

Leo Strauss y el Enigma de la Realidad

Leo Strauss and the enigma of reality

MARÍA ALEJANDRA VANNEY
Universidad Austral - CONICET (Argentina)

Recibido: 08-04-2011 Aprobado definitivamente: 06-05-2011

RESUMEN

Leo Strauss, en un ambiente filosófico adverso, tuvo la osadía de interrogarse acerca de la mejor forma de vida. Sin embargo, no parece haber alcanzado acabadamente su meta. El carácter zetético de su gnoseología, el abandono de conceptos metafísicos indispensables para alcanzar la unidad de ser, su énfasis en la «negatividad» del método socrático que limita la «positividad» propia de la mayéutica: el amor a la verdad, etc. le han conducido a la aporía consistente en la imposibilidad de alcanzar una síntesis entre razón y revelación, consideradas como «totalidades» incompatibles entre sí. Por ello, no llega a dar respuesta a su interrogante más profundo.

PALABRAS CLAVE

LEO STRAUSS, RAZÓN-REVELACIÓN, ESCEPTICISMO MODERADO, MAYÉUTICA.

ABSTRACT

In philosophical adverse times, Leo Strauss dared question about the best way of life. However, he does not seem to have achieved his objective completely. His zetetic epistemology; the abandonment of key metaphysical concepts necessary to comprehend the unity of being; his stress on the negativity stage of the Socratic method, limiting the conclusive positive stage of the maieutic (love of wisdom) have led him to an aporia. This is the impossibility of reaching a synthesis between reason and revelation, considered as «wholes» incompatible with each other. Hence he doesn't find a convincing answer to his deepest inquiry about the best way of life.

KEYWORDS

LEO STRAUSS, REASON-REVELATION, MODERATE SCEPTICISM, MAIEUTICS.

I. INTRODUCCIÓN

LEO STRAUSS (1899-1973), FILÓSOFO ALEMÁN de origen judío, estudió Filosofía en Marburgo y Hamburgo. En 1922 asistió a los cursos de Heidegger en la Universidad de Freiburg-im-Brisgau, donde conoció a Hans Georg Gadamer, Hannah Arendt y Karl Löwith. Después de realizar estancias de estudios en París, Londres y Cambridge, en 1938 se trasladó a Estados Unidos, donde enseñó Historia de las Ideas Políticas en la Universidad de Columbia, la *New School of Social Research* y, a partir de 1948 hasta su retiro en 1967, en la Universidad de Chicago.

Leo Strauss, más allá del renombre adquirido, no resulta un autor unívoco. Más aún, la «lectura» que hace Strauss de los filósofos que estudia se puede definir como propiamente equívoca y, por lo tanto, se la utiliza con fines ideológicos o admite, fácilmente, diversas interpretaciones que crean dificultades hermenéuticas. De ahí que su filosofía política haya sido considerada desde realista clásica,¹ hasta nietzscheana.² En este artículo, se rechazan ambos extremos, aunque existan en la obra straussiana elementos que puedan sugerir uno u otro. En efecto, una lectura detenida de todas sus obras y un análisis de su contexto, permitiría definir su postura como un intento de volver al racionalismo clásico, por la original vía de omitir las aportaciones del medioevo occidental. Este camino, no cabe duda, trae consecuencias que crean dificultades a la hora de calificar su pensamiento.

Strauss es uno de los principales filósofos políticos del siglo XX cuyos diagnósticos acerca de la crisis de occidente son no sólo acertados, sino además profundos. Más allá de que se comparta o no sus tesis gnoseológicas, no es menor el hecho de que realice una dura crítica a la ciencia moderna, más interesada en el dominio de la naturaleza que en su conocimiento, que confunde hechos con valores, etc.³ Strauss, en todo momento manifiesta deseos de verdad, aunque pareciera quedarse en un intelectualismo. Asimismo, como se verá, su filosofía sigue teniendo muchos elementos modernos, que sólo llevados ideológicamente al extremo podrían dar razón de su encasillamiento como nietzscheano, por parte de algunos autores contemporáneos.

1 Cf. A. Bloom, «Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973», *Political Theory*, 2 (1974), pp. 372-392. Aunque no se refiere directamente a la teoría del conocimiento, parece apoyar esta tesis Iván Garzón-Vallejo, cf. su artículo «Leo Strauss y la recuperación de la racionalidad política clásica», *Dikaion*, 18, (2009), pp. 297-314.

