

Leo Strauss y la redención clásica del mundo moderno

Leo Strauss and the Classic Redemption of the Modern World

Sergio Daniel Morresi*

Licenciado en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires, Argentina, 1998) y Doctor en Ciencia Política (Universidade de São Paulo, Brasil, 2006) especializado en cuestiones de teoría política y sociología política. Actualmente es el Coordinador de la carrera de Estudios Políticos en la Universidad Nacional del General Sarmiento e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet). Ha publicado *La nueva derecha argentina y la democracia sin política* (Biblioteca Nacional, 2008) y *Saber lo que se hace: expertos y política en Argentina* (Prometeo-UNGS, 2012), además de diversos artículos en revistas y libros académicos sobre liberalismo, neoliberalismo y derechas políticas

Resumen

El objetivo de este trabajo es repasar brevemente la polémica sobre el “derechismo” de Leo Strauss y ofrecer un balance medido sobre ella. Concretamente, se intenta argumentar que, aun cuando ciertas visiones que buscan mostrar la paternidad straussiana del neoconservadurismo tienen serios errores, hay elementos profundamente antidemocráticos en la perspectiva de Strauss. Estos elementos no están relacionados con una perspectiva “posmoderna”, “machista” o “imperialista” de la sociedad contemporánea, como han señalado algunos críticos, sino que se encuadran en un entramado muy rico y complejo, vinculado con lo que podríamos llamar una redención del mundo moderno a través de la filosofía clásica. Esta redención, se tratará de mostrar, es elitista no porque sea exclusiva de unos pocos, sino porque solo unos pocos pueden llevarla

Abstract

This work aims to briefly review the controversy over the right-wing tendency of Leo Strauss and offer a moderate balance of his thought. In particular, it attempts to argue that, even though certain visions intending to show Strauss’s paternity over neo-conservatism have serious errors, there are deeply anti-democratic elements in Strauss’ perspective. It is argued that these elements are not associated with a “postmodernist,” “male-chauvinist” or “imperialist” perspective of contemporary society, as pointed out by some critics, but held in a very rich and complex framework linked to what we might call redemption of the modern world through classical philosophy. This essay will attempt to demonstrate that this redemption is elitist, not because it is exclusive of a few, but because only a few can take it forward. In

* Correo electrónico: smorresi@ungs.edu.ar

Recibido: 07-02-2012

Aprobado: 25-04-2012

SERGIO DANIEL MORRESI

adelante. En este sentido, este ensayo defiende la idea de que Strauss presenta una “defensa calificada” de la democracia, siempre y cuando no se entienda a la democracia en el sentido clásico, sino en su acepción moderna, vinculada a la competencia entre élites dirigentes.

this sense, this essay defends the idea that Strauss presents a “qualified defense” of democracy, only if democracy is not viewed in the classical sense, but from a modern perspective, linked to competition among the leading elites.

Palabras clave

Leo Strauss; Neoconservadurismo; Democracia

Key words

Leo Strauss; Neo-Conservatism; Democracy

Al lector hispanoamericano puede resultarle llamativo el hecho de que en los últimos diez o doce años, distintas casas editoriales de España y Argentina hayan emprendido la tarea de lanzar ediciones de trabajos de Leo Strauss que no estaban disponibles en castellano o se encontraban largamente descatalogados.¹ Sin embargo, este reverdecer del interés en la teoría straussiana resulta menos sorprendente al tener en cuenta las controversias sobre las inclinaciones políticas del profesor Strauss y su supuesta responsabilidad *post-mortem* en las intervenciones militares de Estados Unidos en el mundo.

En efecto, en los últimos años, Leo Strauss ha sido acusado de ser el principal ideólogo de la nueva derecha. El verbo “acusar” no es exagerado, pues diferentes ensayos académicos y periodísticos se ocuparon de señalar que Strauss no solo sería responsable de una renovación del pensamiento conservador (algo comúnmente aceptado tanto por críticos como por discípulos de Strauss), sino también un demiurgo del nuevo imperialismo estadounidense.² Como respuesta a semejantes cargos,

¹ Algunos ejemplos: *Derecho natural e historia* (2000, Barcelona, Círculo de Lectores, traducción de Rita da Costa García y Fernando Vallespin), *Progreso o retorno* (2004, Madrid, Paidós, traducción de Francisco de la Torre), *Sobre la tiranía* (2005, Madrid, Encuentro, traducción de Leonardo Rodríguez Duplá), *La ciudad y el hombre* (2006, Buenos Aires, Katz, traducción de Leonel Livchits), *La filosofía política de Hobbes* (2006, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, traducción de Silvia Carozzi), *Liberalismo antiguo y moderno* (2007, Buenos Aires, Katz, traducción de Leonel Livchits), *Estudios de filosofía política platónica* (2008, Buenos Aires, Amorrortu, traducción de Amelia Aguado), *El renacimiento del racionalismo político clásico* (2008, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, traducción de Amelia Aguado), *Fe y filosofía* (2009, Madrid, Trotta, traducción de Antonio Lastra), *Correspondencia con Gershom Scholem* (Valencia, Pre-textos, traducción de Antonio Lastra), *La persecución y el arte de escribir* (2010, traducción de Amelia Aguado).

² En lengua inglesa, el trabajo más acabado con una visión crítica de Strauss es el de Shadia Drury (2005). Véase, también, Norton (2004); Xenos (2008). Es interesante notar que la idea de que hay una relación entre Strauss y el imperialismo se refleja también en algunas de las reseñas de las ediciones en español de sus libros. A título ilustrativo, cf. Lasalle (2008); Ríos (2008).

varios seguidores de Strauss reaccionaron ofreciendo argumentos que intentaban mostrar a su mentor como un académico alejado de las política contemporánea y, por lo tanto, ajeno a cualquier compromiso con los derroteros seguidos por la derecha norteamericana.³

El objetivo de este trabajo es, justamente, repasar brevemente la polémica sobre el “derechismo” straussiano y ofrecer un balance mesurado sobre ella. Concretamente, se intenta argumentar que, aun cuando ciertas visiones que buscan mostrar la paternidad straussiana del neoconservadurismo puedan estar erradas, hay elementos profundamente antidemocráticos en su perspectiva. Estos elementos no están relacionados necesariamente con una perspectiva “posmoderna”, “machista” o “imperialista” de la sociedad contemporánea, como han señalado algunos críticos, sino que se encuadran en un entramado muy rico y complejo, vinculado con lo que podríamos llamar una redención del mundo moderno a través de la filosofía clásica. Esta redención, se tratará de mostrar, es elitista no porque sea exclusiva de unos pocos, sino porque solo unos pocos pueden llevarla adelante. En este sentido, se acuerda aquí parcialmente con algunos intérpretes que sostienen que Strauss presenta una “defensa calificada de la democracia”, siempre y cuando no se entienda a la democracia en el sentido clásico, sino en su acepción moderna, vinculada a la competencia entre élites dirigentes.

HAIL, STRAUSS!

Durante décadas, Leo Strauss, un judío alemán que había nacido en 1899 y que había emigrado en 1932 a Francia y en 1937 a Estados Unidos, fue apenas notable en el mundo académico. A pesar de haberse desempeñado en prestigiosas universidades, de haber publicado importantes obras de filosofía política que eran cita obligada y de ser contribuidor habitual de los periódicos científicos más importantes en lengua inglesa, al momento de su deceso en 1973, Strauss distaba de ser una figura central. Sus trabajos, siempre controvertidos, no siempre habían sido bien recibidos por sus colegas y, para colmo, varios de ellos lo veían como un académico poco riguroso y creían que su forma de trabajo era arcaica y poco

³ Entre los trabajos que buscan mostrar que la figura de Leo Strauss no debería ser ligada al neoconservadurismo vale la pena mencionar los de Catherine y Michael Zuckert (2006), Steven Smith (2006) y, en un estilo más polémico, Peter Minowitz (2009). Esta perspectiva también se ha reflejado en las reseñas latinoamericanas. Ver, por ejemplo, Costa (2008); Pinedo (2008).

productiva.⁴ Sin embargo, todo ello no impidió que Strauss fuera tomado como un interlocutor válido y valioso no solo por su núcleo de discípulos, sino también por intelectuales que gozaban de enorme reputación internacional como Alexandre Kojève y Hans-Georg Gadamer.

El nombre y las ideas de Leo Strauss solo comenzaron a popularizarse, tanto en el mundo académico como fuera de él, a partir de un libro (*The closing of the American mind*) publicado a fines de los años ochenta por uno de sus discípulos, Allan David Bloom. El libro de Bloom (1987), un tratado sobre la decadencia del sistema educativo norteamericano y sus efectos en la vida cívica, fue saludado laudatoriamente por la crítica y se convirtió en un auténtico *best-seller*. En realidad, Leo Strauss apenas es mencionado en el texto, pero su visión sobre la política está presente en cada página, algo que percibieron y señalaron enseguida muchos de los reseñistas.⁵ Sin embargo, este tardío reconocimiento brindado a Strauss resultó ser un fruto amargo, pues inauguró una andanada de trabajos muy críticos contra Strauss y los straussianos.

