

Lucila Svampa*

STRAUSS, LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA

Introducción

El vínculo entre la filosofía y la política en las perspectivas contemporáneas plantea sugestivos debates no solo en torno a tensiones que habitan la fórmula “filosofía política”, sino, además, sobre las intrincadas relaciones que esta traba con su propio contexto teórico. Para acercarnos a esto último deben contemplarse al menos dos niveles: el del funcionamiento de otras disciplinas, cuyos límites vienen fijados –no sin polémicas– por la creciente regionalización de las áreas científicas, y el de aquellas escuelas que se sostienen en una metodología en particular y que, a su vez, operan en dichas disciplinas. Es interesante notar que por regla no existe una coincidencia entre ambos espectros. Es decir que, a pesar de que en algunos casos existe un predominio de un marco epistemológico para cada materia, no siempre dentro de un terreno temático las investigaciones se llevan adelante desde una misma aproximación metodológica. En este contexto, existen variadas discusiones que recuperan estos dos aspectos y que, al hacerlo, nos convocan desde sus efectos teoréticos y prácticos.

* Lucila Svampa es doctora en Ciencias Sociales y Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente inscrita en el programa de posdoctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, se desempeña como docente de Teoría Política Contemporánea (UBA) y como investigadora del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Recientemente publicó el libro *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado* (Colección de Teoría e Historia, Prometeo).

Entre las grandes mentes del siglo xx, cuyas preocupaciones se ubican en dichas intersecciones, se encuentra la de Leo Strauss. Su extensa y erudita obra revela un tratamiento minucioso de los grandes interrogantes que giran en torno a la filosofía y la política, nutrido en gran parte de cautivantes lecturas y evocaciones a otros pensadores, antiguos y modernos. Tal es así que a través de sus escritos es posible redescubrir las doctrinas de Platón, Hobbes y Schmitt, entre otros. Dichas recuperaciones hacen de su legado una asignatura de gran importancia para los debates contemporáneos, no solo porque su definición de la filosofía política nos interpela desde conceptos harto vigentes para nuestro tiempo –como el de justicia, verdad y derecho natural–, sino porque además este tratamiento se refiere a uno de los centros neurálgicos del pensamiento contemporáneo, a saber, los fundamentos en los que se basan los regímenes políticos.

Su propósito de robustecer la filosofía política entraña mordaces polémicas con otras disciplinas. En este contexto, una de estas grandes disputas la plantea contra el historicismo y se centra en su defensa de la existencia de principios inmutables de justicia. Hay, por lo menos, dos escritos en que sus acusaciones a la aproximación histórica (basada en una crítica filosófica al derecho natural) se explicitan y en los que aquí nos basaremos: *Political Philosophy and History* y *Natural Right and the Historical Approach*. En este sentido, el relativismo representado tanto por Nietzsche como por Weber vendría a implicar, según Strauss, una amenaza para el pensamiento, puesto que conllevarían indefectiblemente al nihilismo. Esto se explicaría en principio porque la verdad es relativizada de acuerdo al contexto y, por ende, tal operación teórica nos privaría de criterios objetivos con los que juzgar nuestras acciones. Si el historicismo se limita a narrar acontecimientos, evitando todo tipo de valoración, entonces es preciso discutir su pertinencia: ¿tiene sentido postular una historia que sitúe todo conocimiento como relativo? ¿Puede la filosofía política salvarnos de la amenaza nihilista?

Nos ocuparemos aquí de este tema planteándonos tres tareas. En primer lugar, la de restituir los principales argumentos de Strauss respecto de los puntos recién introducidos, algo que nos conducirá a una caracterización específica de la filosofía política. En segundo lugar, identificaremos los ejes en los que esa definición marca una específica relación de la historia con la filosofía política y, por consiguiente, exploraremos las líneas críticas que Strauss señala para la primera. A partir de ello, y en tercer lugar, revisaremos sus argumentos, apelando en ocasiones a diálogos con otras tradiciones y pensadores para, finalmente, ofrecer algunas reflexiones finales.

Las coordenadas de la filosofía política straussiana

La rigurosa dilucidación con la que Strauss presenta la situación de la filosofía política se apoya en varios puntos que aquí buscaremos restituir: la permanencia de los problemas políticos, la distinción con otras áreas de investigación, sus avatares en el curso de la historia, su relación con el tiempo y su deterioro por la influencia de ciertos sectores. Su aguda preocupación por la filosofía política tiene la particularidad de, ante un escenario de decadencia por la preeminencia de un utopismo espurio inaugurado por Maquiavelo –y que reemplaza el utopismo legítimo de los antiguos–, defender su primacía. Esto lo lleva adelante destacando su dimensión práctica y, a su vez, fundamental, sin renegar de su vocación teórica. En este plano, la caracterización que ofrece está atravesada, en primer lugar, por su diferenciación con otras disciplinas. Así como veremos aquí que la demarca de la historia, también lo hace respecto de la ciencia política, a la que pertenecen investigadores con pretensiones científicas, del pensamiento político, enfocado en las ideas políticas, de la teología política, cuyas enseñanzas provienen “de la revelación divina” y de la teoría política, que reflexiona sobre los programas políticos. A esta última distinción le dedica toda la primera parte de un texto. Este es producto de una conferencia que le invitan a dar en 1942 en New School, titulada “What Can We Learn from Political Theory?”, en donde Strauss (2014a) lanza una serie de definiciones que establecen la relación entre la filosofía y la práctica. Gracias a ese esclarecimiento terminológico, el escritor defiende su preferencia por la filosofía política en detrimento de la teoría política. Mientras que esta última no podría sino adherir a la distinción entre lo teórico y lo práctico, aquella recoge la idea de un conocimiento que se inclina por lo práctico. Desde este momento ya se declara que el propósito de la filosofía política es el de orientar la actividad política, descubriendo *la* verdad política (156).