2 S. Drury, *The political ideas of Leo Strauss*, (PILS) Hampshire y Londres: MacMillan Press, 1988.

3 Cf. *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1971, p. 4.

Paradójicamente, Leo Strauss a partir del estudio de la historia de la filosofía política, dirigió una de las más sólidas críticas a la modernidad.⁴ Su blanco inmediato apunta a la ciencia política de su época, a la que acusa de irreal, por su rechazo a introducir valores en sus estudios, pues la inclusión de elementos axiológicos en las ciencias humanas es, según Strauss, la única respuesta a la pregunta del hombre sobre la forma de escapar del callejón sin salida del relativismo y de las ciencias sociales positivizadas. Critica, asimismo, la negativa a incluir juicios de valor en sus análisis, que condena a la ciencia política moderna a la imposibilidad de encontrar cualquier solución al problema central de la vida política: la búsqueda del mejor régimen.⁵

Al problema del mejor régimen de gobierno, Strauss propone el ejercicio de la virtud clásica, articulando su pensamiento alrededor de una concepción realista de las cosas políticas; atribuyéndoles una naturaleza determinada, y dejándose guiar por el «deber ser» de las cosas, los hombres, las sociedades, antes que por pasiones, intereses o egoísmos individuales. Se comprende que en la perspectiva straussiana ocupen un lugar fundamental, temas tales como la naturaleza de las cosas (en su sentido más metafísico), la naturaleza humana, la teleología, y otros que hacen de la política una parte constitutiva de la filosofía práctica.

En definitiva, la crítica de Leo Strauss, y su labor positiva de construcción de una filosofía política a la medida del hombre y de su naturaleza, puede resumirse diciendo que nuestro autor ha pretendido restablecer el sentido del fin que, desde la revolución moderna, se consideraba más bien como algo fabricado, y no como algo que el hombre mismo realiza por medio de su actividad libre, tal como especifica Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: «hablando en rigor, el fin no es nada que se fabrique, sino algo que el actor realiza».⁶

A lo largo de estas páginas se pretende comprender qué preguntas se plantea Strauss y por qué son esas y no otras; cuál es su concepción de la filosofía, cuál la de la fe; qué o quién es para Strauss un Moderno y por qué contrapone ese concepto al de un Antiguo. Se trata, en definitiva, de intentar desvelar las raíces de su pensamiento, que conduce directamente a interrogantes tan cruciales como la relación entre filosofía y religión, razón y fe, o Atenas y Jerusalén, como él mismo denomina al problema.

4 Cf. L. Strauss, «Three Waves of Modernity», en Hilail Gilden (ed), *An introduction to political philosophy*, (IPP), Detroit: Wayne State University Press, 1989, pp. 81-98.

5 L. Strauss, *Natural Right and History*, (NRH) Chicago: University of Chicago Press, 1953, pp. 136-137.

6 Aristóteles, *EN* VI. 2, 1139 a 17.

II. LAS LÍNEAS PRINCIPALES DEL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS

Cuando se investiga el pensamiento de un filósofo como Leo Strauss, la primera impresión es que se necesita cierta perspectiva de años para comprender mejor la riqueza y la profundidad de su concepción de la realidad.⁷ No cabe duda de que su particular forma de escribir, y su poco convencional interpretación de los filósofos clásicos y modernos, le han convertido en una figura polémica, como pone de relieve en el hecho de que «sin ser un autor muy conocido, no por ello es ignorado, y las recientes traducciones de sus obras parecen reflejar un interés real por un pensamiento que, si puede irritar o aún exasperar, ha ejercido una profunda influencia sobre la filosofía política transatlántica»;⁸ o bien, como recoge el comentario del prefacio de una edición especial de *Review of Politics*: «El interés por Leo Strauss ha crecido considerablemente desde su muerte en 1973. Sus incisivos comentarios sobre los grandes textos de la tradición política occidental, han contribuido al renacer de la atención de los académicos respecto de la disputa entre «Atenas y Jerusalén», poesía y filosofía, los antiguos y los modernos, el filósofo y la ciudad; como también sobre la crisis de la democracia liberal».⁹

7 También se necesita algo más de tiempo para poder juzgar con mayor prudencia las opiniones contradictorias que suscitó en el ámbito académico (y político) de los Estados Unidos. En los últimos años se han publicado varios libros acerca de la supuesta influencia de Strauss en la política exterior norteamericana en la era Bush. Previamente, en 1985, Myles Burnyeat, de la Universidad de Oxford, escribió una mordaz crítica sobre sus ideas e influencias (M. Burnyeat, «Sphinx Without a Secret», *The New York Review of Books*, vol. 32, no. 9, 30/05/1985). También en 1985, Shadia Drury, de la Universidad de Calgary, denunció nada más ni nada menos que una conspiración contra la democracia promovida ideológicamente por Strauss. Drury ha insistido en que Leo Strauss era un cínico y ferviente acólito del nihilismo de Nietzsche y Heidegger, en su libro *PILS*, *op.cit.* A mediados de 1987 la polémica sobre Strauss estaba tan viva que *Political Theory* abrió sus páginas a las tesis de Drury («Leo Strauss' Classic Natural Right Teaching», 15, n° 3, pp. 299-315), confrontándolas con las del straussiano Harry V. Jaffa («Dear Profesor Drury», 15, n° 3, pp. pp. 316-325) y las del antistraussiano Fred Dallmayer («Politics against Philosophy: Strauss and Drury», 15, n° 3, pp. 326-337). En 1990, *The Vital Nexus* enfrentó las tesis de Drury («Leo Strauss on the Nature of the Political», 1, n° 1, pp. 29-47; y «Reply to my critics», 1, n° 1, pp. 119-134) con las de George Anastaplo («Shadia Drury on Leo Strauss», 1, n° 1, pp. 9-28.). En 1997, Drury insistió en considerar a Strauss filósofo elitista y antidemócrata (*Leo Strauss and the American Right*, *op. cit.*, p. 30). Estas ideas fueron recogidas en centenares de artículos, como el de Gregory Bruce Smith, titulado «Leo Strauss and the Straussians: An Anti-Democratic Cult?» (*Political Science & Politics*, 30, n° 2, 1997, pp. 180-189).