En 1988, en un artículo que buscaba describir el estado de los estudios sobre la política en el mundo angloparlante, Gabriel Almond (1988), en ese momento uno de los politólogos más reconocidos en Estados Unidos, dedicó varios párrafos a ironizar sobre la producción de los seguidores de Strauss. Para Almond, los straussianos no hacían teoría política, sino que erigían un *ghetto* a fuerza de emplear una retórica críptica y abusar del método autorreferencial. Ese mismo año apareció también un libro muy crítico de Strauss: *The political ideas of Leo Strauss* de Shadia Drury (2005/1988), que hoy es una referencia ineludible y sobre el que vale la pena detenerse un momento.

De acuerdo con Drury, para llegar a una cabal comprensión de la teoría straussiana es necesario leer sus textos desde la óptica hermenéutica que él mismo utilizaba a la hora de enfrentar a los clásicos de la filosofía política. Es decir, debe leerse a Strauss esotéricamente, bajo el supuesto de que lo que él parece afirmar no es precisamente lo que quiere decir. Utilizando esta perspectiva, sostiene Drury, se puede percibir que bajo un grueso manto de academicismo no se halla

⁴ Véanse, por ejemplo, las virulentas críticas de John Yolton (1958) y de Quentin Skinner (1969).

⁵ Por ejemplo, la revista *Policy Review* (financiada por la ultraconservadora *Heritage Foundation*) publicó una serie de notas que vinculaban a Bloom y a Strauss y ayudaron a colocar a Leo Strauss en el panteón de la derecha norteamericana.

un *historiador* de las ideas, sino un *impulsor* de ideas políticamente inconfesables y moralmente inaceptables. Para Drury, como un extremo conservador que vivía en un mundo democrático (y, por lo tanto, hostil a su prédica), Strauss habría encriptado sus propuestas políticas detrás de las interpretaciones de distintos filósofos. Estas propuestas (machistas, antidemocráticas y reaccionarias) consistirían, muy básicamente, en el uso de mentiras nobles para contentar a la plebe, al tiempo que una élite naturalmente virtuosa de filósofos (como el mismo Strauss) alcanzaba de forma oculta el *status* de casta dominante. Así, según Drury, de la sabiduría del filósofo straussiano debería colegirse una suerte de acceso privilegiado a un poder político concentrado, fuera del control democrático y plural.

Desde la publicación del libro y los artículos de Drury, los ataques a Strauss y los straussianos no hicieron más que expandirse y aumentar su virulencia. El asunto llegó a un grado superlativo hacia fines de los años noventa, cuando la perspectiva straussiana comenzó a ser asociada con el pensamiento neoconservador que para ese entonces se había adueñado casi por completo del Partido Republicano de Estados Unidos.⁶ En su segundo libro sobre Strauss, Drury (1997) mostró no solo que la visión teórica de Strauss era conservadora, sino que, además, la misma se entroncaba de modo natural con la renovación de la derecha política norteamericana. Esta misma línea de razonamiento fue la que siguió Ann Norton (2004), quien, en un texto con estilo divulgativo en el que intenta distinguir y defender las “verdaderas enseñanzas” de Leo Strauss de las distorsiones de sus discípulos, se encargó de mostrar no solo la cercanía de ciertos argumentos straussianos con las visiones neoconservadoras, sino también de resaltar cuántos estudiantes de Strauss (y estudiantes de estudiantes de Strauss) ocupaban importantes puestos en la administración conservadora encabezada por George Walker Bush, h. A partir de allí, diversos artículos periodísticos se encargaron de diseminar la imagen de Strauss como una suerte de factótum del imperialismo y la nueva derecha.⁷ El cenit de los ataques se alcanzó poco después cuando el grupo teatral *Actoris Gang Theatre*, dirigido por Tim Robbins, estrenó en Broadway la pieza *Embedded*, una sátira política en la cual los *alter-ego* de los principales asesores de la Casa Blanca durante la presidencia de Bush, h., discuten sobre la necesidad de Estados

⁶ La reconversión del Partido Republicano en “partido de la derecha”, vinculado sobre todo al pensamiento neoconservador, comenzó en realidad a mediados de los años sesenta, pero el proceso solo quedó claro muchos años después, una vez finalizada la “era Reagan”. Al respecto, véase Critchlow (2007); Heilbrunn (2008); Ryan (2010).

⁷ Solo a modo de ejemplo, *cf.* el artículo de Michiko Kakutani (2003) en el *New York Times*. Varios casos más son tratados en el trabajo de Minowitz (2009).

Unidos de ir a la guerra contra un país del Medio Oriente. Como telón de fondo intermitente de esas discusiones rocambolescas, aparece una y otra vez un retrato gigantesco de Leo Strauss al que los protagonistas saludan con el brazo derecho en alto al grito de *Hail, Strauss!*⁸

Las respuestas a los acusaciones hechas a Strauss comenzaron con una carta de su hija publicada en el *New York Times* (Strauss Clay, 2003). El texto de Jenny Strauss Clay (ella misma profesora en la Universidad de Virginia) intenta recuperar no solo la dimensión humana de su padre, en buena medida obliterada por las sucesivas acusaciones de los críticos, sino también mostrar que, al fin y al cabo, él era apenas un estudioso de lo político que intentaba enseñar filosofía en el país que lo había adoptado en su huida del nazismo. De acuerdo con su hija, Strauss era un conservador apenas en el sentido de que no consideraba que todo cambio posible fuese para mejor. Pero se trataría de un conservador que—muy lejos de lo afirmado por los que ahora lo denostaban— era un defensor de la democracia liberal.

La misiva de la hija de Strauss abrió las puertas para que un grupo de especialistas del mundo académico, alumnos o alumnos de alumnos de Strauss, comenzara también a responder a las críticas que su mentor había estado recibiendo. El tono de estas defensas fue (y continúa siendo) mesurado y tiene la particularidad de presentar una línea de continuidad con los argumentos de Jenny Strauss Clay. Así, por ejemplo, en un interesante trabajo, Michael y Catherine Zuckert (2006) rastrean las acusaciones contra Strauss hasta emparentarlas con ciertas visiones conspirativas⁹ y hacen hincapié en el carácter de intelectual y pedagogo de Strauss para mostrar que su visión sobre la política no tenía (ni tiene hoy) relación alguna con el derechismo norteamericano. Lo interesante es que para los Zuckert, como para otros defensores del legado de Strauss (Smith, 2006; 2007; 2009; Tanguay, 2003; 2007), no parece suficiente mostrar que es erróneo emparentar a Strauss con lo más extremo del neoconservadurismo o con las visiones imperialistas de la política norteamericana, sino que se hace necesario avanzar un paso más y afirmar que la visión straussiana sobre la política sería la de “un amigo de la democracia”

⁸ Una versión grabada de la obra puede obtenerse en versión filmica. *Embedded live* (2005), coproducción EE UU-Canadá, producida por Nadia Benamara y dirigida por Tim Robbins.

⁹ De acuerdo con los Zuckert (2006:11-17), las perspectivas más negativas sobre Strauss se iniciaron con algunos escritos de Lyndon Larouche, un extraño personaje de la política estadounidense, que combina ideas autoritarias y antisemitas con reflexiones de economía marxista, eslóganes latinamericanistas y referencias al *New Deal* (King, 1989; Seinfeldín et al., 1993).

que, como todo buen amigo, mostraba de manera gentil y con sutileza sus falencias más preocupantes. Así, según sus defensores, cuando Strauss señalaba las muchas fallas de la democracia occidental contemporánea, no estaba profesando ideas reaccionarias, sino haciendo gala de su inquebrantable voluntad por mejorar o reforzar el sistema demoliberal frente a las amenazas totalitarias.

DERECHA Y EXTREMA DERECHA

Hay un abismo entre la perspectiva de considerar a Leo Strauss como el fundador *avant la lettre* del movimiento neoconservador y del resurgimiento de la faz más feroz del imperialismo norteamericano y la óptica inversa que lo muestra como un intelectual alejado de la política práctica cotidiana pero preocupado por defender a la democracia liberal. Ese abismo, lógicamente, está compuesto por una amplísima gama de grises que vale la pena explorar. En estas páginas quisiéramos defender una tonalidad específica dentro de esa gama. El tono que nos interesa destacar —es necesario aclarar desde el principio— no se encuentra en un punto equidistante de los dos extremos, sino más cercano al primero de ellos. Esta cercanía no implica, sin embargo, que apoyemos las lecturas de Drury o de Xenos, pues no compartimos la idea de que Strauss tratara de usar métodos nihilistas o posmodernos para imponer una suerte de utopía platónica a la sociedad actual. No obstante, partiendo de una lectura distinta a la de estos autores, llegamos a conclusiones que son compatibles con algunas de sus afirmaciones. Más concretamente, pensamos que la perspectiva straussiana no es “simplemente conservadora” en el sentido inocente que algunos de sus defensores interpretan, sino que se trata de una aproximación a la política profundamente incompatible con (y no apenas alejada de) los postulados democráticos de las sociedades contemporáneas que implican de modo necesario, tanto la apuesta por un pluralismo de valores como la aceptación de la legitimidad del *demos*.

