿Qué es filosofía política?” está dedicado a Hobbes y Locke, y trata de una cuestión que en el capítulo quinto de la obra de 1953 trata de forma pormenorizada.

El editor considera que algunos de los ensayos dedicados a Platón, como “How Farabi read Plato’s Laws”, son más afines al marco de ideas que Strauss presenta en *Persecution and the Art of Writing*, donde formula el proyecto de una “sociología de la filosofía”⁴.

Durante el periodo en que Strauss se encuentra en Nueva York, en la New School, elabora el ensayo “Persecution and the Art of Writing” (1941), que posteriormente será incluido en el libro con el mismo título. En este ensayo fundacional Strauss no sólo presenta las bases de una sociología comprensiva de la filosofía, sino que también establece su método de lectura de la “técnica de escritura” o el “arte de escribir” (“arte” tiene el significado del término “techne”, que significa antes la técnica del artesano que la creatividad del artista⁵), que servirá para reinterpretar la tradición filosófica, o al menos buena parte de ella, sobre todo las obras de los filósofos políticos que más importancia han tenido y que más deben a/en los que más influencia ejercido la filosofía socrática y platónica. Sócrates enseña a sus discípulos a evadir la persecución política que él mismo vivió y a la que también se vivieron sometidos quienes le siguieron. La democracia ateniense, como ha señalado G. Leri, fue en este punto intransigente: quienes cuestionaban los principios políticos y religiosos en que se fundamentan (se había extendido la opinión de que el comportamiento de Sócrates era antidemocrático; esta opinión se forjó quizá por la cercanía de Sócrates a algunos de los más importante oligarcas del régimen de los Treinta Tiranos, lo cual hacía pensar que adoptaba una posición que no simpatizaba con la democracia) debían ser sancionados⁶. Platón y Jenofonte, entre otros, desarrollaron un “arte de escribir” en el que podían mostrar sus ideas sobre la política sin por ello recibir el castigo que se impuso a Sócrates. Desarrollaron una “escritura esotérica”.

La mayor parte de las sociedades del pasado (y lo mismo puede decirse de muchas sociedades contemporáneas) se hallaban sometidas a

³ L. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos*, trad. de J. García-Morán, Alianza, Madrid, 2014, pp. 9-70. A partir de aquí citaremos en el cuerpo del texto la paginación.

⁴ La lectura que Farabi realiza de Platón y el análisis que lleva a cabo el propio Strauss de esta lectura forman parte de la mencionada sociología de la filosofía.

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, trad. de J. Marías y M. Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, libro VI (sobre los “modos de saber”).

⁶ Cf. G. LURI, *El proceso de Sócrates*, Trotta, Madrid, 1998.

regímenes no liberales, que ejercían tanto la censura como la persecución política y religiosa con el fin de mantener la estabilidad del orden sociopolítico. De ahí que muchos de los grandes filósofos del pasado, para sortear la censura y evitar la persecución, desarrollasen una peculiar técnica de escritura ‘entre líneas’ (...). Este tipo de escritura contendría una doble enseñanza: una exotérica o popular dirigida y accesible a todos (al vulgo o multitud de ciudadanos) y otra esotérica u oculta y dirigida y accesible solo a unos pocos (a los sabios o filósofos). Solamente estos últimos serían capaces, tras una atenta y ‘cuidadosa lectura’, de descubrir su auténtico significado. (...) Este tipo de escritura también se practicaba como un ejercicio de responsabilidad social o (...) como un medio con el que proteger/un medio a través del cual proteger a la sociedad de los peligros siempre inherentes a la filosofía, pues ésta, en virtud de su carácter radical y subversivo, al poner en tela de juicio las opiniones y creencias habitualmente aceptadas por la sociedad e intentar remplazar por el verdadero conocimiento, acabaría teniendo un efecto corrosivo sobre la vida social. En último término, *la escritura esotérica sería una forma de proteger a los filósofos de la sociedad y a la sociedad de la filosofía* (pp. 27-28; subrayado nuestro).