8 A. Enegrén, «Avant-propos», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (julio-septiembre 1989), p. 291.

9 K.L. Deutsch y W. Nicgorski, «Preface», *The Review of Politics*, 53 (Primavera 1991), p. iii.

Leo Strauss es conocido en el ámbito de la filosofía política, la sociología, la ciencia política, la historia de la filosofía política y otras disciplinas relacionadas. Pero su influencia directa o indirecta se deja sentir en amplios y variados ámbitos de la filosofía. Strauss reclama la aplicación de la disciplina académica y de la inteligencia a la lectura de los textos referidos, sea en el cuerpo de su comentario o en las notas, a la vez que ilumina el mismo, y, por el profundo respeto de los detalles, consigue una nueva visión del conjunto, enormemente más rica de lo habitual.¹⁰

Allan Bloom, quizá el más conocido de los discípulos de Strauss, hablando de su maestro apuntaba con precisión: «la historia de una vida en la que los eventos más importantes son pensamientos, es fácil de ser contada».¹¹ Y en el mismo artículo, esboza una biografía en la que se mencionan los estudios juveniles de Strauss, cómo en 1938 Strauss emigra a América donde ocupó la cátedra de *Political Science* en la Universidad de Chicago, desde el año 1949 hasta su jubilación en 1968. A todo lo cual Bloom añade: «No hay nada en su biografía que explique su pensamiento, pero debe ser notado que fue judío, en aquel país en el que los judíos abrigaron sus más grandes esperanzas seculares y sufrieron las persecuciones más terribles; y que estudió filosofía en aquella nación cuyo lenguaje ha sido casi idéntico al de la filosofía durante ciento cincuenta años; un país cuya figura filosófica más profunda en el presente siglo fue un nazi.¹² De esta forma Strauss tuvo frente a sí el espectáculo de los extremos políticos, y su conexión con la filosofía moderna».¹³

Desde esa perspectiva es posible comprender algunas de las líneas maestras del pensamiento straussiano, y el particular enfoque que da a las tradicionales enseñanzas de los estudiosos de la historia de la filosofía, y de la filosofía. En realidad, Strauss es culpable en cierta medida de que aquellos que no le han estudiado con cierta profundidad puedan sacar la errada conclusión de tomarle como un historiador, pues «cae en la paradoja de afirmar, por una parte que la

10 Cf. *Persecution and the Art of Writing*, (PSW), Nueva York: Free Press, 1952; «On a Forgotten Kind of Writing», en: *What is Political Philosophy?* (WPP), Chicago: University of Chicago Press, 1988, y la discusión con H. G. Gadamer sobre *Wahrheit und Methode*, correspondencia publicada en *The Independent Journal of Philosophy* (1978), pp. 5-11. R. Brague insiste en la medievalidad de la inspiración de Strauss en «Leo Strauss et les médiévaux», en L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin y A. Petit (eds.), *Leo Strauss: Art d'écrire, politique et philosophie*, París: Vrin, 2001, pp. 121-130.

11 A. Bloom, *op. cit.*, p. 373.

12 Por el contexto de lo dicho, y por alusiones que Bloom hace más adelante en el artículo, se deduce que se refiere a Heidegger. Cf. A. Bloom, *ibid.*, pp. 373-375. Strauss afirma lo mismo en IPP, *op. cit.*, p. xxi; y *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, (RCPR), Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 30.

13 A. Bloom, *op. cit.*, p. 373.

filosofía política es una actividad no histórica, pero por otra que los estudios históricos son necesarios para recuperar la filosofía política. Strauss admite que esa inevitable tensión hace difícil de mantener la necesaria separación entre filosofía e historia». ¹⁴ Sin embargo, insiste en que dedicarse a la historia de la filosofía política simplemente para prevenir «el funeral de una gran tradición es algo que no solamente es un apaño provisional sino absurdo: reemplazar la filosofía política por la historia de la filosofía política significa reemplazar una doctrina que reclama ser verdadera por una colección de errores más o menos brillantes». ¹⁵

Muchas de las confusiones a que conduce la lectura de las obras de Strauss pueden provenir, entonces, de haberlas considerado como lo que *no* son: estudios de historia de las ideas políticas. «Leo Strauss fue un filósofo [...]. Un estudio del trabajo completo de Strauss revelaría que constituye una cada vez más profunda, unificada y continua investigación del significado y de la posibilidad de la filosofía». ¹⁶ Más aún, fue un filósofo cuando la filosofía académica estaba dominada por el existencialismo y por el análisis lingüístico; y fue también un científico de la política, cuando dicha profesión estaba dominada por el conductismo y negaba por ello la verdadera faceta humana de la política: Strauss fue un restaurador, en el sentido literal del término. ¹⁷

Si no se ha estudiado con suficiente detenimiento, cabe considerar a Strauss como un autor revolucionario en la forma de interpretar los escritos clásicos y modernos, adjudicándoles una significativa carga esotérica. Obras con títulos tan sugerentes como *Persecution and Art of Writing*, o *The City and Man*, pueden insinuar una fácil justificación de cómo y por qué llegó Strauss a suscitar la idea del esoterismo, atribuyéndolo exclusivamente a la aprensión del filósofo que no quiere contrastar sus opiniones con las de la sociedad en la que vive, temeroso de las consecuencias negativas que esto pudiera acarrearle. Es esta una interpretación algo superficial, detrás de la hermenéutica straussiana hay un contenido latente mucho más rico de lo que a primera vista podría parecer.