Para entender esta incompatibilidad es necesario referirse antes que nada a la cuestión teológico-política y al problema de la “crisis de Occidente”, temas ambos sobre los que Strauss y sus seguidores se dedicaron de modo intensivo. Sin embargo, antes de llegar allí parece pertinente traer a colación tres breves notas biográfico-intelectuales sobre Leo Strauss, que nos ayudarán comprender hasta qué punto era un intelectual comprometido con la derecha de su tiempo. Aclaremos: no pretendemos que estas notas reemplacen la argumentación teórica que ofrecemos en los siguientes apartados, pero sí pensamos que ellas enmarcan,

complementan y dan un sentido más claramente político a las cuestiones que veremos más adelante.

La primera de estas notas se refiere a la relación que Strauss estableció con Carl Schmitt.¹⁰ Mientras Strauss vivía en Francia, a comienzos de los años treinta, realizó una reseña de *El concepto de lo político*, que –según afirmó el propio Schmitt– era la única que verdaderamente mostraba una comprensión cabal de su texto. De acuerdo con Strauss, la obra de Schmitt señalaba con corrección los problemas de la cosmovisión liberal, pero pecaba por defecto porque ella misma no trascendía los límites del liberalismo. La distinción schmittiana entre amigos y enemigos le parece a Strauss insuficientemente crítica de la política liberal porque es, en resumidas cuentas, poshobbesiana y, para Strauss, Hobbes fue quien completó el modelo liberal que somete a los hombres contemporáneos a su destino decadente. Para una auténtica crítica del liberalismo, sostiene Strauss, Schmitt debería haber comprendido cabalmente el rol de Hobbes¹¹ y retroceder aun más en la historia del pensamiento político, hasta llegar al momento donde las nociones de amigo y enemigo no eran apenas nominaciones contingentes, sino que estaban basadas en la distinción fundamental entre lo bueno y lo malo en sentido absoluto, es decir, en sentido teológico (y solo entonces moral y solo entonces político). Así, no solo queda claro que la cuestión teológico-política a la que nos referiremos enseguida, era para Strauss un tema prioritario desde el inicio de su carrera intelectual, sino también que el liberalismo político apareció muy tempranamente como un enemigo (quizá el principal enemigo) que era necesario abatir.

La segunda nota biográfico-intelectual que queremos referir es inmediatamente consecutiva a la anterior. Se trata de una carta que Strauss envió a Karl Löwith en mayo de 1933. En la breve esquela, Strauss se lamenta de su exilio profesional e intelectual (se encontraba en París gracias a una beca de la Fundación Rockefeller) pero advertía que sus posibilidades de volver a Alemania se reducían porque no estaba dispuesto a vivir bajo la esvástica, un símbolo que le decía: “tú y la gente como tú son subhumanos y por ello justificadamente tratados como parias”. Así las cosas, Strauss, como intelectual, no veía otra posibilidad que seguir procurando su lugar en el mundo, lejos del nazismo. Sin embargo, a continuación, Strauss sostenía:

¹⁰ Tomamos lo principal de esta referencia del interesante trabajo de Heinrich Meier (2006). Al respecto, también vale la pena confrontar los argumentos de Nicholas Xenos (2008).

¹¹ Como es sabido, Schmitt terminaría retornando a Hobbes para señalar aproximadamente lo mismo que ya había apuntado Strauss, el carácter liberal de la perspectiva hobbesiana (Schmitt, 1936/1996).

“El hecho de que la nueva Alemania de derecha no nos tolere, no dice nada en contra de los principios de la derecha. Al contrario: solo a partir de los principios de la derecha, es decir, a partir de los principios fascistas, autoritarios e imperiales, es posible protestar correctamente contra esta abominación malvada e injusta [es decir, el nazismo] sin recurrir a una irracional apelación a los derechos del hombre” (Strauss, 1933/2009:82).

Mucho se ha escrito sobre qué es lo que quiso expresar Strauss en este pasaje o, llegado el caso, hasta qué punto el mismo es auténticamente relevante para comprender sus posturas intelectuales y políticas posteriores.¹² De nuestra parte, solo queremos retener la siguiente idea: para Strauss hay algo innegablemente correcto en los principios de la derecha y hay algo innegablemente incorrecto en la postura (ilustrada, moderna) que sostiene la vigencia de los derechos humanos entendidos en un sentido ecuménico.

La tercera y última nota sobre la que quisiéramos llamar la atención se relaciona con la sorda disputa académica que Strauss, junto con Eric Voegelin, estableció para impedir que Karl Popper fuera contratado como profesor de la Universidad de Chicago (la misma casa de estudios en la que se desempeñaba Strauss en ese entonces). En 1950, Strauss asistió a una conferencia de Popper que le pareció “muy mala” y llena de un “positivismo sin vida”. Strauss entonces le escribió a su amigo Eric Voegelin para preguntarle su opinión sobre Popper, ya que parecía ser un personaje reconocido a pesar de la mala impresión que a él le había causado. La respuesta de Voegelin fue brutal; para él, Popper era un “primitivo alborotador ideológico” que poco o nada sabía sobre la historia del pensamiento político, un “intelectual fallido” incapaz siquiera de reproducir (y mucho menos de comprender) el pensamiento de Platón o de Hegel. En la vehemente esquila con que respondió a Strauss, Voegelin afirmaba que “el libro de Popper”¹³ era una “basura impúdica” y que “cada una de sus oraciones” implicaba un “auténtico escándalo”. Sin embargo, Voegelin finalizaba pidiéndole a Strauss que no hiciera públicos sus comentarios, sino que los guardara apenas para aquellos que fueran lo suficientemente calificados como para entenderlos (Strauss y Voegelin, 2004:66-69). La respuesta de Strauss a semejante diatriba fue simple pero efectiva. Lo que hizo fue mostrarle la carta

¹² Al respecto ver, sobre todo, el trabajo de Xenos (2004). Asimismo, *cf.* Gilbert (2009); Minowitz (2009); Schiff (2010); Xenos (2008); Zuckert y Zuckert (2006).

¹³ Se trataba de *La sociedad abierta y sus enemigos* (Popper, 1945/1966).

de Voegelin a Kurt Riezler¹⁴ con el objeto de que él utilizara sus influencias para impedir que Popper pudiera ser contratado como profesor en Estados Unidos.

Es necesario recordar que el libro de Popper que tanto rechazo provocaba a Strauss y Voegelin, sostenía un individualismo intelectual radical y bregaba con argumentos filosóficos contra el constructivismo social en el mismo sentido en que lo hacían –con fundamentos económicos– otros pensadores neoliberales de la época, como Ludwig von Mises o Friedrich Hayek (Hartwell, 1995). El pensamiento de Popper a aquella altura difícilmente podría ser calificado como “de izquierda”. Más bien, al contrario, se trataba de un ensayo que intentaba mostrar que la historia de la filosofía reflejaba, desde hacía siglos, el combate entre los defensores de la libertad y sus enemigos socialistas-populistas. Lo que causaba espanto y escándalo en Voegelin y Strauss era, como sostienen Jarvie y Pralong (1999:6), que el carácter individualista del anticonstructivismo popperiano era necesariamente también antijerárquico y destructor de cualquier rol social privilegiado para el intelectual. Y (como veremos a continuación) la visión política straussiana requería mantener las jerarquías sociales y el rol destacado del filósofo justamente para mantener vivos los valores y las virtudes que se encontraban en peligro a causa de la crisis de Occidente.

ERROR Y DECADENCIA

Como afirma John Gunnel (2004:340), si hay un tema straussiano por excelencia, un tema que recorre toda su producción y que –al mismo tiempo– la dota de coherencia intelectual, es el de “la crisis de Occidente”.

Para Strauss y sus seguidores, la existencia de esta crisis es más o menos patente para todos los espectadores; sin embargo (desde la óptica straussiana) hasta que Strauss comenzó a publicar sus hallazgos, los analistas venían fallando a la hora de escudriñar las causas que originaban la crisis y, por lo tanto, también estaban recetando los remedios equivocados. El aporte de Strauss no estaría entonces en anunciar una crisis (ya que la misma era obvia), sino en ofrecernos un diagnóstico acertado sobre sus orígenes y en permitirnos buscar respuestas adecuadas.

¹⁴ Se trata del diplomático alemán retirado, a quien Strauss había conocido en sus años en la New School of Social Research de Nueva York, y que en ese momento gozaba de una relevante influencia en el ámbito político-académico estadounidense.

Para Strauss, la crisis de Occidente es obvia porque su carácter es existencial: en el siglo xx la misma supervivencia de Occidente se veía “amenazada por el Este”, es decir, por el comunismo. Y ello porque, desde la óptica de Strauss, el comunismo, no era solo la expresión práctica de una teoría científica de origen occidental, sino –sobre todo– la expresión contemporánea del “despotismo oriental” sobre el que nos advirtieron con horror los clásicos de la filosofía política (Strauss, 1964/1978:20-21; Strauss y Kojève, 2000:3). Pero, como apuntan algunos de los discípulos de Strauss, sería un error suponer que Strauss veía en el comunismo la “fuente” de los males occidentales (Galsron, 2009; Rosen, 2002). En realidad, la amenaza de Oriente era el síntoma externo de una profunda enfermedad interna de Occidente.