La necesaria separación entre conocimiento y opinión tiene aquí una incumbencia especial, puesto que la filosofía política se orienta hacia el conocimiento del Todo, de la buena vida y no hacia opiniones cuestionables. El Todo alude al régimen con que las sociedades estructuran su vida, orientada a un fin con el que sus habitantes se identifican:

“En las expresión ‘filosofía política’, ‘filosofía’ indica la forma de proceder: una forma a la vez radical y omnicomprensiva; ‘política’ indica a la vez la materia y la función: la filosofía política trata

sobre los temas políticos de un modo que se supone relevante para la vida política; de ahí que su objeto deba identificarse con su objetivo, con el objetivo último de la acción política. El tema de la filosofía política comprende los grandes objetivos de la humanidad, la libertad y el gobierno o el imperio –unos objetivos susceptibles de elevar a todos los hombres por encima de sus pequeños yoos” (Strauss, 2014a: 79).

De modo que, a diferencia de otras filosofías que plantean una contradicción entre filosofía y política, tenemos en el pensamiento de Strauss una defensa de su existencia. Una filosofía que guíe las acciones políticas deberá ser capaz de acceder a un conocimiento sobre la buena vida en sociedad, ya que la verdad sobre la naturaleza de las cosas políticas constituirá una orientación central para delinear el rumbo de los asuntos humanos.

Su afición se revela de esta manera como universal, puesto que un impulso moral la inclina hacia la verdad y a “problemas fundamentales permanentes”. La indagación filosófica se trata, sin embargo, del acercamiento a interrogantes y no tanto de la posesión de las respuestas a ellos. Esta fórmula es la que hace de la filosofía “una guía para la acción” (158). Existe, empero, la ley natural como concepto político fundamental (165). Esto se deduciría de unos principios inmutables de justicia, algo que se destaca sobre todo en *Natural Right and the Historical Approach*. Ambos, derecho natural y justicia, tienen una relación central con el pensamiento, puesto que es este el que debe, en lugar de admitir una cantidad de posiciones mutuamente excluyentes, pronunciarse por una vía válida de forma universal. Como no es difícil notar, cobra gran relevancia en la definición de la filosofía política la permanencia de los problemas que ella estudia. Según Strauss, existen cuestiones transhistóricas que ordenan las preguntas que funcionan como puntos de partida de nuestras indagaciones. Esto último demuestra que la filosofía antigua es la única no derivada, por el contrario de las que aparecen posteriormente. Los griegos supieron plantear los ejes en torno a los cuales redundaría en lo sucesivo toda digresión filosófico-política. En rigor, las disquisiciones suscitadas en aquel entonces conformarían un cierto estado de plenitud latente. Al establecer la filosofía que el Todo es cognoscible y, por ende, inteligible, asume que este tiene el estatus de objeto y que, por lo tanto, es inalterable, constante que nos informa de manera anticipada sobre sus posibilidades. De este modo defiende Strauss la permanencia de ciertos problemas políticos y le

atribuye al historicismo la desgracia de condicionar históricamente los acontecimientos y sustraerles así la universalidad¹.

Con vistas a no generar problemas con la vida del Estado, el filósofo debe desenvolverse en un lenguaje esotérico, esto es: crítico, profundo y, por ende, no accesible a todos. Hay una distancia que tácticamente debe guardarse entre aquello que se debe mantener entre líneas y aquello que podemos transmitirle a una audiencia más amplia. Ambos registros deben ser distinguidos con prudencia por un arte de escribir que prevenga la divulgación de conocimientos que pueden ser peligrosos para la ciudad. Esta estrategia comunicativa apunta a la diferenciación de este último registro con el exotérico, al que le corresponde permanecer en la superficie y estar vinculado a las ideas políticas². En este contexto, el lugar de la historia se aboca a la recuperación de los mensajes esotéricos: “Si queremos esclarecer las ideas políticas que hemos heredado, debemos tener en cuenta sus implicaciones, que fueron explícitas en el pasado, y esto solo puede hacerse por medio de la historia de las ideas políticas” (210 y 211). De ello se desprende que la tarea de esta historia será mantener vivas las bases del conocimiento legado, que de otra manera quedarían ocultas. Strauss aclara que antes de adentrarnos en la relación de las filosofías con sus tiempos, debemos enfrentarnos a la necesidad de una crítica filosófica, cuyas coordenadas se definirían, por un lado, entre verdad o falsedad y, por otro, en una “interpretación adecuada” –a la que se podría llegar por medio del modo en que el pensador se entendía a sí mismo– como criterio de objetividad que es necesario salvaguardar³. El argumento de Strauss en este punto es que la existencia de una variedad de interpretaciones no invalida la que sostuviera su mentor⁴.

¹ Siguiendo esta línea argumentativa, nuestro escritor señala dos características para el historicismo: mientras que la primera distingue su objeto de estudio de la Naturaleza, algo que le permite pensar filosóficamente la “Historia”, la segunda manifiesta la unicidad (irrepetibilidad) de los acontecimientos.

² Sobre las peculiaridades de la literatura exotérica y las verdades que deberían ocultarse a las mayorías, ver Hilb (2016). Pocock (1975) en *Prophet and Inquisitor* analiza esta indicación straussiana y afirma que leer entre líneas es problemático porque, al hacerlo, se procede sin evidencia alguna.

³ No obstante, Strauss mismo declara no cumplir con este criterio metodológico a la hora de estudiar el historicismo: “Necesitamos, en primer lugar, una comprensión no historicista de la filosofía no historicista. Pero necesitamos con no menor urgencia una comprensión no historicista del historicismo, esto es, una comprensión de la génesis del historicismo que no dé por hecho la solidez del historicismo” (Strauss, 2014b: 90).