Son, por tanto, al menos dos los sentidos del término ‘esotérico’: se aplica tanto a la escritura como a la doctrina o enseñanza. Son, además, dos los caminos recorridos (o, si se prefiere, un mismo camino recorrido primero en una dirección y después a la inversa): en el primero, que protagoniza la filosofía, esta intenta escapar a la sociedad y sus peligros; en el segundo, que protagoniza la sociedad, esta intenta escapar de los peligros a los que le expone la filosofía —el peligro de su descomposición como tal—, y es la propia filosofía la que asume la responsabilidad de que esto no suceda. La escritura esotérica, en consecuencia, trata de salvaguardar o de beneficiar tanto a la filosofía como a la sociedad, las cuales deben permanecer a distancia, a pesar de que se necesiten mutuamente. La filosofía política no puede subsistir sin la ciudad: tiene a ésta como objeto de reflexión y es, asimismo, una actividad que se realiza solo en la ciudad. Sócrates cumplió con las leyes atenienses y aceptó su destino, a pesar de haber sido profundamente irónico durante el proceso en el que fue juzgado⁷: es decir, reconoció la necesidad de que la ciudad y las leyes existan para que exista la propia filosofía, pero al mismo tiempo expresó su disconformidad con las leyes atenienses por considerarlas injustas.

Esta tensión o conflicto existe de forma perenne mientras que exista la filosofía y la ciudad. Al mismo tiempo, la ciudad necesita a la filosofía como elemento de crítica o de justificación de la liberación de políticas injustas.

Naturalmente, el tipo de actividad filosófica al que se refiere Strauss y el tipo de actividad que empleó la escritura esotérica no se identifica con la que hoy se practica. Debemos tener presente que la actividad filosófica en la antigüedad se practicaba en ciudades como Atenas, y que en ningún caso constituía una actividad institucionalizada y convertida, de acuerdo

⁷ Cf. LURI, *El proceso de Sócrates*, ed. cit., p. 21

con el *dictum* ilustrado, en “ciencia” (en el sentido moderno del término). Se trataba más bien de una actividad que un grupo de ciudadanos practicaba al margen del poder establecido. El distintivo filosofía “política” —una actividad que no existe en otras sociedades antiguas, tan solo en la Grecia del s. V a. C., cuyo fundador es Sócrates, una actividad que, a pesar de ser de carácter intelectual, estaba intrínsecamente conectada con los asuntos prácticos— denotaba una actividad que, al tiempo que intenta mejorar el gobierno político y la sociedad, no podía sino generar un “efecto corrosivo” en la sociedad, debido a lo diferente que eran sus postulados de los hechos sociales, del *factum* social.

No debemos imaginar a la escritura esotérica como si se tratara de una escritura en la que existen símbolos con significado oculto u otra clase de instrumentos. En realidad la escritura esotérica trasmite símbolos que por sí mismos no tienen ningún significado. Tan solo quien dispone ya de un conocimiento previo filosófico puede otorgar sentido a los símbolos. Es decir, el significado no está en la propia escritura, sino en el lector. De ahí la importancia de la diferencia de lectores. Es el lector, si es el lector al que se dirige el escrito, el que dará sentido a los símbolos ante los que se encuentra. Esos símbolos solo pueden ser ‘descifrados’ por ellos precisamente porque el filósofo, si lo es, dispone de los significados que debe dar por sí mismo a los símbolos. Por descontado, el autor de la escritura esotérica conoce el significado de los símbolos, pero éstos, de nuevo, no significan nada por sí mismos. Se debe disponer antes de un conocimiento del código para poder emplearlo o reconocer el significado de los términos que forman parte de él. Para el político o para el ciudadano en general el símbolo no tiene ningún significado, es decir, no puede encontrar el modo de dar sentido a ese símbolo; el filósofo dispone de las herramientas necesarias para dar sentido a ese símbolo. Un ejemplo que puede ilustrar el modo en que se desarrolla la escritura esotérica es el siguiente. Imaginemos que leemos un ejemplar de las *Leyes* de Platón, y encontramos que hay una raya en el borde del libro. A primera vista, y también después de haberlo visto muchas veces, puede resultar ser un símbolo sin significado alguno. Una raya casual, quizá. Imaginemos que descubrimos que dicha raya forma parte de una raya mayor que se ha realizado en una página y que ha sido realiza tan ampliamente (hasta el borde) para que un tipo de lector, el lector en el que piensa el propio autor de la raya, la detecte y vaya a la página en que ha sido realizada la raya. Se trata de un símbolo que es realizado por una lectura también esotérica de una escritura esotérica previa. Éste no es, claro está, literalmente el modo en que se elabora la escritura esotérica. Es, no obstante, un ejemplo ilustrativo del tipo de efecto que pretende provocar y de lo que la distingue de la escritura exotérica.