Esa enfermedad interna no era otra que la falta de confianza de Occidente en sí mismo, “en su propósito y en su superioridad” (Tarcov y Pangle, 1996:852). Esta falta de confianza no se debía a la falta de coraje o a la superioridad moral de la tiranía oriental, sino que hundía sus raíces en el “devenir negativo” en que la filosofía política venía sumergiéndose desde los albores de la modernidad. Es decir, la crisis de Occidente era la hija de una “crisis de la filosofía” (Strauss, 1953/1992:1-3). A su vez, la crisis de la filosofía tenía su origen en el surgimiento y la radicalización del historicismo ilustrado, un proceso que solo podía ser comprendido al volver a visitar la cuestión teológico-política.

En sus primeros escritos, Strauss se refiere al problema teológico-político en relación con la filosofía de Spinoza, en quien veía una figura que no solo era crucial para el pensamiento judío, sino que también era definitoria para la modernidad en su conjunto. Según Strauss, al relegar la religión al ámbito privado y suponer a la sociedad unida por una moralidad universal con una base distinta a la norma divina, Spinoza no solo se adelantaba al liberalismo, sino que ponía en cuestión la validez de la ley mosaica en el mundo contemporáneo. Spinoza se convertía así –de modo paradójico– en fuente de inspiración para algunos grupos sionistas, pues la ley mosaica solo sería operativa si el Estado de Israel resultaba reinstalado; el judaísmo religioso podría volver a florecer solo a partir de la restauración del judaísmo político. Pero una parte importante del sionismo, de cuño religioso, rechaza esta solución porque implica la sumisión de la revelación a la razón, al suponer que la ley es fuente y no efecto de la religión. Para el joven Strauss, la elección abierta por el sistema spinoziano era simple: o bien seguir en el camino ilustrado que él abrió y abrazar al Estado liberal (que podría o no restaurar la ley mosaica) o bien inclinarse por el sionismo religioso y sostener que no era cierto que

Spinoza hubiera logrado refutar con éxito a la revelación (Batnitzky, 2009:41-44; *cf.*, también, Hilb, 2005).

La crítica spinoziana (e ilustrada en general) a la religión parece victoriosa porque excluye a esta última de la discusión, dibujándola como una pertinaz recurrencia de irracionalidad y dogmatismo. Pero, para Strauss, el triunfo de Spinoza es solo aparente porque es retórico y no filosófico. Para derrotar a la religión hubiera sido necesario demostrar no solamente que el universo entero es inteligible desde una perspectiva antropocéntrica, sino también la imposibilidad de la existencia de un ser divino y omnipotente; pero eso es algo que no pudieron hacer ni Spinoza, ni Hobbes ni ninguno de sus continuadores (Batnitzky, 2009:45; Tanguay, 2003/2007:46; Volco y Sibila, 2009).

Ahora bien, si no hemos encontrado forma alguna de derrotar a la revelación, eso implica que la religión puede ofrecernos respuestas igual de válidas que las que nos brinda el mero razonamiento. Así, hay algo errado en el sueño moderno de dominar al mundo por medio de la conocimiento científico aplicado de forma tecnológica y ya no estaríamos parados a hombros de gigantes, como habría sostenido Newton, sino hundiendo nuestros pies en el fango. No se trata de que Strauss pretendiera negar potencia o legitimidad al conocimiento racional, pues en el peor de los casos el hombre moderno se encuentra ante una disyuntiva entre dos formas del saber, la ilustrada y la revelada, entre las que podrá escoger por mera potestad decisionista (Tanguay, 2003/2007:147).¹⁵ De lo que sí se trata es de que la incapacidad moderna para percibir lo que podríamos llamar su “falla de origen” tiene como consecuencia su inevitable implosión, a causa del deslizamiento desde el entronizamiento de la razón hacia su hundimiento en el nihilismo.

Desde la óptica straussiana, el proceso fatal que nos lleva desde el alba hasta el ocaso de la Ilustración puede resumirse en la inversión –lenta, pero sistemática al punto de la completitud– de la visión clásica sobre teoría y práctica. Citando al propio Strauss en otra carta a Voegelin:

La raíz de toda la oscuridad moderna que comenzó en el siglo XVII se origina en el oscurecimiento de la diferencia entre teoría y práctica, un oscurecimiento que primero nos llevó a la reducción de la práctica a la teoría (pues no es otro

¹⁵ Eso es algo discutible, pues para algunos straussianos la filosofía clásica (a diferencia de la moderna) sí habría derrotado a la religión *avant la lettre* en su disputa con la poética (*cf.* Meier, 2006).

el sentido del así llamado racionalismo) y entonces, como venganza, al rechazo de la teoría en el nombre de una práctica que no es más inteligible como tal (Strauss y Voegelin, 2004:66).

Explicemos un poco mejor este pasaje. En los tiempos del milagro griego, la práctica (o *praxis*) no era instrumental (algo reservado a la técnica o *techné*), sino que versaba sobre la buena vida y en ese sentido era necesaria facilitar su cenit, es decir, la teoría, la filosofía, la contemplación. Dicho de otro modo, la práctica era necesariamente política (ética y legislación); una política que permitiera una vida buena a todos, pero que –sobre todo– posibilitara que los hombres que tuvieran inclinación, tesón y talento para la reflexión se dedicaran a la filosofía.

El problema es que en la modernidad se perdió de vista la diferencia entre la mera vida y la vida buena.¹⁶ Al perderse de vista esta distinción, se hizo posible, primero, reducir la práctica a la teoría y, luego, “invertir la relación entre teoría y práctica” (Zuckert y Zuckert, 2006:48). En el mundo que se ilustra, todo el conocimiento humano es elevado a teoría, que se ve reconvertida así en ciencia, en razón pura. En tanto ciencia, la teoría se puede poner entonces al servicio de la práctica, pero se trata ya de una práctica desnaturalizada, lejana a la vida buena, limitada a la satisfacción de las necesidades y de los impulsos de cada individuo. Así, la reflexión pasa de ocupar el centro del desarrollo humano a ser una mera sierva de nuestros intereses y nuestras urgencias más pedestres. Pero para Strauss, lo peor del caso es que el proceso de deterioro no se detiene allí. Como la teoría ha sido rebajada, la misma puede ser puesta en cuestión y asediada hasta su completa destrucción por medio del avance del historicismo y el relativismo:

Del mismo modo que, en el siglo xvii, Hobbes desprecia el conocimiento precientífico [religioso] en el nombre de la ciencia, en el siglo xx, Heidegger desprecia el conocimiento científico en el nombre de la historicidad. El racionalismo moderno se derrumba sobre sí mismo: aquello que comenzó como la búsqueda moderna de estándares científicos en el nombre de un cierto conocimiento para arribar a determinadas verdades, nos lleva a la conclusión de que no puede haber ni estándares ni verdades (Batnitzky, 2009:46).

¹⁶ Cuando Hobbes (1991) afirma en el capítulo XI de su *Leviatán* que el hombre no quiere solo vivir, sino también “vivir bien”, no se refiere a la idea de buena vida de los griegos, sino –claramente– a una vida dedicada a la satisfacción de los impulsos corporales.

El historicismo sostiene que todos los pensamientos y acciones del hombre son esencialmente el “resultado de situaciones históricas contingentes” cuya secuencia no tiene ni una meta prefijada ni un sentido racionalmente inteligible. Del historicismo se pasa al relativismo, que sostiene que “los absolutos son aparentes”, que no son más que ideales relativos a marcos referenciales particulares (Strauss, 1964/1978:6-7).

De este modo, para Strauss debe quedar claro que la crisis de Occidente no nace de falta de voluntad o coraje de sus habitantes, sino de dificultades teóricas creadas por el mismo proyecto moderno occidental. Fue el reemplazo del derecho natural por la historia y de los valores por el nihilismo lo que provocó que Occidente dejase de confiar en su propia superioridad frente al despotismo, pues ahora, en el ocaso de la modernidad, ya no cree (no puede creer) en su validez universal y ello simplemente porque la misma idea de validez universal requiere confiar en la existencia de verdades de las que se ha abjurado. Occidente está condenado porque no cree tener la razón de su parte.

REDENCIÓN POR LA FILOSOFÍA

Al introducir al historicismo y al relativismo, la filosofía política moderna minó el propio proyecto de Occidente. Pero no lo hizo apenas en un sentido teórico, sino también en sentido práctico, porque transformó en impensable e imposible la defensa incondicional del proyecto occidental, a no ser que admitiera “presentarse a sí mismo como fanatismo” (Strauss, 1953/1992:6).¹⁷ Pero, para Strauss, el problema práctico solo puede ser resuelto si comprendemos y resolvemos primero el problema teórico. Y dado que la fuente de la decadencia occidental ha sido ubicada en el origen mismo de la modernidad, las respuestas deben ser buscadas en un punto anterior a su llegada. Es decir, si la decadencia de Occidente comenzó con Maquiavelo, con Hobbes y –sobre todo– con Spinoza, quien quisiera resolver la cuestión debería retroceder hasta sus maestros.