⁴ Este presupuesto es harto polémico, si se tiene en cuenta que por lo general

La filosofía política se distingue de la historia por varios aspectos, entre ellos, los más importantes son el abandono de la razón y el privilegio de lo individual. Mientras que la filosofía se aboca al estudio del mejor orden político, la historia refiere a lo individual: “Grupos individuales, seres humanos individuales, grandes logros individuales, ‘civilizaciones’ individuales, el ‘proceso’ único e individual de la civilización humana desde su comienzo hasta nuestros días y así sucesivamente” (Strauss, 2014a: 183). El historicismo remite, según Strauss, a una exaltación de lo local y temporal en detrimento de lo universal. Si bien las experiencias precedentes son importantes para la filosofía política, la historia en principio no puede ser más que una “auxiliar” de ella. A pesar de que la historia comprende saberes harto elevados, por mucho tiempo la historia de la filosofía no constituyó una subárea de la filosofía. Esta empresa es recién promovida a partir del siglo XVIII hasta nuestros días por el historicismo, que al hacerlo “cuestiona la posibilidad misma de la filosofía política” (184). Dicho siglo atestigua un fuerte acercamiento entre ambas con la creación de la fórmula *Philosophie der Geschichte* (filosofía de la historia) y la síntesis planteada entre ambos componentes por Hegel.

El historicismo ingenuo surge como resultado de fuertes críticas al historicismo del siglo XIX y plantea la necesidad de la elección casi arbitraria de un horizonte, entre muchos otros posibles. Esta corriente se aleja del carácter transhistórico de su pensamiento, que solo podría ser válido de estar disponible a los hombres en todo momento histórico. Paulatinamente la historia fue expandiendo su dominio a otras disciplinas como la economía y el derecho, hasta acabar siendo blanco de críticas por su excesiva presencia en dichos terrenos. Su expresión en el siglo XX se resume en un uso de la historia que demanda su reinterpretación en vistas al futuro, cuyas posibilidades, según nuestro escritor, no pueden ser ilimitadas:

“No se trata ya de un historicismo contemplativo, sino militante; y confiere a ese estudio del pasado que se guía por la anticipación del futuro o que empieza y acaba por el análisis del presente, una importancia crucial: debe erigirse en la guía última de la vida política. [...] Da la impresión de que la cuestión de la naturaleza de las cosas políticas ha

las intenciones del autor (noesis) y las lecturas posteriores de quienes lo interpretan (noema) difícilmente coinciden. No constituye esto, sin embargo, una falla del lenguaje: la denominada autonomización del texto pone en evidencia una convivencia y una apertura de los textos hacia sentidos infinitos (Ricoeur, 1999).

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” (Strauss, 2014a, 187).

Así, el autor destaca la centralidad de aquello que permanece y que refiere a las preocupaciones de la filosofía, de los asuntos que se modifican y se configuran de acuerdo a las expectativas que se forjen los pueblos. En este contexto, en tanto espíritu de nuestro tiempo, el historicismo abandona lo universal por lo *futuristic* (futurible), es decir, por aquello que se estudia en vista a las condiciones políticas venideras.

Como veremos más adelante, la historia no cumple con la función que Strauss propone. La situación actual de la filosofía es de una absoluta decadencia provocada por el predominio de un desánimo generalizado. Una de las causas se remite a la influencia no solo del historicismo, sino también el relativismo⁵. En este punto, el procedimiento teórico de Strauss es de enorme relevancia porque se enfrenta con el positivismo arraigado en la ciencia política, que tenía una importante preeminencia en la academia de su época. El positivismo se entiende aquí como una glorificación de las ciencias empíricas que pondrían de manifiesto “estándares concretos y particulares. Sin embargo, el historiador imparcial tenía que confesar su incapacidad para derivar norma alguna de la historia: ninguna norma objetiva quedó en pie” (Strauss, 2014b: 76). El enaltecimiento de los hechos se combina con el uso de métodos provenientes de las ciencias naturales, que se dedican sin más a la recolección de datos. En palabras de Strauss: “La Ciencia y la Historia, esos dos grandes poderes del mundo moderno, han logrado finalmente destruir la posibilidad misma de la filosofía política” (Strauss, 2014a: 91).

Respecto a la primera, Strauss la asocia a un positivismo que se alejó de las raíces de Augusto Comte al renunciar a la esperanza

⁵ Según el historiador francés Jeffrey Barash (2004), la crítica de Strauss al relativismo debe remitirse en primer lugar a *Der Konspektivismus*, texto publicado en 1930. Allí explora, mediante la obra de Hobbes y Mannheim, el giro con la investigación sobre los valores, no vistos ya como eternos, sino en función de su eficacia política, algo que también se tematiza en *Hobbes' Politische Wissenschaft* (traducido al español como *La filosofía política de Hobbes*), de 1936. En ambos casos se trata de una aparición temprana, puesto que normalmente Strauss se refiere al relativismo en sus escritos de posguerra y rara vez antes.

de “superar la anarquía intelectual de la sociedad moderna” y distinguir hechos de valores, crítica que apunta especialmente al legado de Max Weber⁶. En “What Is Political Philosophy?” afirma: “El mayor representante del positivismo de la ciencia social, Max Weber, ha postulado el carácter irresoluble de todos los conflictos de valores, porque su alma deseaba ardientemente un mundo en el cual el desencanto, ese bastardo de un pecado violento y de una fe todavía más violenta, debía reemplazar a la felicidad y la serenidad como el signo distintivo de la nobleza humana” (Strauss, 2014a: 100). Los presupuestos de esta tradición son particularmente nocivos porque plantean una mutua exclusión entre juicios morales y análisis científicos. Como consecuencia, una ciencia social guiada por tal punto de partida no puede sino autoproclamarse como neutral en términos éticos ante la discriminación entre lo bueno y lo malo. Tal circunstancia nos lleva, como es de esperar, a un estado de abulia que Strauss designa como nihilismo, pero también como conformismo y filisteísmo⁷. Este sostiene que una ciencia libre de valores es inviable y perniciosa por cuatro razones, siendo la última aquella que más nos compete aquí: “El positivismo se transforma necesariamente en historicismo” (Strauss, 2014a: 104) y este se revela a su vez como el más grande enemigo de la filosofía.