“¿Qué es filosofía política?” es el ensayo que Strauss imparte como conferencia en la Universidad Hebrea de Jerusalén a fines de 1954 (p. 53). El temprano interés de Strauss por la filosofía llevada a cabo en el judaísmo, que le llevó a estudiar el problema teológico político durante la década de los años treinta, se desplazará hacia el interés por la filosofía

política, y en particular, por la filosofía política platónica. Es irónico que en “¿Qué es filosofía política?” Strauss hable a un público hebreo sobre la filosofía política de Platón y sobre la filosofía política moderna (partes centrales del ensayo) y no de los filósofos políticos judíos a los que él mismo había estudiado en los años veinte del pasado siglo⁸. El giro de Strauss hacia la filosofía política clásica parecía ser definitivo.

La distinción entre la filosofía política y la teología política es de gran importancia en este punto. Strauss define a la filosofía política como “el intento de comprensión de la naturaleza o esencia de los asuntos políticos” (*ta tôn anthropon pragmata*, los asuntos humanos, cuya esfera predilecta es la vida política) y de la “política” en general (noción que incluye, por ejemplo, a la de *polis*). Por “teología política” entiende “las enseñanzas políticas basadas en la revelación divina” (p. 84). Por tanto, esta última disciplina teórica y perspectiva con la que comprender todo lo relativo a la política (perspectiva que no se distingue solamente de la filosofía política, sino también de las ciencias políticas y otras disciplinas teóricas que se ocupan de lo político y la política) está profundamente vinculada al problema de la revelación. Si observamos con detenimiento, la filosofía política se constituye no como una disciplina alternativa a la teología política, sino como una disciplina contrapuesta. Esta tensión existente entre ambas se halla también en el pensamiento de Strauss, quien nunca dejó de reconocer la profunda atracción y al mismo tiempo contradicción que existe entre ambas. La filosofía política “se limita a lo que es accesible a la mente humana por sí sola” (Ibíd.). La perspectiva filosófica y la perspectiva teológica se diferencian por la compaginación o la complementación con el contenido de la revelación. El profeta hace uso de lo que le ha sido revelado para comprender los asuntos políticos. Las enseñanzas políticas de la revelación son una parte fundamental de la Biblia judía. Strauss estudió el *Tratado teológico político* de Spinoza para intentar comprender la esencia de los asuntos políticos: es decir, para cumplir con la tarea de la filosofía política. Sin embargo, la perspectiva de la teología política tenía que incluir necesariamente en el método de comprensión de tales asuntos políticos una referencia a la revelación. Spinoza realiza en el *Tratado* una crítica de la revelación, y en particular de la revelación dirigida al pueblo hebreo, a pesar de que se refiera tanto al Antiguo Pacto como al Nuevo pacto, del mismo modo que posteriormente hará Hobbes en el *De cive*⁹. Como señala Strauss acertadamente, esta obra es realizada por un “filósofo político”: Spinoza se propone comprender los asuntos políticos a partir de una crítica de la teología política entendida en los términos expuestos, es decir, una crítica de la teología política ortodoxa (p. 143)¹⁰.

⁸ A. LASTRA, *La necesidad logográfica*, Aduana Vieja, L’Elia, 2014, p. 58

⁹ Cf. T. HOBBS, *De cive*, Tecnos, Madrid, 2014, parte 3.

¹⁰ Cf. L. STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, Chicago University Press, Chicago, 1965.

La solución o respuesta clásica al problema o pregunta que se enuncia en el título del ensayo —¿Qué es filosofía política?— se expone, necesariamente, a partir del estudio de las obras políticas de Platón. El corpus platónico se originó en la experiencia de la persecución, del juicio y de la muerte de Sócrates (por ello no podía sino comenzar por la *Apología*), y en todas las obras de Platón hay un remanente de la experiencia socrática del enfrentamiento con la ciudad: con sus creencias y sus leyes, su religión (politeísta y profundamente mítica) y su política.