Strauss comienza este recorrido con Averroes, Maimónides y sobre todo Al Farabi. Es leyendo a Al Farabi que Strauss llega a desarrollar la idea de que los

¹⁷ Nótese, de paso, que esa propia presentación de Occidente como una civilización fanática en choque con otros fanatismos (supuestamente peores) es la que ofrece un teórico neoconservador como Samuel Huntington (1997).

filósofos no deben solamente ser leídos de forma textual, sino que es necesario desarrollar una estrategia para escudriñar en sus verdaderas enseñanzas, que pueden estar ocultas o incluso llamativamente ausentes en sus trabajos (Strauss, 1952/1988). En los casos de Al Farabi y Maimónides, Strauss ofrece poderosos argumentos para mostrarnos que, contra la creencia común, el filósofo de Wasil y el de Córdoba no eran aristotélicos, sino platonistas. No se trata de que estos pensadores adoptaran la filosofía de Platón, sino de algo que para Strauss era mucho más importante: tomaron como suya la presentación “política” de las ideas de Platón y su forma esotérica de mostrar sus convicciones (Strauss, 1953/1995).

Para Leo Strauss, la filosofía política no es una filosofía que habla sobre lo político, sino una forma política de presentar a la filosofía y a su eterna pregunta: ¿Qué vida debe ser vivida?, que es lo mismo que decir, ¿cómo se alcanza la perfección humana? Se trata, entonces, de una forma política en el sentido de que ofrece un manto de protección para hacer que las preguntas incómodas sean socialmente aceptables, para formular los interrogantes fundamentales sin que ello implique riesgos ni para el que lo plantea ni para la sociedad que los recibe y que permite su enunciación. Es decir, la filosofía política tiene el doble propósito de permitir la expresión de la filosofía y de mantener una sociedad que tolere el cuestionamiento que implica la filosofía (Rosen, 2002).

El proyecto platónico implicaba –justamente– hacer filosofía política en el sentido que acabamos de describir. También fue ese el objetivo que, de modo oculto, tenían los pensadores medievales. El problema es que los primeros pensadores modernos como Maquiavelo y Hobbes “no entendieron” la forma clásica de la filosofía y por ello la rechazaron acusándola de “poco realista” (Zuckert y Zuckert, 2006:47). Fue ese rechazo, fruto de la incomprensión, lo que produjo que ellos mismos iniciaran un camino tortuoso que los llevó, buscando la felicidad y la prosperidad de poblaciones extensas, a perder de vista la importancia de guardar un lugar a las minorías, de reservar los privilegios de aquellos que tenían el deber de seguir formulando la pregunta fundamental y necesaria de la filosofía: ¿Qué vida deberíamos vivir?

De este modo, Strauss nos propone redimir nuestra sociedad en decadencia volviendo a darle a la filosofía el lugar y la tarea que nunca debería haber perdido. Es decir, el proyecto straussiano implica un retorno a lo que (en el entendimiento de Strauss) era la propuesta platónica: ofrecer un refugio seguro a los que emprenden la

búsqueda de la verdad (y no a aquellos que se dedicasen a la redacción de dogmas o a la promulgación de ideologías). Aquí debe subrayarse la idea de *búsqueda*. Así como el liberalismo kantiano o jeffersoniano no promete felicidad, sino apenas la libertad para procurarla, el verdadero filósofo –como el Sócrates de Platón– no reclama haber encontrado la verdad, sino apenas la sabiduría necesaria que le muestra la importancia de intentar alcanzarla. Para Strauss, es ese filósofo, ascético y virtuoso, que es consciente de sus limitaciones pero que no claudica en su tarea, que sabe que no puede negar la existencia de los dioses pero que, sin embargo, se rige como si los mismos se hubieran desentendido de él, el que debe ser resguardado (Zuckert, 2009; Zuckert, C.H., 2009).

La cuestión que plantea Strauss se torna práctica precisamente en este punto: ¿nuestra sociedad permite el surgimiento de semejantes hombres? ¿Occidente alienta el surgimiento de personas que filosofan a la manera de Sócrates? La respuesta straussiana es negativa (Devigne, 2009). ¿Podemos hacer algo al respecto? Pareciera que sí, siempre y cuando seamos capaces de formar una sociedad que tolere efectivamente la filosofía y siempre y cuando los filósofos sean –como Platón– capaces de vivir políticamente en esa sociedad. ¿Pero qué sociedad sería esa?

Aquí llegamos al núcleo de la discusión. Una sociedad que permitiera el florecimiento de la filosofía, que posibilitara la indagación sobre qué vida merece ser vivida, ¿tendría formas democráticas o demoliberales como parecen suponer algunos de los discípulos de Strauss (Galsron, 2009)? ¿O acaso se trataría de una sociedad elitista, profundamente dividida entre unos pocos dedicados a buscar la verdad y unos muchos destinados a servirlos (Drury, 1988/2005)? En realidad, como veremos enseguida, estas preguntas no tienen una respuesta sencilla, en parte porque el pensamiento straussiano dista de estar expresado con simplicidad, pero también porque el problema que se planteó Strauss es mucho más complejo que lo que podría parecer a primera vista. En efecto, la cuestión a dilucidar no es apenas si la democracia liberal tal como es practicada en el Occidente contemporáneo está cerca o lejos del ideal clásico que permitía el surgimiento de la filosofía, sino hasta qué punto es posible mantener en pie a la filosofía en la modernidad usando como guía a la filosofía clásica. Es decir, el problema al que se enfrentaba Strauss era el de indagar hasta qué punto sería posible suturar la fractura abierta por la querrela entre los antiguos y los modernos para salvar a Occidente de su propio derrumbe.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

El proyecto straussiano, como vimos, sostiene que el rol de la filosofía política es, principalmente, ofrecer un manto de protección a la actividad filosófica como tal, es decir, permitir que surjan hombres como Sócrates y hacer todo lo posible para protegerlos. Pero al mismo tiempo, la filosofía política “exige que los filósofos cuiden de los asuntos de la ciudad”, especialmente si esa ciudad (Estado, sociedad) “deja espacio suficiente para la vida contemplativa” (Devigne, 2009:593-594). Así, pues, el rol de la filosofía política es doble: por un lado, proteger al filósofo; por el otro, conminarlo a actuar políticamente, en particular si puede hacer política para seguir filosofando.

Según nos dice Strauss, es obligación del filósofo volver a “descender a la caverna” y ocuparse de los asuntos de la ciudad “ya sea de modo directo o indirecto”. Al adentrarse de nuevo en el mundo de la vida activa, el filósofo admite que aquello que es natural o intrínsecamente mejor (la contemplación, la reflexión) no es necesariamente lo más urgente para los hombres comunes. Al fin y al cabo, esos hombres comunes que son seres “intermedios entre los brutos y los dioses” precisan una firme orientación y no que los hagan dudar de su propia condición (Strauss, 1953/1992:152). Así, la tarea del filósofo no es transformar a todos sus conciudadanos en dioses ni hacerlos filósofos, sino –apenas– serles de utilidad, guiarlos con su sabiduría. Pero incluso esta tarea debe ser emprendida de forma cautelosa.

Al intentar guiar a la ciudad, él [el filósofo] sabe de antemano que, para ser útil, los requerimientos de la sabiduría deben ser calificados o diluidos para ser compatibles con los requerimientos de la ciudad. Y la ciudad requiere que la sabiduría sea reconciliada con el consenso. Admitir la necesidad del consenso es admitir la necesidad de la conformidad de los que no son sabios, de los imprudentes, es decir: es admitir el derecho a la irracionalidad. La vida cívica requiere el compromiso fundamental entre la sabiduría y la idiotez, lo que implica un compromiso entre el derecho natural comprendido por la razón y el derecho que está basado en la mera opinión [...] En otras palabras, el bien en sí mismo, que es bueno por naturaleza y que es radicalmente distinto del bien ancestral [aceptado tradicionalmente], debe transformarse en un bien político, que es, por decirlo de algún modo, el cociente resultante del bien en sí y del bien ancestral (Strauss, 1953/1992:152-153).

El filósofo es un miembro de la ciudad y su misma existencia se debe en parte a las oportunidades que ella le brindó. Por eso, aunque su inclinación (el

eros) lo impulse a aislarse de sus conciudadanos, emerger de la caverna y quedarse reflexionando en la superficie, sabe también que no puede ignorar su propia sociedad (que vive en las profundidades de la caverna). Así, es tarea del filósofo promover la estabilidad de la ciudad y, si está al alcance de su mano, incluso su progreso. Para ello, no debe ni puede contentarse con la profesión de las verdades a las que haya llegado por el uso de su intelecto; debe además presentarlas de un modo “político”, aceptable para sus conciudadanos, incluso aunque esa forma de presentación implique rebajar el bien o la verdad que él alcanzó.