De acuerdo con esta perspectiva, el proceso histórico se descubriría, entonces, como un sinsentido signado por un azar carente de rumbo y por el capricho de las acciones de los hombres. Esto afecta la ciencia social, que es entendida como histórica y, por ende, acaba por ser relativizada por desatender la cuestión de la buena sociedad y, al mismo tiempo, por poner en cuestión la posibilidad de contar con características permanentes para emitir juicios de valor. Con estándares subjetivos en lugar de objetivos, las “libres elecciones de los individuos” terminaron por dejar huérfanas de valores a las sociedades, sustracción de la que surgió el nihilismo (77). Eso mismo

⁶ Además, Strauss le dedica a Weber el segundo capítulo de *Natural Right and History*, intitulado “Natural Right and the Distinction between Facts and Values”. Para un análisis sobre el tema, ver Nosetto (2015) y Mittleman (1999).

⁷ No se trata del único texto en el que nuestro escritor alerta sobre los riesgos del nihilismo. En *German Nihilism* define este fenómeno como específicamente alemán. Su origen se remonta a los jóvenes que en el período de entreguerras sufrieron la falta de maestros genuinos (en su lugar tuvieron la inspiración de Schmitt, Spengler y Heidegger) y que desearon la destrucción de la civilización moderna, pero en su lugar no lograron esbozar ninguna propuesta; de allí su denominación: *velle nihil*, lo que es lo mismo que decir querer la nada. Los jóvenes nihilistas buscan, sin embargo, la destrucción de algo específico: la civilización moderna, basada en una sociedad abierta.

es lo que derivó en el aterrador fenómeno que fue el nazismo. Si la filosofía no puede marcar un rumbo para la política, carece de sentido toda indagación. De aceptarse que los valores son siempre relativos a una época, se nos arrebató la posibilidad de distinguir entre lo bueno y lo malo. Esta negación es asociada por Strauss al nacionalsocialismo: en 1933 se materializó la consecuencia más extrema de esa renuncia, que fue acompañada por una apelación, no casualmente, a la historia⁸. El historicismo radical responde a los problemas planteados por el idealismo alemán, que dejó como legado un rechazo abismal a la democracia. Su llamado en todo caso estaba dirigido a individuos y no a una sociedad: “No les dejé [a sus lectores] ninguna alternativa salvo elegir entre la indiferencia irresponsable hacia la política o las opciones políticas irresponsables. Con ello allanó el camino de un régimen que, mientras duró, hizo que la desacreditada democracia pareciera nuevamente la edad de oro” (Strauss, 2014a:153). En este contexto, la negación de un despliegue racional, de la mano de la afirmación de la voluntad de poder, fue lo que le permitió a Nietzsche inaugurar la tercera ola de la modernidad, que derivaría en el nazismo⁹.

En pocas palabras, el historicismo redundó en una crítica y desestimación del pensamiento que daña la capacidad de acción y de juicio en los hombres. La solución, ante este escenario, apunta a la verdad: “Para contrarrestar todas estas peligrosas influencias [las del nihilismo], la fuerza le viene [al ser humano] de su dedicación a un único valor: la verdad. Pero de acuerdo con sus propios principios, la verdad no es un valor que tenga que elegir: uno puede elegirla como también rechazarla” (Strauss, 2014a: 93). Así, el cientista social alega poder creer en (pero no saber) las bondades que entraña la búsqueda de la verdad, que no se revela directamente.

Strauss toma asimismo una suerte de malentendido en la disputa entre la escuela histórica, la cual promovía una indagación por las condiciones particulares de cada sociedad y la filosofía política ahistórica, que apuntaba al descubrimiento del mejor orden político, capaz de ostentar validez universal. Dado que la primera tradición aparece con posterioridad a la segunda, se sostiene normalmente

⁸ Strauss alude particularmente al discurso de aceptación del rectorado de Heidegger. Sobre este tema y las polémicas que suscitó, ver el capítulo vi de esta compilación.

⁹ Respecto a Nietzsche, habrá que admitir que Strauss tiene una relación sinuosa con él. Lo ubica en la tercera ola de la modernidad y lo señala como gran portavoz del historicismo. Sobre las evocaciones de Strauss a Nietzsche hay varios estudios. Véase por caso Lampert (2005), Donato y Noretto (2014) y Monceri (2002).

el triunfo de esta por aquella: “La historia de la filosofía política, se alega, refuta a la filosofía política ahistórica como tal, ya que múltiples e irreconciliables filosofías políticas se refutan unas a otras” (Strauss, 2014a: 192). Mas Strauss precisa que “si la ‘anarquía de los sistemas’ que manifiesta la historia de la filosofía prueba alguna cosa, prueba nuestra ignorancia sobre las cuestiones más importantes (ignorancia de la que podemos ser conscientes sin el historicismo), y por eso mismo prueba la necesidad de la filosofía” (193). Dicho esto, Strauss repasa los desarrollos más importantes del historicismo. Este produce un desplazamiento respecto de las teorías del progreso, que interpretaban el pasado solo como un estadio inferior o incluso de “preparación” al presente y al futuro. Como consecuencia, la elucidación de las teorías de tiempos precedentes se volvería mucho más ventajosa desde el presente. A pesar de sostener la existencia de una justicia transhistórica, no niega que de hecho en la historia se hayan evidenciado una variedad de nociones de justicia ni que se sigan reproduciendo en el futuro. Por eso “probar que no hay ningún principio de justicia que no haya sido negado en algún lugar o alguna vez no prueba que cada una de esas negaciones haya sido justificada o razonable” (Strauss, 2014b: 69). Esto significa que la evidencia histórica no sirve como argumento para rechazar una justicia universal ni el derecho natural: “Su fundamento debe ser una crítica filosófica de la posibilidad o de la cognoscibilidad del derecho natural –una crítica conectada de alguna manera con la ‘historia’” (70). Dado que el historicismo no puede probar históricamente la inexistencia de problemas fundamentales, debería corroborarlo filosóficamente, reclama Strauss.