Strauss, especialmente en círculos conservadores, es conocido como un defensor del derecho natural frente al historicismo y al positivismo, e incluso podría ser reputado como uno de los más agudos críticos contemporáneos del relativismo. A esas conclusiones lleva inmediatamente la lectura de uno de sus libros más famosos: *Natural Right and History*, en cuyo título la conjunción

14 J. G. Gunnell, «The Myth of Tradition», *American Political Science Review*, 72 (1978), p. 126.

15 L. Strauss, *The City and Man*, (CM), Chicago: Rand McNally, 1964, p. 8.

16 A. Bloom, *op. cit.*, p. 376.

17 Cf. W. Berns, «The Achievement of Leo Strauss – I», *National Review*, 25 (diciembre 1973), p. 1347.

copulativa expresa antagonismo y no una simple yuxtaposición. El libro resulta una apología del derecho natural –con caracteres propios– o, si se prefiere, una reivindicación del lugar que le corresponde frente a los ataques a los que se ha visto sujeto desde el campo de los historicismos, relativismos y nihilismos.

Asimismo, denuncia Strauss la actual crisis de Occidente atacando el núcleo mismo del pensamiento moderno. Se trata de un autor agudo que acierta en el diagnóstico –al situar el meollo de la crisis moderna occidental en la cuestión teológico-política¹⁸– que describe con profundidad las causas de la crisis sobre el fundamento de la filosofía clásica, particularmente la griega y la medieval árabe y judía. De ahí que uno de los temas que le caracteriza se conoce como el resurgir de la querrela entre antiguos y modernos, que encuentra a Strauss del lado de Sócrates contra la modernidad cartesiana.

III. EL CONCEPTO STRAUSSIANO DE FILOSOFÍA

A lo largo de sus obras, Strauss realiza en bastantes ocasiones alguna definición de lo que considera como filosofía; sin embargo, en la mayoría de los casos se refiere a un contexto muy concreto, generalmente al comentar los escritos de algún filósofo, razón por la cual resulta difícil encontrar declaraciones en primera persona sobre la cuestión.

En *Natural Right and History*, señala: «Filosofía es el conocimiento que no se conoce; es decir, es el conocimiento de lo que uno no conoce, o la conciencia de los problemas fundamentales y por lo tanto, de las alternativas fundamentales relacionadas con su solución, que son siempre concomitantes del pensamiento humano».¹⁹

La raíz socrática de esa definición es patente: la filosofía es saber que no se sabe. Así, se puede hacer una interpretación a partir de la palabra «saber» leyéndola en sus dos acepciones posibles: como verbo, y entonces estamos en

18 En el año 1965, en el Prefacio a su estudio sobre Hobbes, Strauss escribió: «The theological-political problem has remained the theme of my investigations». Cf. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago: Chicago University Press, 1996. Acerca de la relevancia de la cuestión teológico-política, cf. C. Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Munich: Duncker & Humblot, 1922; H. Barion, «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils», *Epirrhosis II Festgabe C. Schmitt*, Berlín: Duncker & Humblot, 1968; C. Lefort, *¿Permanece lo teológico-político?*, Buenos Aires: Hachette, 1988; H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1998; J. Ratzinger y H. Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernenpolitischen Religionen*, Frankfurt: Fischer, 2002 y J. Ratzinger y H. Maier, *Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion – Gewalt – Politik*, Friburgo: Herder, 2004; J. B. Metz, *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander: Sal Terrae, 2007; etc.

19 L. Strauss, NRH, *op. cit.*, p. 32.

el terreno de la filosofía socrática; pero también como sustantivo, y aquí nos enfrentamos con un aspecto un tanto desconcertante, pues vendría a significar que la filosofía es un saber cuya finalidad no es ser sabido, pues en el fondo nunca llega a serlo totalmente, sino más bien, que su destino último consistirá en ser practicado. Obviamente, para poder presentar una definición de tal tipo, resulta necesario saber qué es el conocimiento, pues sino sería imposible saber qué es saber o no saber. Hay, pues, conocimiento de algo. De otra manera, sería muy difícil escapar a la acusación de agnosticismo, e incluso de escepticismo. La última parte de esa definición especifica que las posibles soluciones fundamentales, que se presentan al entendimiento al tener éste conciencia de los problemas más importantes, son concomitantes al pensamiento humano, es decir, que por el solo hecho de poder enfrentarse a esos problemas por medio del trabajo racional ya se les ha encontrado de alguna forma una solución a los mismos. Que dicha respuesta sea o no válida para su resolución es otro asunto, pero por lo pronto se desecha –con esa simple prevención– la posibilidad de recurrir a factores externos al pensamiento para tratar de buscar soluciones o, lo que es igual, escoger entre las posibilidades presentes.