En la filosofía clásica este “rebajamiento” al que nos referimos se expresa mediante el uso de la escritura esotérica. Los gigantes del pensamiento griego habrían edulcorado o incluso cifrado sus descubrimientos cuando se dirigían a los hombres comunes. Pero en los tiempos modernos, ese arte del disimulo se fue perdiendo junto con las verdades que preservaba. De acuerdo con Strauss (1953/1992:169-176) en la obra de Hobbes y en la de Locke, las grandes preguntas y los bienes en sí (bienes naturales, no ancestrales) se pierden de vista y acaban siendo reemplazados por el autointerés, de modo que aquel saludable rebajamiento que hacían los clásicos se convirtió en una perniciosa suplantación.

DEMOCRACIA Y MEDIOCRIDAD

Para Strauss, el gran problema de Occidente es que su forma de gobierno predilecta (que es su forma de ser y de pensar política) es heredera de Hobbes y de Locke. Dicho de otro modo: el problema de Occidente es que su democracia (la democracia liberal) es el fruto del gambito funesto por el que los bienes en sí se vieron reemplazados por los intereses egoístas. Por eso –al menos en principio– Strauss no podría ser partidario de la democracia moderna, ya que ella no permite teóricamente el florecimiento de la filosofía, sino apenas la propagación de su versión devaluada y decadente, historicista y nihilista. Así, cuando Strauss afirmaba que “Locke era América [Estados Unidos]”, y acto seguido criticaba a Locke como un impulsor del “individualismo posesivo”, no hacía otra cosa que defenestrar oblicuamente a la democracia liberal de cuño americano (Smith, 2006:168-169; *cf.* Strauss, 1958).

Sin embargo, al observar el problema más de cerca, se cae en la cuenta de que para Strauss el problema teórico de la filosofía como un todo no es exactamente igual al de la filosofía política, de forma que la “crisis teórica de la democracia

liberal no desemboca de modo necesario en una crisis práctica”. Esto se debe, por un lado, a que la política práctica está basada en la opinión y no en el conocimiento filosófico, por lo que un determinado régimen puede sostenerse, al menos por un tiempo, en un falso entendimiento, pues lo que vale es la fuerza performativa de las creencias de sus ciudadanos (podríamos decir: el poder del mito) y no la verdad racional y objetiva sobre las que esas creencias se asientan. Por otra parte, para Strauss la sabiduría política no se sigue necesariamente de la verdad teórica, sino “de la verdad práctica” en el sentido aristotélico, esto es, de la guía de la prudencia que sirve al hombre moral y cuyos principios son “independientes de la verdad teórica” (Strauss, 1964/1978:25-26).

Justamente porque la prudencia es independiente de la verdad teórica, se ve asediada por doctrinas falsas frente a las cuales necesita defenderse. Pero pese a que esta defensa debe ser necesariamente teórica, se basa en una capacidad moral preteórica del hombre sustentada en el temor; esta es la “conciencia natural” que lleva al ser humano a saber por anticipado que no todo está permitido y que hay caminos que no debe transitar. Es en ese sentido que debe ser comprendida la afirmación straussiana de que no es necesaria la reflexión teórica para comprender que la democracia liberal de Occidente siempre debe ser preferida al despotismo oriental (Galsron, 2009:196).

Obviamente, el argumento preteórico no parece suficientemente fuerte como para sostener el régimen democrático liberal. Si la modernidad es tan perjudicial para el ser humano como parece creer Strauss, la mera intuición de que hay alternativas peores al proyecto liberal no alcanza para abrazarlo y ni siquiera para elegirlo como mal menor. Debe haber otros motivos, fundados en la razón, para aceptar al liberalismo occidental y, llegado el caso, corregirlo en lugar de abandonarlo *tout court*. En efecto, Strauss tiene una segunda línea de argumentación: así como hay importantes diferencias entre las formas políticas impulsadas por la filosofía política clásica y las formas políticas a las que se llegó a través del error de la modernidad, también habría algunas similitudes entre ellas. Estas similitudes podrían llevarnos a una defensa calificada y cautelosa de la democracia liberal.

La primera de esas similitudes es el “realismo” común a la visión clásica y a la contemporánea. Para el liberalismo de cuño anglosajón (digamos, Locke mirado a través del prisma de los federalistas), los hombres reales “no son ángeles” y tampoco pueden llegar a serlo. La humanidad liberal no es sino una mezcla de

rasgos buenos y malos, cuya esencia no puede ser modificada por ninguna reforma social o institución política, por bien planificada que esté. No hay “hombre nuevo” porque la naturaleza humana es inmutable. Ahora, si el hombre liberal no es perfectible, como habían soñado Rousseau o Marx, eso implica que la sociedad liberal contemporánea (Estados Unidos, Europa occidental) ha logrado, pese a ciertas recaídas (del terror jacobino al fascismo), heredar de los clásicos una visión escéptica, una suerte de “saludable temor” por las visiones utópicas y mesiánicas y, de este modo, se ha salvado de las consecuencias más terribles de la modernidad (Galsron, 2009:197; Zuckert y Zuckert, 2006:66-70).

Semejante “salvataje” ha sido posible en parte gracias a una segunda semejanza entre las formas clásicas y la modernidad liberal que ha venido impidiendo que las visiones mesiánicas o populistas se adueñen con facilidad del escenario político. Esta segunda semejanza es, para Strauss, el “imperio de la ley” (el constitucionalismo) que, aunque en la modernidad tiene menos fuerza que en el mundo clásico, sigue presente.¹⁸ Obviamente, el gobierno según las leyes no promulga la vida buena y ni siquiera garantiza las condiciones de justicia que eran su base de sustentación en el pensamiento griego. No obstante, el constitucionalismo es un requisito para que la misma justicia sea siquiera posible, porque es solo gracias a él que las sociedades liberales pueden evitar caer una y otra vez en la arbitrariedad totalitaria y tender, en cambio, hacia la moderación que a Strauss le parece imprescindible para que exista al menos la oportunidad del surgimiento de la filosofía (Galsron, 2009:197-198; Smith, 2006:15).

La moderación puede ser fundamental para entender por qué, aun presentando varios argumentos bien fundamentados en contra de la democracia liberal, Strauss (2000:194) termina afirmando que ella “se acerca más al proyecto de los filósofos clásicos que cualquier alternativa viable de nuestra época”. Esto es, la democracia moderna no nos lleva a la república ideal, sino que es, simplemente, la mejor opción disponible, porque cualquiera de las alternativas es peor.

Sin embargo, lo que acerca más la moderna democracia al modelo ideal clásico no es un rasgo compartido (como el imperio de la ley), sino dos características

¹⁸ Al respecto, vale la pena revisar los argumentos de Buchanan y Tullock (1993) sobre la primacía del Gobierno constitucional. Estos autores usan una línea de razonamiento completamente distinta a la de Strauss, vinculada a la concepción neoliberal de la política. Pese a ello, los lazos entre una y otra perspectiva son llamativas y merecerían un tratamiento pormenorizado que no podemos realizar aquí.

que distinguen con claridad a un modelo de otro: la composición del *demos* y la forma de “lo político”.

En el mundo clásico, el Gobierno mayoritario fue criticado por varios pensadores por representar el dominio de las clases más bajas, del poverrío, del populacho. En las condiciones sociales del “milagro griego”, los pobres no solo eran los “peor educados y los indeseables”, sino también los que estaban dispuestos a combatir a las clases pudientes “para quitarles su propiedad”. Por otra parte, en la interpretación straussiana de Aristóteles, los pobres eran también incesariamente “enemigos de la filosofía”, pues desconfiaban de sus insidiosos interrogantes, especialmente cuando estos arrojaban dudas sobre la moral dominante o las verdades religiosas compartidas. Además, ese *demos* conformado casi exclusivamente por pobres no aceptaba (no podía aceptar) la elección de autoridades como parte del régimen democrático, pues ello hubiera significado aceptar una escala de valores que rompía con la igualdad que les daba poder y –al mismo tiempo– considerar la existencia de razones más allá de su limitada comprensión. A causa de todo ello, las autoridades en las democracias griegas se seleccionaban mayormente por sorteo. Por último, en la democracia clásica no se trazaba límite alguno entre la sociedad como tal (la *polis*) y el Estado en tanto órgano de Gobierno, de modo que “lo político” dominaba toda la escena, impidiendo el surgimiento de una esfera (lo privado) que se mantuviera incólume frente al poder transformador del *demos* (Strauss, 1964/1978:35-38, 128-129).