Antes de entrar a considerar la respuesta clásica —que es la que mayor interés tiene para comprender el pensamiento de Strauss, ya que a pesar de las múltiples influencias del pensamiento medieval y moderno en su obra, la fuente originaria de los pensadores medievales y modernos no deja de ser la filosofía política clásica¹¹ (en este sentido, coincide con Gadamer en la necesidad de una vuelta a “lo clásico”¹²)—, hay que señalar que Strauss también considera la “respuesta moderna”. La respuesta moderna fue ofrecida por Maquiavelo y sus seguidores (los teóricos de la soberanía —según algunos estudiosos—, entre los cuales se encuentra Hobbes), pues el pensador florentino es el “fundador de la filosofía política moderna” (p. 129). La crítica a la filosofía clásica que lleva a cabo Maquiavelo se identifica con su crítica a la moralidad: los antiguos habían elaborado teorías políticas bajo la influencia implícita o explícita de la utopía, es decir, toda teoría era intrínsecamente utópica, en la medida en que no se atenía a exponer los medios a través de los cuales conseguir cumplir con objetivos políticos concretos. La reorientación de la teoría política gracias a su ensalzamiento de la política real, es decir, gracias a que considera que el pragmatismo político es la mejor vía para conseguir cumplir con los fines del gobierno o del poder, es uno de los giros más importantes que Maquiavelo realiza. La respuesta moderna a la pregunta “¿Qué es filosofía política?” no puede ser respondida sin hacer referencia a este giro que Maquiavelo dio (p. 130).

La respuesta clásica, que podemos escuchar por boca de Sócrates en distintos diálogos platónicos, puede encontrarse en las *Leyes* de Platón. Strauss expone del siguiente modo la importancia de las *Leyes* para comprender la naturaleza de la filosofía política clásica:

El carácter de la filosofía política clásica se revela en las *Leyes* de Platón, su obra política *par excellence*. Las *Leyes* es un diálogo en torno a la ley y las cuestiones políticas en general (...). El diálogo pasa de la cuestión de los orígenes de las leyes cretenses y espartanas al

¹¹ “Comparado con la filosofía política clásica, todo pensamiento político posterior, cualesquiera que sean sus méritos, y en particular el pensamiento político moderno, tiene un carácter derivado” (p. 109). No se trata solamente de un carácter histórico posterior, sino también de la dependencia e influencia que recibe éste, aun si es de forma negativa: como reacción a o rechazo de un pensamiento anterior.

¹² H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. 1.

*cuestionamiento*¹³ de su valor intrínseco: un código dado por un dios, por un ser de una excelencia sobrehumana, tiene que ser indescritiblemente bueno (p. 111).

El extranjero ateniense se atiene a las leyes de Creta para criticarlas; es decir, cumple con su “deber cívico”, como Sócrates en el *Critón*. “No inicia su crítica expresamente a los venerables códigos hasta después de haber invocado una presunta ley cretense y espartana que autoriza dicha crítica bajo determinadas condiciones” (p. 112).

La distinción entre “pensamiento” y “discurso” es de gran relevancia en los escritos de Strauss. En primer lugar, el esoterismo se encuentra en los discursos, pero no en el pensamiento: la escritura tiene un carácter esotérico. Como señala Zuckert¹⁴, Strauss titula a su obra sobre Maquiavelo “pensamientos” y no “discursos”. Maquiavelo sí había empleado el término ‘discursos’ en una de sus obras: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Si la filosofía política clásica ha sido esotérica, entonces la distinción entre discursos y pensamientos es de gran relevancia. El pensamiento político puede ser absolutamente desmesurado y ser presentado, al mismo tiempo, en un discurso moderado: “Platón compara al filosofía con la locura, exactamente lo contrario de la medida o la moderación; el *pensamiento* no debe ser moderado sino atrevido (...). Sin embargo, la moderación es una virtud que preside el *discurso* del filósofo” (pp. 115-116.)

Con respecto a la solución o soluciones modernas al “problema de la filosofía política” —como lo han denominado M. y C. Zuckert en su última obra sobre Strauss— tal y como es planteado en este primer ensayo, la visión debe variar sustancialmente de la clásica, debido no solo al cambio que ha supuesto en la concepción y en la orientación tomada a la hora de reflexionar sobre los asuntos políticos por la moderna filosofía política, sino también al rechazo sobre el que se funda la nueva filosofía política. En efecto, ésta emana y se construye bajo el influjo de una concepción negativa de la filosofía política clásica. La respuesta al problema, por tanto debe ser harto distinta, en la medida en que han sido criticados los supuestos básicos de la concepción general en base a la cual se ha respondido al problema de la filosofía política en la antigüedad. El mejor modo de entender el cambio que supone en la filosofía política el planteamiento mismo del problema por la naturaleza de los asuntos políticos desde un punto de vista racional, es decir, partiendo de los conocimientos que la razón humana produce al enfrentarse por sus propias fuerzas (sirviéndose de métodos empíricos y formales) en lo relativo a los asuntos políticos. Éste es el punto de vista que adopta toda genuina filosofía política, diferente, como hemos visto en las dos