Otra definición de filosofía se encuentra dentro del texto de una larga y fructífera discusión que sostuvo Leo Strauss con Alexander Kojève: «La filosofía en su sentido más auténtico no es otra cosa que la conciencia genuina de los problemas más importantes y complejos. Es imposible pensar sobre esos problemas sin sentirse inclinado a una solución, hacia una o hacia otra de las escasas soluciones típicas. Sin embargo, mientras que no existe la sabiduría, sino solamente la búsqueda de la sabiduría, la evidencia de cada una de las soluciones es necesariamente menor que la evidencia de los problemas».²⁰

Cuando está en juego la posibilidad del conocimiento de la Verdad (con mayúscula), y por eso de la Sabiduría, Strauss da un paso atrás, y redefine su posición: no es posible alcanzar el conocimiento de la Sabiduría; pero conocer esto es ya en cierto modo ser sabio, pues se sabe que existen problemas y se sabe que les corresponden unas soluciones. Su irresolubilidad no es una negación de la existencia de soluciones, es más bien conocimiento humilde de la limitada capacidad del entendimiento en su labor de comprensión (y no de comprensión) de lo real. Para Strauss, según se ha visto, el ser es misterioso y elusivo, pero ante esa realidad no retrocede negando agnósticamente la posibilidad de la filosofía; más bien se coloca en una postura un tanto escéptica.

Con todo, los escépticos no pueden ser caracterizados sin más en un bloque monolítico, responden más bien a aquellos que siguen el principio general según el cual es preferible la duda a un conocimiento cierto, pues este último nunca

20 L. Strauss, *¿Qué es Filosofía Política?*, (QFP), trad. A. A. de la Cruz, Madrid: Guadarrama, 1970, p. 164.

es posible. Tal actitud comprende dentro de sí muchas posturas. Por ello, no cabe calificar a Strauss sin más de escéptico sin llevar a cabo las matizaciones necesarias.²¹ Lo que sí es posible sin mucha dificultad es referirse a él como un escéptico moderado o, al menos, como un escéptico metódico. La calificación que se le suele aplicar es la de «zetético» o buscador de la verdad.²²

Strauss sería, pues, un «zetético» en continua búsqueda de la sabiduría. En otro texto se aclara algo más la situación: «La filosofía no consiste esencialmente en poseer la verdad, sino en buscar la verdad. El rasgo que distingue a un filósofo consiste en que «él sabe que no sabe nada», y su visión de nuestra ignorancia acerca de las cosas más importantes le induce a esforzarse hasta el límite de lo posible en busca del conocimiento. Dejaría de ser un filósofo si tratara de eludir las preguntas sobre estas cosas o las despreciase considerándolas incontestables».²³

Ahora bien, el hecho de no poder alcanzar la sabiduría no implica, en Strauss, suspender el juicio sino, más bien, afrontar un trabajoso empeño para conocer lo verdadero; así escribe: «La dialéctica es el arte de la conversación o de la disputa amistosa. Dicha conversación, en cuanto conduce a la verdad, es posible e incluso necesaria por el hecho de que las opiniones acerca de lo que las cosas son, y acerca de lo que son algunos grupos importantes de cosas, se contradicen mutuamente. Al reconocer la contradicción, uno se ve forzado a ir más allá [...] hacia una comprensión consistente de lo que es la naturaleza de la cosa en cuestión. Entonces, [se] [...] hace visible la relativa verdad de cada una de las opiniones encontradas; descubriendo también que lo visto es, a su vez, clarificador en tanto total o comprensivo respecto a todas las opiniones, que se descubren como fragmentos de la verdad [...]. En otros términos, las opiniones se comprueban como reclamadas por la misma verdad autosubsistente, y el ascenso hacia la verdad se presenta como guiado por esa verdad autosubsistente, la misma que todos los hombres son siempre capaces de adivinar [en cuanto el término significa descubrir por conjeturas alguna cosa oculta o ignorada]».²⁴

En este texto aparecen algunos de los más importantes rasgos del pensamiento de Strauss: el recurso a la dialéctica socrática como método heurístico;

21 Sus discípulos Thomas Pangle y Nathan Tarcov afirman decididamente que «Strauss se consideraba a sí mismo como un #«escéptico» platónico o socrático», en el Epílogo a: L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la Filosofía Política*, trad. traducción de L. García Urriza, D. Sánchez y J. J. Utrilla, FCE: México, 1993, p. 865.

22 En un famoso texto, Diógenes Laercio caracteriza así a los discípulos de Pirrón: «son llamados «zetéticos» o buscadores de la verdad porque investigan siempre y sobre todas las cosas, la verdad». Cf. Diógenes Laercio, IX, 70, citado en: G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, Milán: Vita e Pensiero, 1992, vol. V, p. 248.