Tal es así que el alcance de lo sostenido por el historicismo se evidencia, cuanto menos, en lo siguiente: desconoce la conciencia de los filósofos políticos sobre el espíritu de su tiempo y, por ende, confunde que una filosofía esté situada (haya sido originada) en un determinado contexto con el hecho de que sus presupuestos estén condicionados. Esto es, erra al sostener que porque una verdad se revele en un momento específico, pierda la posibilidad de ser universal, negando que alguna situación pueda de forma eventual propiciar “el descubrimiento de *la* verdad”: “Dicho en términos más generales, el hecho mismo de comprender la génesis de una doctrina no nos lleva necesariamente a la conclusión de que esa doctrina no pueda ser simplemente verdadera” (195). El ejemplo más contundente de que una filosofía no pierde vigencia por haber desaparecido la situación en la que se forjó es la filosofía clásica. De acuerdo a este razonamiento, a la filosofía le cabría una especie de destino trágico por

la incompatibilidad de sus intenciones (dar con una verdad universal) y sus posibilidades (estar siempre condicionada históricamente)¹⁰.

Strauss agrega una objeción más: “En efecto, si la tesis historicista es correcta no podemos evitar la conclusión de que esa misma tesis es ‘histórica’ o válida solamente para una determinada situación histórica, ya que únicamente resulta significativa para ella” (209). Además señala: “Al aseverar que todo pensamiento humano, o al menos que todo pensamiento humano relevante, es histórico, el historicismo admite que el pensamiento humano es capaz de alcanzar una comprensión de enorme importancia que es universalmente válida y que de manera alguna será afectada por ninguna sorpresa futura. [...] Esta visión tiene el mismo carácter o pretensión transhistórica que cualquier doctrina del derecho natural” (Strauss, 2014b: 82). En estos dos pasajes, Strauss señala una autocontradicción en la que incurriría el historicismo, cuya operación teórica consistiría en excluirse de su propio razonamiento. Así, el historicismo rechaza la posibilidad de un momento absoluto –en el sentido hegeliano del fin de la historia–, pero paradójicamente lo afirma cuando señala que “ningún cambio de orientación posible en el futuro puede legítimamente poner en duda la comprensión decisiva de la dependencia ineludible del pensamiento respecto del destino y, con ello, del carácter esencial de la vida humana; en el aspecto decisivo, la historia, esto es, la historia del pensamiento ha llegado a su fin” (Strauss, 2014b: 86-87).

Observaciones a sus críticas

Nos interesa aquí detenernos en algunos ejes problemáticos de la tesis de Strauss que funcionan como crítica al historicismo. En primer lugar, hay que admitir que el historicismo es, sin lugar a dudas, una tradición nutrida de una variedad de pensadores tan amplia que su uso requiere especificaciones que den cuenta de la diversidad de perspectivas que habitan tal denominación (Jaeger y Rösen, 1992; Keedus, 2015). Quizá sea Meinecke (1982) el que brinde una de las definiciones más exhaustivas y clásicas. Este advierte que el término *Historismus* aparece por primera vez aplicado “en su justo sentido” en el vocabulario alemán en 1879 por Karl Werner, quien

¹⁰ Más adelante dice: “Dado que las limitaciones del pensamiento humano son en esencia incognoscibles, no tiene sentido alguno concebirlas en términos de condiciones sociales, económicas o de otro tipo, esto es, en términos de fenómenos cognoscibles y analizables: las limitaciones del pensamiento son impuestas por el destino” (Strauss, 2014b: 80).

en dicha ocasión se refiere a Vico¹¹; sin embargo, sostiene, esta corriente debe circunscribirse desde la Ilustración de Leibniz hasta el Romanticismo de Goethe. En base a dicho horizonte, define que “la médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizada de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora” (12). Pero esta corriente habita también el siglo xx: el mismo el autor de *Die deutsche Katastrophe* es llamado historicista por un grupo de historiadores liberales de izquierda que tuvo fuerte influencia en los años sesenta en Alemania e incluso por Koselleck (2010), quien admite que dicha perspectiva fue presa e impulsora de ideas relativistas y utópicas.

“Historicismo” es un término tan abarcador que hasta lo emplea Nietzsche para referirse al clima intelectual gobernado por el hegelianismo de su época que, a su vez, según la lectura de Strauss, había logrado resolver el problema historicista conciliando la relatividad del pensamiento con la verdad transhistórica¹². Como vimos, Strauss se refiere al pensador intempestivo como representante del historicismo radical, visión que vendría a cobijar todas aquellas que se distancian de la *historia magistra vitae* y, por ende, del sentido en la historia¹³. Son empero muchas las corrientes –algunas bastante ajenas al pensamiento de Nietzsche– que promueven una fuerte protesta en contra del tiempo cronológico, lineal y homogéneo. De modo que sería cuanto menos problemático trazar una ecuación por la que una cierta reformulación al interior de las teorías de la historia, por un lado, plantee una homogeneidad en su forma de leer los problemas políticos y, por otro, se corresponda con una ideología

¹¹ Hay distintas fechas y menciones en disputa. Por caso, mientras que Niklas Olsen (2012) señala que aparece por primera vez en 1797 en la obra de Friedrich Schlegler, Koselleck (2010) destaca la ambigüedad a la que el término remite. Documenta que fue usado por primera vez por Novalis y que arribó al lenguaje científico en el Pre-marzo.

¹² Sin embargo, en el artículo escrito por Dannhauser, que integra la compilación a cargo de Strauss y Copsy de *History of Political Philosophy*, se acercan las posturas de Hegel y Nietzsche: “El historicismo afirma la abrumadora importancia de la historia, la determinación de la vida y el pensamiento del hombre por la historia, y la imposibilidad de trascender el proceso histórico. Nietzsche acepta esta aseveración de la omnipotencia de la historia, y su aceptación constituye un esencial punto de acuerdo con Hegel” (Dannhauser, 1996: 782). Aunque de esta compilación Strauss solo escribe tres capítulos, la aproximación del resto de los artículos adscribe a su visión (Velasco Gómez, 1995).

¹³ De hecho una de las referencias de Strauss para enmarcar el historicismo al que refiere es el momento en que el siglo xix reacciona ante la Revolución Francesa.

política en particular¹⁴.