¹³ Aunque Strauss emplea el término “cuestión” y no “cuestionamiento” para aludir a uno de las principales pasajes que contiene el diálogo, se trata, ciertamente, de un cuestionamiento de la fundamentación del “carácter indescritiblemente bueno” de las leyes en el hecho de que hayan sido establecidas por dioses.

¹⁴ M. y C. ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss*, Chicago University Press, Chicago, 2009, p. 51

definiciones que Strauss ofrece, de la genuina teología política, es decir, la teoría política que se fundamenta en enseñanzas de carácter teológico (la teología política, en este sentido, es todo lo contrario a un ateísmo político, a diferencia de lo que han sostenidos algunos; desde el punto de vista straussiano, la teología política tiene siempre un fundamento teológico, del cual se deriva o se extraen ideas políticas concretas (p. 84).

Las soluciones de la filosofía política moderna han sido plurales e incluso contradictorias, cosa que no ocurría por lo general en la filosofía política clásica. Las filosofías políticas modernas se encuentran enfrentadas en lo tocante a su concepción de la esencia de la naturaleza del hombre: ¿es o no una naturaleza política? Algunos han respondido que sí lo es, y que ello es lo que hace que la vida política sea la única forma de vida posible. Aquellas formas de vida política más ensalzables representan la perfección de la naturaleza humana. La democracia es el régimen político que más ha contribuido a lograr alcanzar dicha perfección. Es la visión, por ejemplo, que tendrán los liberales demócratas del siglo XVII y XVIII. En los Estados Unidos y en Europa se desarrolló una potente concepción política que ha seguido vigente hasta nuestros días y que es representada por los ideales políticos napoleónicos. La revolución francesa es el signo, para muchos, de una política democrático liberal radical, asentada en el pensamiento político de Rousseau y Locke. Antes incluso que Rousseau y Locke se encuentra la obra de Hobbes. Desde los *Elementos de Filosofía* (trilogía que incluye las obras *De Homine*, *De Cive* y de *De Corpore*) hasta el *Leviathan*, pasando por sus debates filosófico-políticos y teológicos con numerosas autoridades eclesiales y políticas de la época, Hobbes se ha arrogado para sí, como señala Strauss, el mérito de ser el fundador de la filosofía política o ciencia política. Considera que la antigua ciencia política lo es solamente en sueños (p. 143) y que su obra establece los fundamentos de una auténtica científica política. Sin embargo, Strauss considera que el fundador de la moderna filosofía política es Maquiavelo, quien había desarrollado ya una teoría de la soberanía política, que influirá en diversos autores modernos a los que se denominará “maquiavelianos”. La teoría de la soberanía es la principal aportación de los modernos filósofos-políticos y lo que ha constituido un punto y aparte con respecto a la filosofía política clásica. Es imprescindible considerar en este contexto el nacimiento, teórico y práctico, del Estado. Se ha dicho que Maquiavelo es el primer teórico del Estado. Incluso fue él quien creó la palabra “lo stato”¹⁵. El libro de Strauss sobre Maquiavelo, publicado en 1958 (*Thoughts on Machiavelli*) mantiene un estrecho vínculo con el ensayo “What is Political Philosophy?” (cuyo contenido data originalmente de fines de 1954, cuando Strauss imparte, invitado por G. Scholem, las

¹⁵ Cf. A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori riuniti, Roma, 1996, Introduzione.

conferencias en la Universidad Hebrea de Jerusalén, aunque será publicado en 1959):

Maquiavelo es el fundador de la filosofía política moderna. Trató de llevar a cabo (...) una ruptura con la tradición de la filosofía política. Comparaba su éxito con el de hombres como Cristóbal Colón. Reclamaba haber descubierto un nuevo continente moral. Su pretensión no era infundada; su enseñanza política era ‘completamente nueva’ (p. 129).