En el mundo liberal moderno, en cambio, por razones socioeconómicas y técnicas que también presentan sus bemoles y sobre las que volveremos en el próximo apartado, el *demos* no está compuesto por lo más bajo de la plebe, sino por lo que podríamos llamar las “capas medias”. Según la perspectiva straussiana, estas capas medias no presentan el mismo grado de oposición que el pueblo bajo por la filosofía, ya que por su carácter individualista están dispuestas a “relajar” la tensión entre la política, sobre la que se delibera en el ámbito público, y las creencias religiosas, que quedan encapsuladas en el ámbito privado. Con este relajamiento no se evita que las preguntas filosóficas puedan ser atacadas por su impopularidad, pero al menos se permite que las mismas sean formuladas libremente. Ahora bien, dado que las capas medias tienden a permitir (e incluso impulsar) la separación de lo público y lo privado, lo político se conforma en una esfera mucho más restringida y con poderes moderados. Y justamente porque el Gobierno ya no es igual a la ciudad, sino que es apenas una suerte de cuerpo administrativo o gerencial de alcance y poder limitados, el *demos* conformado por las clases medias no se

muestra favorable ni a la participación directa (pues, eso va en detrimento de su propio ámbito privado) ni de los sorteos (pues quiere seleccionar personas que de dediquen por entero a ello y que por lo tanto estén preparadas para el trabajo). Así, en la democracia liberal moderna, el Gobierno limitado es conformado por medio de elecciones, es decir, gracias a un componente claramente aristocrático (Strauss, 1964/1978:35-38).

Por medio de un *demos* que está compuesto de forma diferente y que por lo tanto crea un *ethos* distinto al de la democracia clásica, la democracia liberal moderna puede acercarse al Gobierno ideal de los filósofos clásicos (que no era la democracia, sino alguna suerte de aristocracia) y detener el proceso de decadencia de Occidente. ¿Cómo? A través de la moderación. Para Strauss, la moderación es lo que puede salvar a Occidente tanto del utopismo igualitario como del mesianismo del abolengo y del devenir hacia la neutralización total del nihilismo. Una democracia liberal moderada puede (a pesar de sus problemas intrínsecos) ser un muro de contención frente al aventurerismo de las ideologías irracionales que, creyendo ser la culminación de la filosofía, son su misma negación. Digamos entonces, en síntesis y a guisa de primera conclusión, que Strauss, a diferencia de muchos de quienes reflexionaron sobre la democracia en el siglo xx, no veía en el proceso de “oligarquización” del sistema un problema, sino una solución.

Pero si Strauss veía con buenos ojos a la elitización de la democracia, eso querría decir que su modelo de democracia preferible (pero no ideal) sería cercano a la democracia schumpeteriana. De este modo, haciendo de la necesidad virtud, Strauss acabaría plegándose a las conclusiones de la ciencia política *behaviorista* que se dedicó a denigrar durante años (Behnegar, 2009). No obstante, las apariencias pueden ser engañosas y la perspectiva de Strauss es mucho más compleja.

LIBERALISMO Y ELITISMO

Para Strauss, lo que permite que la democracia moderna represente el mejor chance de acercarse al ideal de los clásicos es la *moderación*. Y ella es posible en parte por la composición del *demos* y la extensión limitada de la esfera política en el mundo moderno. Pero, a su vez, estas diferencias no son sino el fruto maduro del proceso de modernización (y, por lo tanto de decadencia al decir de Strauss) que comenzó con las obras de Maquiavelo y Hobbes.

Las transformaciones en el sujeto del *demos* y su forma de comportamiento en las democracias liberales no son azarosas; son el resultado del avance de la tecnología, del uso instrumental de la ciencia para dominar la naturaleza. El progreso tecnológico es lo que permite que el ser moderno se convierta en la práctica en individuo porque solo gracias él los hombres pueden generar una situación de abundancia relativa que les permite independizarse de la sociedad y afincarse en una esfera privada que pone coto al poder político. Y es ese individuo, que cuida con celo feroz “su” espacio, “sus” convicciones y sobre todo “su” propiedad el que conforma la clase media y trae moderación a la democracia moderna.

Pero, para Strauss, el avance de la tecnología no es el resultado de un despliegue natural de las fuerzas productivas como creía Marx, sino que se trata más bien de la expresión material del proceso filosófico moderno que independiza al conocimiento solo para ponerlo al servicio de la “vida humana confortable” muy alejada de la vida buena propuesta por los clásicos (Zuckert y Zuckert, 2006:70). La vida confortable moderna genera moderación en lo político porque es desmesurada en lo privado: el ansia de poseer y de consumir de cada uno es la que genera los límites al conjunto y la que arroja como resultado la separación entre Gobierno y sociedad y la limitación de ambos. Es decir, la vida confortable es la vida del consumo, del hombre hobbesiano y del último hombre de Nietzsche y es la vida del individuo posesivo de Macpherson (1970); es la vida del burgués, grande o pequeño, que busca con pena pero de modo incesante su propia felicidad. Así, el avance de la tecnología no es más que el resultado del *economicismo* que a su vez no es más que “lockeanismo”, es decir, la “madurez” del pensamiento maquiaveliano (Strauss, 1957/1988:49).

Ahora bien, al mismo tiempo que la tecnología y el economicismo ayudan a producir la esfera privada que hace posible la faz positiva de la democracia liberal (es decir, al mismo tiempo que hacen posible la moderación), también producen efectos que apuntan no a frenar la decadencia de Occidente sino a acentuarla. Y ello porque la ciencia puesta al servicio de la “vida confortable” tiende a bajar en lugar de elevar intelectualmente al pueblo, pues la educación ya no es vista como parte de una formación para la buena vida (repetamos por última vez: claramente distinta de la vida confortable), sino como un instrumento de crecimiento económico y profesional del individuo para satisfacer sus crecientes necesidades. Así las cosas, la educación liberal (en el sentido cuasirrepublicano que Strauss le da al término) se hace cada vez más difícil (Fuller, 2009:251; Strauss, 1968/1993:14, 21).

La educación liberal, un tópico sobre el que no podremos extendernos aquí en la medida en que sería adecuado, sirve como puente de unión entre la filosofía clásica y la democracia liberal contemporánea (Devigne, 2009; Duncan, 1995; Fuller, 2009). Lo que salva a la democracia liberal es que la misma no solo está basada en el racionalismo moderno, sino que también tiene parte de su peso soportado en la tradición premoderna. Aquí, por premoderno debemos entender ideas tales como la búsqueda republicana (activa) de la virtud, la reflexión filosófica desatada de las convenciones sociales en búsqueda del descubrimiento de las grandes verdades, el escepticismo frente a la perfectibilidad humana, la cautela frente a la novedad, la moralidad basada en la naturaleza y la aceptación de la legitimidad de las verdades reveladas, todo valores presentes en lo que Strauss llama la “educación liberal”, que no es ni paralela ni coetánea del liberalismo político o social (Strauss, 1968/1993: 24). Así, para Strauss, la democracia moderna sería aceptable en buena medida por lo que no tiene de moderna y por lo que no tiene de democrática.

El apoyo pedagógico en lo premoderno de la democracia liberal le permite a Strauss abrigar esperanzas para el proyecto de Occidente, pues un Gobierno democrático que en realidad tiene formas aristocráticas sirve de muro de contención al nihilismo. En este sentido, es posible afirmar, Strauss no es un paleoconservador que quiera devolvernos a los tiempos clásicos, sino que quiere recuperar ciertas nociones clásicas para la modernidad y evitar que la misma se caiga por su propio peso. El problema es que el modo de asegurar ese soporte no es mediante el desarrollo de una educación liberal para pocos (para los caballeros) que sirvan como guía hacia la vida buena a un pueblo atontado por la vida confortable.¹⁹ Como dice Strauss: “La educación liberal sirve para recordarles la grandeza humana a aquellos hombres de las sociedades de masas que tienen oídos con lo que oír”; solo ellos, los que pueden escuchar, pueden efectivamente subir la “escalera que asciende desde la democracia de masas hacia la verdadera democracia” (Strauss, 1968/1993:64).²⁰ Solo cuando estos caballeros logren “elevarse”, la sociedad occidental podría tener un dique de contención frente a su decadencia.

¹⁹ Así, por ejemplo, para Strauss [los Estados Unidos de] América es democracia y América es ante todo Locke. Pero ello no provoca en Strauss un rechazo completo porque Locke no es apenas el individualista posesivo (Strauss, 1958; 1992), sino también el autor que recomendaba una “educación liberal” (es decir, lo que en la academia contemporánea llamaríamos una educación republicana) para los caballeros destinados a ejercer cargos políticos al tiempo que se contentaba con “escuelas de trabajo” para los pobres (*cf.* Morresi, 2009).

²⁰ Timothy Fuller (2009:255-256) utiliza este mismo pasaje para arribar a una interpretación diametralmente opuesta a la que se ofrece aquí. Según Fuller Strauss, procura una educación liberal que derrote a la educación masiva a escala global; es decir, que Strauss promovería que todos los hombres y mujeres fuesen “caballeros” capaces de ascender de la cultura de masas a la “verdadera democracia”.

De este modo, podemos decir que la lectura straussiana nos entrega una paradoja interesante: en el proceso de decadencia provocado por el olvido de la “verdadera filosofía”, la sociedad moderna dio a luz un sistema político que, sin ser esa su meta, acabó ofreciendo la posibilidad (pero de ningún modo la certeza) de frenar el declive occidental. Pero, de acuerdo con Strauss, para elevar las chances de poner un freno suficientemente poderoso al proceso de decadencia, la democracia debe continuar su transmutación hacia un sistema aun menos participativo, aun menos plural e, inversamente, cada vez más elitista y más jerárquico. Dicho de otro modo, el modelo straussiano nos propone una vida política menos atractiva hoy a cambio de la amenaza de que, si seguimos buscando testarudamente soluciones en el estante de la modernidad, todo podría ser peor mañana.