En segundo lugar, y retomando lo anterior, ¿bajo qué formas y motivos puede enlazarse una corriente de pensamiento surgida en el siglo XVIII con el nazismo? La instrucción de orden epistémico, según la cual las lecturas de las obras de los grandes pensadores deben garantizar cierta objetividad, restituyendo sus contenidos tal cual los habían entendido sus mentores, no parece ser receptiva de los alcances tanto de las teorías hermenéuticas, que destacan la historicidad de quien interpreta, como de las corrientes cercanas a la historia conceptual. Existen, de hecho, observaciones provenientes de ambas tradiciones que ponen bajo la lupa la perspectiva straussiana. Tal es así que, por un lado, uno de los representantes más reconocidos de la hermenéutica en Alemania, como lo fue Gadamer, entabló un interesante diálogo con Strauss. Parte de él fue publicado en su intercambio epistolar, aludido en “Texto e interpretación”, en el que Strauss remarca que el intérprete nunca comprende al autor mejor de lo que este se entendía a sí mismo. Su tarea es, en cambio, hacer explícito al lector lo que el autor presupone. Tomando distancia de esta postura, Gadamer alega que pasado un tiempo luego de una publicación, es posible ir más allá de ella y considerar el modo en que el texto fue planteado, es decir, por qué el autor se acercó a ese tema, qué hechos omitió y cuáles exaltó, entre otros. Por otro lado, la exclusión de una investigación que dé con los interlocutores de quienes encarnaron el historicismo y el análisis de esos discursos, en tanto intervenciones que impactan en un determinado universo político, tienen como correlato el riesgo de incurrir en anacronismos. Ambrosio Velasco Gómez identifica en la *Historia de la filosofía política*, editada por Strauss, una deficiencia en un estudio casi textualista, “aunada a la preocupación excesiva por problemas fundamentales del pensamiento político y [que] señala que la ausencia de análisis contextuales de los grandes textos impide a los autores del libro cumplir cabalmente su propósito original: comprender al filósofo del pasado tal como él se comprendió a sí

¹⁴ Nosetto apunta lo siguiente acerca de esta crítica: “Dannhauser atina al decir que el problema de la conexión de Nietzsche y el nazismo no se resuelve afirmando, como suelen hacerlo, que este no fue nazi. Todo conocedor de la obra de Nietzsche sabe que este no fue nacionalista, ni antisemita político, que resulta superficial comprenderlo a través de las categorías propias del nacionalsocialismo. Todo conocedor de la obra de Nietzsche sabe que este fue un hombre con una enorme sensibilidad y una visión noble sobre el futuro de la humanidad, pero la crítica está en que ‘queda en pie el hecho de que en varias formas, Nietzsche influyó sobre el fascismo. Acaso el fascismo abusara de las palabras de Nietzsche, pero es singularmente fácil abusar de tales palabras’ (Dannhauser, 2004, p. 797)” (Nosetto, 2014: 88 y 89).

mismo” (1995: 193).

Si bien darse a la tarea de ingresar al universo teórico de un determinado pensador implica una lectura pormenorizada de sus escritos, sería difícil deslindar lo que allí se enuncia con un ambiente que dé cuenta de los problemas que circulaban, los conceptos que estaban disponibles en dicha trama o los interlocutores con los que dialogaba, para, en otras palabras, comprender no solo la fuerza locucionaria de un texto, sino también su fuerza ilocucionaria y perlocucionaria. Hay que admitir, a pesar de ello, que en este caso Strauss sí conecta el historicismo con un hecho. Resulta curioso, no obstante, que el enlace sea una corriente surgida en el siglo xvii con una experiencia del siglo xx. Si se trata de vincular las meditaciones especulativas de los grandes pensadores con los acontecimientos históricos, parecería a todas luces más ventajoso reconstruir las condiciones de producción que posibilitaron la emergencia y los cambios al interior del historicismo¹⁵.

En tercer lugar, en un capítulo de *Wahrheit und Methode*, titulado “Hermeneutik und Historismus”, Gadamer recurre a la obra de Strauss para aludir a la querrela entre clásicos y modernos¹⁶. Citando *Natural Right and History*, reconstruye la posición straussiana de un derecho natural que le permite al hombre superar su condicionamiento histórico (1996: 336). Recoge asimismo la crítica lanzada por Strauss al historicismo –que sostiene que este es incapaz de emitir juicios sin caer en un peligroso relativismo–, pero niega la existencia de contradicción alguna por dos razones: por un lado, porque no niega que en algún momento pueda desaparecer como cosmovisión y, por otro, porque se trata de premisas que funcionan en distintos sentidos:

“Esta clase de auto-contradicciones son harina de otro costal. También aquí hay que preguntarse si las dos frases ‘todo conocimiento histórico está condicionado históricamente’ y ‘esta idea vale

¹⁵ Quien sí hace un trabajo de reconstrucción cercano a la historia de las ideas es Jeffrey Barash, autor que en *Politiques de l'histoire* recorre los distintos pasos que dio el historicismo estudiando sus distintos portavoces e interlocutores. Tras ese itinerario, logra describir los grandes cambios que sufrió dicha corriente y además demostrar que las tendencias antidemocráticas no están vinculadas con el historicismo, sino con una cierta idea de verdad.

¹⁶ Este sería, según Strauss, el centro de la disputa entre él y Gadamer: “The fundamental difference between us: *la querelle des anciens et des modernes*, in which *querelle* we have taken different sides; our difference regarding hermeneutics is only a consequence of this fundamental difference” (Strauss, 1978: 11).

incondicionalmente' se encuentran en un mismo nivel y por lo tanto pueden contradecirse la una a la otra. Pues la tesis no es desde luego que esta frase haya de tenerse siempre por verdadera; tampoco se la ha tenido siempre por verdadera. Un historicismo que se tome a sí mismo en serio tendrá que contar por el contrario con que algún día su tesis no se sostendrá, esto es, que se llegará a pensar 'a-históricamente'. Pero esto no porque la afirmación incondicional del carácter condicionado de todo conocimiento carezca de sentido y contenga una contradicción 'lógica'" (1996: 337-8).