Strauss cita diversas obras de Maquiavelo en las que el pensador italiano presenta su concepción de la política. La historia de la política, sobre todo de la política italiana, es bien conocida por Maquiavelo y sirve como herramienta fundamental para elaborar su concepción de la naturaleza del poder político, tal y como observamos en el *Príncipe*. Una idea política importante que presenta en esta obra afirma que el príncipe no puede tener la reputación de ser inmoral e irreligioso; cuando sirva mantener el poder político, su comportamiento puede ser inmoral e irreligioso o, incluso, debe serlo, pero no debe mostrarse así ante el pueblo, pues éste podrían tener una opinión negativa de él y, en caso de generalizarse, se llevaría a cabo una revolución, violenta o no, contra él y su gobierno, que acabaría por expulsarle del poder político. El príncipe debe tener una imagen adecuada ante el pueblo¹⁶. Esta idea política, y otras que contradecían la tradicional educación moral de los príncipes, forman parte del núcleo de la enseñanza maquiaveliana.

El segundo ensayo no solo responde a la pregunta “¿Qué se puede aprender de la teoría política?”, sino también a una más fundamental: “¿Qué se puede aprender de la filosofía política?”. Strauss plantea una pregunta previa a la que da título al ensayo. Dicha pregunta previa está contenida en el marco de reflexión straussiano sobre la experiencia socrática de la muerte y la enseñanza que ha constituido para los filósofos de todas las generaciones, del pasado, del presente y del futuro. Defendiendo a la filosofía política de aquellos que han afirmado que ésta no tiene nada que enseñar con respecto a la acción política (pues ésta tiene una naturaleza pragmática, y es la práctica de la política misma la que enseña lo más conveniente para la acción política, según una visión reducida que critica Strauss; p. 85), considera que esta disciplina puede transmitir la siguiente enseñanza. Cuando las acciones políticas están guiadas por creencias o convicciones políticas erróneas (exclusivamente políticas, y no científico-políticas o filosófico-políticas; estas últimas implican un cierto grado de conocimiento teórico sobre el ámbito en el cual se actúa, aunque no necesariamente un conocimiento práctico), la filosofía política cumple con una gran función. Pero incluso esta función es de menor importancia que la que ejerce el filósofo cuando defiende a una “una acción política razonable” que “es puesta en peligro por una

¹⁶ Cf. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Alianza, Madrid, 1998. La idea maquiaveliana de la importancia que debe conceder el príncipe a la imagen que el pueblo tiene de él es criticada por B. Gracián en su universal obra *El Criticón*.

doctrina política errónea” (p. 164). Ejemplo de la defensa de una acción política “razonable” y opuesta a las convicciones políticas predominantes o defendidas por gobiernos y autoridades, es la crítica de leyes injustas: Sócrates se opuso a seguir las enseñanzas “en contra de la virtud” que transmitía el gobierno democrático ateniense. Una ley injusta es aquella que va en contra del bien del ciudadano. Sócrates no hacía sino defender el bien del ciudadano al poner en cuestión leyes injustas. Su acción en contra de una ley no escrita y profundamente injusta según la cual no se puede poner en cuestión las propias leyes adoptadas y que tienen un efecto *de facto* en la vida política, le reportó grandes perjuicios desde el punto de vista de la política misma, aunque no desde el punto de vista moral adoptado por él. Sócrates teme realizar acciones injustas y no que la ley lo castigue con la pena de muerte (Platón, *Apología de Sócrates*, 40b).

Hay un concepto fundamental de la política que tiene un origen filosófico-político: el concepto de derecho natural. Este concepto se origina en la filosofía política socrática, que se contrapone a la idea de naturaleza. La idea de naturaleza es la primera idea específicamente filosófica de la historia. Sobre ella versan los escritos y doctrinas de los primeros filósofos. La noción de derecho natural presupone una idea completamente opuesta a la de los primeros filósofos: supone que la convención, que es lo puesto a la naturaleza, puede ser “natural”. El derecho es esencialmente convencional, y, de acuerdo con la contraposición inicial entre convención y naturaleza, jamás podría tener una determinación natural. Sócrates le da la vuelta a la visión inicial de la naturaleza, considerando que ésta no es el elemento central sobre el que debe versar la filosofía. En el *Fedro* señala metafóricamente: “Los campos y los árboles nada me enseñan, y sí los hombres de la ciudad (Platón, *Fedro*, 230d). Es “la ciudad” la que dispone del contexto adecuado para la enseñanza. Pero la ciudad es el lugar de las convenciones, de lo que los hombres crean y no de las creaciones de la naturaleza. Las creaciones humanas son convencionales. El derecho es una creación humana, convencional, de acuerdo con la visión clásica de la oposición naturaleza/convención. La idea de un “derecho natural” parece entonces contradictoria o paradójica si se plantea dentro del esquema inicial que opone la naturaleza a la convención. Lo cierto es que la idea de derecho natural nace dentro de dicho esquema —pues es el primer esquema propiamente filosófico—, pero al mismo tiempo lo fagocita y destruye. Al tiempo que Sócrates crea la filosofía política, emerge la idea de derecho natural. Están emparejadas. La filosofía política emerge con la noción de derecho natural.