23 L. Strauss, QFP, *op. cit.*, p. 13.

24 L. Strauss, NRH, *op. cit.*, p. 124.

la apelación a la naturaleza de las cosas como realidad fundante de la verdad misma de lo real; la opinión comprendida como facetas o semblantes diversos de una misma verdad (la verdad autosubsistente); y la existencia de la verdad en sí misma tras la cual el filósofo, orientará sus esfuerzos. Una verdad que no se que fundamenta las verdades parciales contenidas en las opiniones, en cuanto cada una de ellas no es más que un fragmento de la verdad misma, y que por esto se convierte no sólo en punto de llegada, sino incluso en fundamento presente en la opinión.

La pregunta que subyace es cómo compaginar este texto con la afirmación explícita de la no existencia de la sabiduría antes mencionada. Es clara la fuerte carga platónica, según la cual la verdad vendría a ser, en cierta forma, una idea autosubsistente de la que participarían las opiniones en mayor o menor medida, dependiendo de su validez para explicar adecuadamente lo real. Se afirma también la existencia de lo suprasensible, pues de otra manera no habría lugar para ninguna discusión, en la medida en que los problemas se solucionarían no tanto por el diálogo como por la investigación científica.

Si se tiene en cuenta que los escépticos –a excepción de algunos señalados probabilistas– se opusieron sistemáticamente a la ontología platónica, de modo tal que las cosas no tendrían ninguna estabilidad intrínseca, ni habría esencias capaces de ser conocidas ni posibilidad alguna de discriminación entre las cosas reales, se ve claramente que a Strauss se le podría caracterizar, en todo caso, como un escéptico parcial.

En definitiva, si bien el «sólo sé que no sé nada» tiene mucha fuerza en su planteamiento, se trata de una actitud que conduce a una incesante búsqueda, escapando así a cualquier conformidad estática o a una suspensión del juicio. Precisamente por esto resulta posible seguir investigando en el pensamiento de nuestro autor; si Strauss fuera un escéptico, no habría hecho análisis tan profundos como los que ha realizado al estudiar a los filósofos antiguos, medievales y modernos. Sin embargo, parecería que Strauss deja de lado el segundo momento del método socrático quedándose en su faz negativa (la ironía), sin dar suficiente importancia al momento de amor al saber, en el que se pone de manifiesto la plena positividad del conocimiento.²⁵

Desde este estatuto gnoseológico, critica Strauss a la ciencia moderna, que busca la certeza y no la verdad. Afirma que se «proporciona gran sabiduría en los medios (...), pero se declara incapaz de ayudarnos a distinguir entre fines legítimos e ilegítimos, justos e injustos» se trata –continúa Strauss– «de una ciencia única y exclusivamente instrumental» que condena a «resignarnos a vivir en la más completa ignorancia por lo que se refiere a lo más importante».

25 Cf. R. Alvira, *La razón de ser hombre*, Madrid: Rialp, pp. 85 y ss.

De este modo las elecciones no cuentan con más apoyo que las preferencias arbitrarias, situación que conduce al nihilismo²⁶, cuyas consecuencias claman por un regreso a un derecho natural basado en una visión teleológica del universo, que –en el caso del hombre– será la razón la que determine qué es lo bueno y lo malo según la naturaleza.²⁷

IV. EL CONCEPTO DE NATURALEZA EN LEO STRAUSS

Como ya se ha mencionado, para Strauss la filosofía surge cuando se descubre la naturaleza transmisora de una teleología para el ser. Descubrimiento que conduce a la gran pregunta acerca del régimen: descubrir qué es lo bueno por naturaleza, sin acudir a argumentos de antigüedad, mitos, o creencias. Sin embargo, el estatuto de la filosofía straussiana es más débil que en el realismo: desea conocer, avanzar en el camino que conduce de la opinión al conocimiento, pero se trata de una aspiración que no puede tener cumplimiento cabal. Si no se puede concluir suficientemente qué es la naturaleza, también el derecho natural permanece como cuestión «no resuelta», que acaba poniendo en duda –sin deseárselo– la misma posibilidad de la filosofía que necesita distinguir entre lo natural y lo convencional.

En este razonamiento se echa en falta un análisis *suficiente* acerca de qué es la naturaleza, sobre la cual el concepto de derecho natural se fundamentaría. En este análisis se podría afirmar que la naturaleza consiste en un *pasado trascendental*, ya que no sólo ha sido dada al hombre constitutivamente sino que, simultáneamente, se descubre por medio de la reflexión. En tal sentido, no cabe duda de que es más que la «sustancia de aquellos seres que tienen en sí mismos, en cuanto tales, el principio del cambio y del movimiento»,²⁸ o el «principio, la causa de que aquello que ella constituye primariamente se mueva y repose, por sí mismo y no de forma accidental [...]». La primera materia sujeto de cada ser, que posee en sí misma el principio del movimiento y del cambio [...].²⁹ En efecto, la naturaleza es aquello que permite descubrir la conexión intrínseca que

26 L. Strauss, NRH, *op. cit.*, p. 4. En su condena del nihilismo, Strauss se refiere a Hegel quien pide que la ciencia sustituya al amor a la sabiduría. Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roses, FCE: México, 1966, p. 6; NRH, *op. cit.*, p. 29; y *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, (JPCM), Nueva York: SUNY Press, 1997, p. 461. El siguiente paso lo realiza Heidegger quien, a su vez, reemplaza la ciencia por la disposición de escuchar. Ya se ve que, en ambos casos, se afirma la razón pura dejando de lado la vida. Cf. L. Strauss, IPP, *op. cit.*, p. xxii; L. Strauss, JPCM, *op. cit.*, p. 26

27 Strauss critica la teoría tomista acerca del hábito de los primeros principios prácticos y la *synderesis*, pero no explica cómo conoce la razón los principios prácticos de la moral que le permiten efectuar esta distinción entre el bien y el mal naturales.