Si bien es indudable que existen características inalienables con las que convivimos –por ejemplo, la irreversibilidad del orden temporal y la tridimensionalidad del espacio, como señala Isaiah Berlin (1992), o la vida del hombre en la Tierra, como sostuvo Arendt (2008)– y que forman parte de nuestros presupuestos, no por ello se explica que sean *a priori*. Sí es claro que, si esas condiciones cambian, todo nuestro lenguaje político lo hará también por dicha razón.

Sin embargo, según Gadamer, Strauss va más allá de esto al sostener que el *quid* de la cuestión es que el historicismo pretende erróneamente comprender las ideas del pasado mejor que sus propios autores. Esta aspiración no pertenecería sino a un historicismo ingenuo, mientras que el que él mismo sostiene se reconoce inscripto en horizontes cambiantes que no se autoadjudican ningún privilegio en relación con otras perspectivas. Adicionalmente, la precaución straussiana de comprender al autor tal como él se comprendió a sí mismo desconoce una "dialéctica de la proposición". Esto se explica porque Strauss apuntaría a basar una suerte de autoconocimiento necesario y adecuado del autor en sus aseveraciones, algo que para Gadamer resulta problemático. Si consideramos que las teorías antiguas son superiores a las modernas, será porque nuestro marco reflexivo se nutre inevitablemente del conocimiento de las dilucidaciones que aparecieron con posterioridad a las de, por ejemplo, Aristóteles. De ese horizonte, que forma parte de nuestra perspectiva, jamás podremos desembarazarnos¹⁷.

¹⁷ A propósito, añade Gadamer, el alegato que Strauss hace en favor de la filosofía antigua peca de interpretarla como una unidad, omitiendo las marcadas diferencias que existen, por caso, entre Platón y Aristóteles.

Respecto al ocultamiento de las verdaderas opiniones del filósofo, quien debe adoptar una prosa que lo proteja de posibles persecuciones, Gadamer asegura que los casos en los que eso sucede son menores a los de la escritura libre. La regla propuesta por Strauss sobre la función de las contradicciones en un texto conlleva, a todas luces, problemas hermenéuticos: “Si la alternativa que plantea Strauss, la de que un autor filosófico o tiene una opinión unívoca o está confuso, fuese correcta, me temo que en muchas cuestiones discutibles de la interpretación solo cabría una consecuencia hermenéutica: la de dar por sentada la confusión” (Gadamer, 1993: 341).

En suma, la ambigüedad del concepto de historicismo, la falta de cumplimiento de Strauss de sus propias reglas metodológicas, la omisión de la consideración del contexto de enunciación y la falta de evidencia lógica de la supuesta contradicción en la que redundaría el historicismo nos ofrecen un panorama prolífico para revisar los argumentos de Strauss.

Reflexiones finales

La caracterización de la filosofía política proporcionada por Strauss nos acercó a algunos interrogantes. Observamos una vocación omnicomprendensiva para el estudio de ciertas problemáticas transhistóricas, derivadas de unos principios inmutables. En este contexto, la filosofía política se apoya en la historia, en la medida en que esta última restituye los mensajes esotéricos que las grandes mentes han querido transmitir a través de sus textos. Hay, empero, obstáculos para el pensamiento que están representados por el historicismo y el relativismo. A estos asocia Strauss dos consecuencias: por un lado, la negación del absoluto por leer todo problema como históricamente determinado y, por otro, el efecto político del nihilismo, que se tradujo materialmente en su grado máximo en el nacionalsocialismo.

Del recorrido trazado, podríamos extraer tres consecuencias analíticas sobre los siguientes aspectos: la relación de la filosofía con la historia, el uso de la amenaza del nihilismo y, por último, la cuestión del Todo. En primer lugar, estamos en condiciones de afirmar que, de acuerdo a la perspectiva de Strauss, la historia debe oficiar de auxiliar de la filosofía política: para consagrarse a esta última es necesario conocer los problemas teóricos fundamentales que la atraviesan. La filosofía política es ante todo autónoma porque ha evidenciado su superioridad epistémica, que se basa en su inclinación al Todo. La inquietud por problemas como el mejor orden político y la noción

de justicia, entre otros, orientan la actividad de los filósofos. Strauss apela a la historia para cerciorarse de esta particularidad: sendos temas provienen de la Antigüedad y no cesan de aparecer en las épocas subsiguientes. Debido a ello, el filósofo entra en contacto con elementos que están por fuera de su propio tiempo y, por ende, lo trasciende: así se despega literalmente de la inmediatez que lo rodea para elevarse en un nivel teórico supremo. Es, en todo caso, tarea de la historia recuperar los mensajes esotéricos que las grandes mentes de la filosofía han proporcionado, comprendiéndolos tal cual ellos lo habían hecho. Pero ¿cómo sostener, entonces, una independencia entre filosofía e historia? Parece haber más bien una relación de dependencia por la que la primera no podría sostenerse sin la segunda. De allí que la investigación histórica de los enunciados de la filosofía política podría proporcionar detalles sobre su origen, teniendo en consideración la disponibilidad conceptual de un momento específico. Esto tiene además como consecuencia que una división entre explicación histórica y filosófica –mediante la cual Strauss acusa al historicismo– requeriría una fundamentación adicional.