BIBLIOGRAFÍA

ALMOND, G.A. (1988). “Separate tables: Schools and sects in political science”. *PS: Political Science and Politics*, 4(21): 828-842.

BATNITZKY, L. (2009). “Leo Strauss and the ‘theologico-political predicament’”. En Smith, S.B., Ed., *The Cambridge companion to Leo Strauss* (pp. 41-62). Cambridge: Cambridge University Press.

BEHNEGAR, N. (2009). “Strauss and social science”. En Smith, S.B., Ed., *The Cambridge companion to Leo Strauss* (pp. 215-40). Cambridge: Cambridge University Press.

BLOOM, A.D. (1987). *The closing of the American mind*. New York: Simon and Schuster.

BUCHANAN, J.M. y TULLOCK, G. (1993). *El cálculo del consenso*. Madrid: Planeta-Agostini.

COSTA, I. (2008). “Leo Strauss de Atenas a Jerusalén”. *Revista Ñ*, 13 de octubre, Clarín, Buenos Aires.

CRITCHLOW, D.T. (2007). *The conservative ascendancy: How the GOP right made political history*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

DEVIGNE, R. (2009). "Strauss and 'straussianism': From the ancients to the moderns?". *Political Studies*, 57(3):592-616.

DRURY, S.B. (2005). *The political ideas of Leo Strauss* (Updated ed.). New York: Palgrave Macmillan. (Pub. orig. en 1988)

DRURY, S.B. (1997). *Leo Strauss and the American right*. New York: St. Martin's Press.

DUNCAN, C.M. (1995). "Democratic posturing and peculiar liberalism: Leo Strauss, his students, and America". *Southeastern Political Review*, 23(2):281-311.

FULLER, T. (2009). "The complementarity of political philosophy and liberal education in the thought of Leo Strauss". En Smith, S.B., Ed. *The Cambridge companion to Leo Strauss* (pp. 241-62). Cambridge: Cambridge University Press.

GALSRON, W.A. (2009). "Leo Strauss's qualified embrace of liberal democracy". En Smith, S.B., Ed. *The Cambridge companion to Leo Strauss* (pp. 193-240). Cambridge: Cambridge University Press.

GILBERT, A. (2009). "Leo Strauss and the principles of the right: An introduction to Strauss' letter". *Constellations*, 16(1):78-81.

GUNNELL, J.G. (2004). "Reading Max Weber". *European Journal of Political Theory*, 3(2):151-166.

HARTWELL, R.M. (1995). *A history of the Mont Pelerin society*. Indianapolis: Liberty Fund.

HEILBRUNN, J. (2008). *They knew they were right: The rise of the neocons*. New York: Doubleday.

HILB, C. (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación Straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HOBBES, T. (1991). *Col. Cambridge texts in the history of political thought: Leviathan*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press. (Pub. orig. en 1651)

HUNTINGTON, S.P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós. (Pub. orig. en 1996)

JARVIE, I.C. y PRALONG, S. (1999). *Popper's open society after fifty years: The continuing relevance of Karl Popper*. London-New York: Routledge.

KAKUTANI, M. (2003). "How books have shaped U.S. policy". *The New York Times*, 5 abril, p. D7. Obtenido en <http://www.nytimes.com/2003/04/05/books/critic-s-notebook-how-books-have-shaped-us-policy.html?src=pm>Critic's Notebook.

KING, D. (1989). *Lyndon LaRouche and the new American fascism*. New York: Doubleday.

LASALLE, J.M. (2008). "En el epicentro neocon". Madrid, *ABC*, 23 de febrero, ABC de las letras.

MACPHERSON, C.B. (1970). *La teoría política del individuo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella. (Pub. orig. en 1962)

MEIER, H. (2006a). *Carl Schmitt and Leo Strauss: The hidden dialogue*. Chicago-London: University of Chicago Press. (Pub. orig. en 1995)

MEIER, H. (2006b). *Leo Strauss and the theological-political problem*. Cambridge: Cambridge University Press.

MINOWITZ, P. (2009). *Straussophobia: Defending Leo Strauss and straussians against Shadia Drury and other accusers*. Lanham: Lexington Books.

MORRESI, S.D. (2009). "Releyendo al 'padre del liberalismo'". En Rinesi, E., Ed. *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke* (pp. 175-244). Buenos Aires: Gorla.

NORTON, A. (2004). *Leo Strauss and the politics of American empire*. New Haven: Yale University Press.

PINEDO, J. (2008). "Un buen liberal versus los halcones". Buenos Aires: *Página/12*, 9 de diciembre, Radar Libros.

POPPER, K.R. (1966). *The open society and its enemies*. London: Routledge & K. Paul. (Pub. orig. en 1945)

RÍOS, R.H. (5 octubre 2008). “La pasión de dominar al mundo”. *Perfil*, Suplemento Cultura, 5 de octubre, Buenos Aires.

ROSEN, S. (2002). *The elusiveness of the ordinary: Studies in the possibility of philosophy*. New Haven: Yale University Press.

RYAN, Maria (2010). *Neoconservatism and the new American century*. New York: Palgrave Macmillan.

SCHIFF, J. (2010). “From anti-liberal to untimely liberal”. *Philosophy & Social Criticism*, 36(2):157-181.

SCHMITT, C. (1996). *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: Meaning and failure of a symbol*. Westport, Conn.: Greenwood Press. (Pub. orig. en 1936)

SEINELDÍN, M.A., LAROUCHE, L.H., SMALL, G., SMALL, D. y BREWDA, J. (1993). *El complot para aniquilar a las fuerzas armadas y a las naciones de Iberoamérica*. Washington, DC: Resumen Ejecutivo de EIR.

SKINNER, Q. (1969). “Meaning and understanding in the history of ideas”. *History and Theory*, 8(1):3-53.

SMITH, S.B. (Ed.). (2009). *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.

SMITH, S.B. (2007). “Drury’s Strauss and mine”. *Political Theory*, 35(1): 68-72.

SMITH, S.B. (2006). *Reading Leo Strauss: Politics, philosophy, judaism*. Chicago: University of Chicago Press.

STRAUSS, L. (2009). “Letter to Karl Löwith”. *Constellations*, 16(1):82-83. Obtenido en <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-8675.2009.00523.x>

STRAUSS, L. (1995). *Col. SUNY Series in the jewish writings of Strauss: Philosophy and law. Contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*. Albany: State University of New York Press. (Pub. orig. en 1953)

STRAUSS, L. (1993). *Liberalism ancient and modern*. Chicago: University of Chicago Press. (Pub. orig. en 1968)

STRAUSS, L. (1992). *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press. (Pub. orig. en 1953)

STRAUSS, L. (1988a). *Persecution and the art of writing*. Chicago: University of Chicago Press. (Pub. orig. en 1952)

STRAUSS, L. (1988b). *What is political philosophy?* Chicago: University of Chicago Press. (Pub. orig. en 1957)

STRAUSS, L. (1978). *The city and man*. Chicago: University of Chicago Press. (Pub. orig. en 1964)

STRAUSS, L. (1958). "Locke's doctrine of natural law". *American Political Science Review*, 52:490-501.

STRAUSS, L. y KOJÈVE, A. (2000). *On tyranny (including the Strauss-Kojève correspondence)*. Chicago: University of Chicago Press.

STRAUSS, L. y VOEGELIN, E. (2004). *Faith and political philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. Columbia: University of Missouri Press.

STRAUSS CLAY, J. (2003). "The real Leo Strauss". *New York Times*, 7 de junio, Opinion.

TANGUAY, D. (2007). *Leo Strauss: An intellectual biography*. New Haven: Yale University Press. (Pub. orig. en 2003)

TARCOV, N. y PANGLE, T.L. (1996). "Leo Strauss y la historia de la filosofía política". En Strauss, L. y Cropsey, J. (Eds.). *Historia de la filosofía política* (pp. 851-80). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

VOLCO, A. y SIBILA, G. (2009). “¿Abismo o armonía entre la imaginación y la razón? Una aproximación crítica a la religionskritik Spinozas de Leo Strauss”. *Foro Interno*, 9:87-110.

XENOS, N. (2008). *Cloaked in virtue: Unveiling Leo Strauss and the rhetoric of American foreign policy*. New York: Routledge. Obtenido en <http://site.ebrary.com/id/10205079>

XENOS, N. (2004). “Leo Strauss and the rhetoric of the war on terror”. *Logos*, 3(2):5-11.

YOLTON, J.W. (1958). “Locke on the law of nature”. *The Philosophical Review*, 67(4): 477-498.

ZUCKERT, C. (2009). “Strauss’s return to premodern thought”. En Smith, S.B. (Ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss* (pp. 13-40). Cambridge: Cambridge University Press.

ZUCKERT, C.H. (2009). *Plato’s philosophers. The coherence of the dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press.

ZUCKERT, C.H. y ZUCKERT, M.P. (2006). *The truth about Leo Strauss: Political philosophy and American democracy*. Chicago: University of Chicago Press.