28 Aristóteles, *Metafísica*, V, 4.

29 Aristóteles, *Física*, II, 1.

existe entre el pasado y el futuro; futuro que se encuentra implícito en la idea de *telos* que Strauss subraya para indicar qué es lo propio de la naturaleza de cada ser. Esto es así porque, como bien se ve, el *futuro* «natural» se encuentra, en cierto modo, *presente* en el *pasado*.

La tradición clásica, al referirse a la naturaleza, pone el acento en el fin, en la realización de aquello que ya se hallaba prefigurado en la cosa. De ahí que sostenga que el fin es lo primero, *primus in intentione, ultimus in executione*. Puede ser que una explicación más acabada requiera volver sobre esta idea de pasado que, tal vez, no se ha desarrollado con la profundidad necesaria.

La afirmación acerca de que Strauss no ha realizado un análisis *suficiente* acerca de la naturaleza, conduce a la cuestión acerca de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, que Strauss enfatiza, en particular al hilo de sus referencias al derecho natural tomista. Se trata, desde una perspectiva particular, de la misma cuestión de la relación entre *Atenas* y *Jerusalén*, en terminología straussiana.

En efecto, si en el hombre todo es natural —como afirma Strauss— su novedad se reduciría sólo al despliegue de lo recibido —el contenido en su dotación natural—, de modo que nos encontraríamos ante un ser sentenciado a un *natural* déficit de creatividad. En este caso, el hombre está en condiciones de hacer sólo aquello que su naturaleza le permite realizar y, por tanto, se acaba sosteniendo un quasi-determinismo que no condice con la experiencia —histórica y personal—, ni las enseñanzas de clásicos como Platón quien, precisamente, sostiene que la razón humana supera lo meramente biológico-natural y, por ello, no todo en el hombre está precontenido. En definitiva, es claro que no basta con la idea de naturaleza para explicar las acciones de quien es más que naturaleza.

La teoría de la sustancia mantenida por Aristóteles le aparta de la interpretación platónica del hombre. Platón, en efecto, había concebido al hombre como el resultado de una unión accidental de alma y cuerpo, dos entidades de naturaleza diferente que se veían obligadas a convivir provisionalmente, hallándose el alma en el cuerpo como un piloto en su nave o, según nos sugiere en el *Fedón*, como un prisionero en su celda. La muerte significa para el hombre la separación del alma y el cuerpo. Siendo el alma inmortal y el cuerpo corruptible, Platón identificará al hombre propiamente con su alma, por lo que, de alguna manera, concibe la idea de que el fin de la vida humana está más allá de su vida en la tierra. Aunque Platón matiza sus afirmaciones al respecto,³⁰ lo esencial de la trascendencia del alma individual permanece.

En la explicación aristotélica se concibe al ser humano de acuerdo con su teoría de la sustancia, es decir, en consonancia con la idea de que no es posible

30 Cf. A. Millán Puelles, *La claridad de la filosofía*, Madrid: Rialp, pp. 79 y ss.

la existencia de formas separadas: la sustancia es un compuesto indisoluble de materia y forma; en el hombre, pues, de cuerpo y alma, en unión sustancial. Aristóteles acepta, como era admitido entre los filósofos griegos, la existencia del alma como principio vital: todos los seres vivos, por el hecho de serlo, están dotados de alma, tanto los vegetales como los animales. Pero interpreta también que esa alma es la forma de la sustancia, es decir, el acto del hombre, en la medida en que la forma representa la actualización o la realización de una sustancia. Coincidirá, pues, con Platón, en la concepción de que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; pero se separará de Platón al concebir esa unión como sustancial. No existe el alma por un lado y el cuerpo por otro, sino que ambos existen exclusivamente en la sustancia «hombre»: la *distinción* entre alma y cuerpo es real, aunque sin *separación*. Por lo demás, no está clara la *inmortalidad individual* del alma, afirmada en cambio por Platón, ya que no es posible que subsistan las formas separadamente de la materia. Cuando el hombre muere se produce un cambio sustancial y, como ya se señaló, eso supone la pérdida de una forma y la adquisición de otra por parte de la sustancia «hombre»: la forma que se pierde es la de «ser humano» (lo que equivale a decir «ser animado»), y la forma que se adquiere es múltiple y diversa. De este modo, no quedan claras ni la trascendencia del hombre ni su libertad.