En cuanto al segundo punto: no parece haber una demostración filosófica sobre la correlación entre nazismo e historicismo. Sí, en cambio, resulta más plausible entender esta conexión como un recurso teórico al que Strauss echa mano para introducir una idea de verdad vinculada a su definición de filosofía. La operación consistiría en lo siguiente: en señalar que, dado que el relativismo histórico sufre congénitamente de la imposibilidad de concebir un principio ordenador que otorgue sentido a los acontecimientos, deja abierta la posibilidad a una instrumentalización totalitaria que busque tomar ventaja de la vulnerabilidad en la que los pueblos, que no pueden respaldarse en un valor universal, pueden caer. De este modo, Strauss le otorga universalidad y, por tanto, objetividad al derecho natural, algo acorde a sus propias ideas políticas. Por otro lado, vimos que una operación teórica que vincule un hecho materializado históricamente en 1933 con una tradición de pensamiento decimonónica requeriría una argumentación adicional. Sobre todo, si nos apoyamos en la premisa metodológica straussiana que nos advierte sobre los inconvenientes de apartar al escritor de su universo para comprenderlo tal cual él se comprendió a sí mismo. Dado que incluso Strauss sostiene que las interpretaciones ulteriores que se produzcan de una filosofía en particular no invalidan la posición del autor, aquí podríamos establecer que las reapropiaciones fascistas que se hayan hecho de Nietzsche no lo convierten a él en un fascista. De allí que, por un lado, el relativismo del historicismo no necesariamente se relaciona

con el surgimiento del nazismo, sino con condiciones de producción específicas; y, por otro, podríamos aseverar que, si de raíces teóricas se trata, el nazismo emerge del desarrollo de una cierta idea de verdad absoluta, basada en la ideología del *Blut und Boden*, que mereció un tratamiento específico por parte de historiadores y filósofos.

Esto nos lleva al tercer punto que aquí nos concierne. Si se opta por la preferencia de normativas sustantivas transhistóricas que nos rescaten de posibles tendencias antidemocráticas, se cae en una paradoja, puesto que exaltar un criterio valorativo más allá de situaciones concretas nos devolvería al mismo punto de partida que Strauss toma a fines de denunciarlo. Un valor supremo puede defender juicios tanto democráticos como antidemocráticos. Del enaltecimiento de una verdad unívoca puede resultar el auge de fuerzas políticas que amenacen con el retorno de experiencias históricas devastadoras. Mientras que, si el camino es una crítica permanente a lo contemporáneo, guiada por una investigación que nos proporcione detalles sobre las condiciones de posibilidad que hacen que los eventos históricos tengan lugar; siempre se contará con la ventaja de revisar las tendencias políticas y de examinar los supuestos que guían nuestras acciones, sin aferrarnos a ellos. Acaso en esta denuncia straussiana podamos encontrar una alternativa al dualismo entre la incapacidad de juzgar y la soberbia de arrogarse un criterio objetivo, cuya existencia no termina de quedar clara ni filosófica ni históricamente.

Bibliografía

- Barash, J. A. (2004). Leo Strauss: politique et relativisme historique. En: *Politiques de l'histoire* (pp. 187-207). París: PUF.
- Barrot, A. (2001). La critique de l'historicisme. En: B. Jaffro, E. Frydman, E. Cattin y A. Petit (Eds.), *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie: texte de 1941 et études*. París: Vrin.
- Berlin, I. (1992). ¿Existe aún la teoría política? En: *Conceptos y categorías* (pp. 237-280). Madrid: FCE.
- Dannhauser, W. (1996). Friedrich Nietzsche. En: L. Strauss y J. Cropsey (Comps.) *Historia de la filosofía política* (pp. 779-798). México: Fondo de Cultura Económica.
- Donato, Ó. y Nosetto, L. (2014) *Leo Strauss: de Nietzsche a Platón: entre Escila y Caribdis*. Bogotá: Universidad Libre. Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1995-6-0000/pdf>.

- Gadamer, H.-G. (1998). Texto e interpretación. En: *Verdad y método II* (pp. 599-640). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1996). Hermenéutica e historicismo. En: *Verdad y método I* (pp. 599-640). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1978). Correspondence concerning Wahrheit und Methode: Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer. *Independent Journal of Philosophy*, 2, 5-12.
- Hilb, C. (2016) *Abismos de la modernidad: reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, F. y Rüsen, J. (1992). *Geschichte des Historismus: eine Einführung*. Munich: C.H. Beck.
- Keedus, L. (2015). *The Crisis of German Historicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koselleck, R. (2010). *Historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Kuhn, H. (1956). Naturrecht und Historismus. *Zeitschrift für Politik*, 3 (4), 289-304.
- Lampert, L. (2005). Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss. *The Review of Metaphysics*, 58 (3), 585-619.
- Lovejoy, A. (2000). Reflexiones sobre la historia de las ideas. *Prismas*, (4), 127-142.
- Meinecke, F. (1982). *El historicismo y su génesis*. México: FCE.
- Mittleman, A. (1999). Leo Strauss and Relativism: the Critique of Max Weber. *Religion*, 29 (1), 15-27.
- Monceri, F. (2002). La filosofía política fra relativismo e nichilismo: la crítica di Leo Strauss a Friedrich Nietzsche e Max Weber. *Filosofia Política*, 16 (2), 223-248.
- Nosetto, L. (2015). Lo superficial y lo profundo: Max Weber, Leo Strauss y la índole práctica de la filosofía política. Las Torres de Lucca: *Revista Internacional de Filosofía Política*, (7), 133-170.
- Olsen, N. (2012). *History in the Plural: an Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York: Berghahn Books.
- Palti, E. (2006). El historicismo como idea y como lenguaje. *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, (10), 215-111.
- Pocock, J. G. A. (1975). Prophet and Inquisitor: or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: a Comment on Mansfield's 'Strauss's Machiavelli. *Political Theory*, 3 (4), 385-401.
- Ricœur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
- Strauss, L. (2008). El nihilismo alemán. En: R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comps.), *Nihilismo y política* (pp. 125-152). Buenos Aires: Manantial.

- Strauss, L. (2008c). La filosofía como ciencia estricta y la filosofía política. En *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Strauss, L. (2014a). *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (2014b). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Strauss, L. (2014c). *Sin ciudades no hay filósofos*. Madrid: Tecnos.
- Velasco Gómez, A. (1995). Leo Strauss y el debate sobre historia de la filosofía. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (6), 190-195.
- Velasco Gómez, A. (1993). Historia y filosofía en la interpretación de las teorías política. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 25 (75), 3-29.