La única contribución de la filosofía a la política de la que podemos estar completamente seguros es el concepto de ley natural o de derecho natural, una ley o un derecho que no es decretado por el hombre (...), que impone la misma obligación en todas partes y que establece un límite absoluto a la arbitrariedad humana” (p. 166).

Es decir, se trata de un derecho que es más fundamental que todo derecho positivo, en la medida en que su obligación o prescripción no requiere ningún fundamento teórico, a diferencia de un derecho positivo, el cual es establecido o decretado por un determinado órgano jurídico y al cual se debe justificar o apoyar con razones o argumentos. El derecho natural, por el contrario, tiene solamente que ser *reconocido*. Así se establece en las Declaraciones de Derechos de fines del siglo XVIII, tanto en América como en Europa, influidas todas ellas por el pensamiento liberal de Locke, que incluirá una teoría del derecho natural. Dicha teoría, como señala Strauss en el capítulo de *Derecho natural e historia* dedicado al “derecho natural moderno”, se basa en la de Hobbes, aunque será Locke el que mayor celebridad alcance y se convierta en el teórico del derecho natural más importante de la Modernidad¹⁷).

El derecho natural no se encuentra dentro del marco de las convenciones o de lo convencional. A diferencia de los derechos positivos, los derechos naturales tienen una obligación absoluta y solo una obligación temporal o perenne, como sucede con los derechos positivos. Los derechos naturales nunca cambian, es decir, son inmutables. Pertenecen al hombre a causa de su propia naturaleza. Los derechos positivos son formulados y establecidos mediante sanciones y legislaciones; son derechos, por tanto, sometidos a la “arbitrariedad”.

La opinión generalizada es que todos los conceptos de la filosofía política proceden de la política y la historia. Sin embargo, el concepto de derecho natural constituye una importante excepción. La noción de derecho natural es filosófica: la filosofía provee a la política de dicha noción, y no a la inversa. Esto constituye, según Strauss, un dato de suma importancia para comprender el origen de la filosofía política socrática y al figura misma de Sócrates, en la medida en que es su filosofía práctica la que pone en cuestión la dualidad convención/naturaleza y considera que existen convenciones naturales (p. 153).

El análisis en profundidad del origen y el desarrollo de la teoría del derecho natural (en su versión antigua y en su versión contractualista moderna) fue acometido por Strauss en su obra *Derecho natural e historia* (1953). El ensayo “¿Qué podemos aprender de la teoría política?”, fue pronunciado originalmente como conferencia en la New School de Nueva York en 1942 (p. 63), donde avanzaba ya la línea que seguiría en la obra de 1953.

El tercer ensayo incluido en *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos* lleva por título “La filosofía política y la historia”. Se trata de un significativo trabajo de Strauss sobre las carencias y limitaciones del denominado “historicismo” (o “Escuela Histórica”), según el cual los problemas filosóficos pueden ser reducidos a problemas históricos. Como el naturalismo, que considera que el conocimiento y los problemas genuinamente filosóficos son reducibles al conocimiento y problemas

¹⁷ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953, cap. 5.

científicos, esta posición radical ha predominado durante cierto tiempo en el pensamiento del siglo XX. Ambas corrientes (el naturalismo no debe confundirse con el positivismo, a pesar de que ambos no son sino formas de reduccionismo epistémico) constituyen síntomas de una época en la que el conocimiento científico ha alcanzado un nivel de desarrollo abrumador, donde la especialización científica no permite ya que existan ciencias “generales”, a diferencia de lo que ha sucedido en siglos anteriores. El naturalismo ha predominado en gran parte de la filosofía de la ciencia del pasado XX, mientras que el historicismo ha hecho lo propio en filosofía de la historia y filosofía política. Strauss considera relevante examinar el historicismo porque éste ha realizado una crítica a la filosofía política clásica.

“La filosofía política y la historia” constituye un documento fundamental para comprender la crítica de Strauss al historicismo. No obstante, otros trabajos del filósofo de origen germano como *Natural Right and History* son también una contribución al debate sobre el origen y la legitimidad de las pretensiones historicistas.

La temática de “La filosofía política y la historia” no es otra que la crítica de la tendencia historicista, presente en filosofía política y en la teoría política en general, a sustituir la investigación de la naturaleza de los asuntos políticos o de lo político en general por el estudio histórico de lo político. En palabras de Strauss:

La cuestión de la naturaleza de las cosas políticas —afirma— ha sido sustituida por la cuestión de las ‘tendencias’ características de la vida social actual y sus orígenes históricos, así como que la cuestión del mejor orden político o del orden político justo ha sido sustituida por la cuestión del futuro probable o deseable. Las cuestiones concernientes al Estado moderno, al gobierno moderno, a los ideales de la civilización occidental, etcétera, ocupan ahora el lugar que antes ocupaban las cuestiones concernientes a *el* Estado y *la* forma correcta de vida en cuanto tales. Las cuestiones filosóficas han sido transformadas en cuestiones históricas, o más exactamente, en cuestiones históricas de carácter ‘futurible’ (pp. 187-188).

El hecho de que un orden político justo tenga lugar en un determinado periodo y en un determinado Estado y que, al mismo tiempo, pueda ser distinguido el periodo histórico en el que dicho orden político se encuentra de otros periodos históricos precisamente por su justicia o perfección constituye, sin duda, un problema de carácter histórico. Que la política concreta de este periodo sea el rasgo distintivo del mismo y que ello sea el punto de partida de la comprensión de dicho periodo histórico, e incluso que sirva como punto de partida de la defensa de que ningún periodo histórico se asemeja a otro y de que no existen órdenes políticos en los que pueda ser reconocible la universalidad de lo político y de la historia misma, sino que solo podemos observar en la distinción de tales periodos históricos y tales órdenes políticos la prueba de la contingencia de cada periodo histórico y cada orden político —es decir, de lo que defiende el historicismo en el ámbito de la política—,

conduce a la conclusión de que no existen órdenes políticos con validez universal, sino solamente con “vigencia”. Esto afecta no solo a la política, sino también toda teoría que verse sobre la política. La filosofía política, que se incluye dentro del grupo de teorías que versan sobre la política, no puede, por tanto, generar juicios o proposiciones con validez universal con respecto a la política —de acuerdo con la tesis del historicismo—, ya que la naturaleza misma del objeto de estudio o reflexión es contingente:

Mientras las cuestiones —señala Strauss, refiriéndose a dicha tesis historicista— universales de la filosofía tradicional no pueden ser abandonadas sin abandonar la filosofía misma, la filosofía misma y sus propias cuestiones universales se hallan ‘históricamente condicionadas’, esto es, se hallan esencialmente relacionadas con un tipo ‘histórico’ concreto, por ejemplo, con el hombre occidental o con los griegos y sus herederos intelectuales (p. 189).

La historia actúa como condicionante fundamental de las cuestiones filosóficas que se plantean en un tiempo o periodo determinado. La historia misma es el terreno fundamental (“más allá del cual no podemos remontarnos”¹⁸) en el que se plantean las cuestiones filosóficas. Ninguna teoría puede evadir su propio carácter histórico. La historia no puede ponerse entre paréntesis. Actúa siempre; también en el pensamiento y en la teorización. Por tanto, es necesario que las teorías cobren conciencia de ese carácter histórico que les pertenece inherentemente y que “actúen en consecuencia”. Sin que una teoría ponga de manifiesto su propio carácter histórico está falta de criticidad.

13

Víctor Páramo Valero
Universitat de València

¹⁸ Sobre el carácter fundamental de la historia y su relación con la noción misma de comprensión —el hecho de que toda comprensión sea histórica (no solamente que sea formulada en un tiempo y en un espacio, sino que en ella esté presente siempre la historia: que en toda comprensión la historia no solo actúa como ‘contexto’, ni siquiera solo como ‘objeto de reflexión’ (como es el caso de las ciencias históricas), sino también como condición de posibilidad y como naturaleza de la comprensión, cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1978, cap. 11.