Tomás de Aquino, por su parte, a la concepción natural de la razón añade un cierto componente de origen agustiniano-platónico. La inteligibilidad es, así, la misma luminosidad del ser, luminosidad que implica patencia ante un entendimiento, pero que existiría de suyo, aun supuesta la negación del entendimiento mismo. Aunque no existiera nada, existiría la verdad. Esta forma agustiniano-tomista de mirar la verdad libera, paradójicamente, a la verdad del ser de toda mirada subjetiva y sitúa la luminosidad de lo real en el ámbito de lo objetivo, hasta descubrir el horizonte transcendental del ente. El Aquinate con esta explicación asegura el carácter natural del hombre y afirma su capacidad de conocer las cosas y sus fines naturales, sin caer en la idea de que aquello que proviene de su naturaleza es pura libertad, en el sentido de espontaneidad, racionalidad subjetiva. Esta cuestión resulta especialmente relevante en tanto que, cuando la referencia a lo natural pierde su sentido de criterio para la actuación—la distinción entre lo justo y lo injusto— se pierde el sentido del derecho natural.

Si la razón fuera una realidad indiferenciada, se plantearían dos posibilidades que rechazan la mediación de la razón. La primera consistiría en «mirar» hacia abajo: a todo lo natural-sensible, de modo que lo inferior sería el *criterio* de juicio para el buen actuar, o sea, que lo natural-sensible reemplazaría a la razón en tanto que instrumento para distinguir lo justo de lo injusto (*cosismo* o *realismo cosista*); la segunda posibilidad sería la de «mirar» hacia lo divino, para encontrar en ello el criterio. La razón divina sería directiva, y no la razón humana. Esta solución implica un cierto fideísmo, que puede ser más o

menos exagerado. Podemos precisar que la fe tiene algo de racional y, en ese caso, conocer el criterio divino a través de la fe sería idéntico con recibir una iluminación superior. Ahora bien, la postura fideísta más común consiste en convertir a Dios en criterio de acción afirmando, al mismo tiempo, que no podemos comprenderle y lo aceptamos por un acto de voluntad. Esta postura se lleva a su extremo en la tesis según la cual Dios mismo no actúa por razones, sino por el arbitrio de su voluntad, actitud representada en la modernidad por Guillermo de Ockham, inspirador de Lutero.

Esta postura, ya antigua –*credo quia absurdum*³¹– se profundiza con el luteranismo, que se fundamenta sólo en una razonabilidad subjetiva.³² El hombre ya no cree porque Dios es *en sí mismo* autoridad que no engaña, sino porque al *sujeto* le convence su enseñanza. El fideísmo, entre otras causas, explica el desprecio de Lutero por la razón y, en consecuencia, su concepto estrecho de libertad reducida al *libre arbitrius* con respecto al dominio absoluto y despótico sobre las cosas inferiores a él. Más aún, la corrupción, que afecta a todo el hombre, le hace incapaz de conocer la verdad y de amar el bien. «La razón, que es ciega –escribe en su *De servo arbitrio*–, ¿qué dictará de recto? La voluntad, que es mala e inútil, ¿qué elegirá de bueno? Más aún, ¿qué seguirá una voluntad a la que la razón sólo le dicta las tinieblas de su ceguera y de su ignorancia? Así pues, errando la razón y corrompida la voluntad, ¿cuál es el bien que puede hacer o intentar el hombre?». ³³

Esto lleva consigo –y Lutero es consecuente– al encapsulamiento del hombre en la propia corrupción: el hombre, dada la corrupción de su razón, no puede estar cierto de haber alcanzado la verdad; de lo único que puede estar seguro es de su propia seguridad, es decir, que lo único cierto con lo que cuenta es con la *experiencia de la propia subjetividad*.³⁴ En definitiva, su libertad consistirá en sometimiento. De ahí brota claramente una visión de Dios muy diversa de la católica que añade, a la razonabilidad *subjetiva* (creo porque *me convence* la Persona y las enseñanzas del Verbo), motivos de razonabilidad *objetiva* (si bien no *entiendo* todo lo que la revelación enseña, sí lo suficiente para creer sobre un fundamento de razonabilidad).

31 Apotegma atribuido a Tertuliano, citado en: C.N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1957, p. 222.

32 También se fundamenta sólo en una razonabilidad subjetiva el concepto de «salto cualitativo» kierkegaardiano. Cf. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. E. Cazenave, México: Austral, 1998, p. 48 y ss.

33 Ed. de Weimar, t. XVIII, 762.

34 A partir de entonces, se han sucedido numerosas posturas fideístas, tales como la afirmación de Kierkegaard quien frente al sentido del *cogito ergo sum*, establece la identidad: *crear es ser*. Cf. *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Guadarrama, 1969, p. 179.

Muestra de esto es que, cuando la Iglesia católica hace referencia a la necesidad de la gracia divina, no lo hace sólo en tanto que ésta provee de fuerza para el obrar, sino también porque es luz para el intelecto; es decir, que tiene una faceta de inteligibilidad.

El gran intento straussiano respecto al derecho natural es llegar a fundamentarlo con carácter general, sin necesidad de acudir a ningún argumento de teológico.³⁵ Aquí se presenta el problema de que si la razón se encuentra por encima de la naturaleza (admitiendo un cierto dualismo que Strauss no desea, pero reconoce que evitarlo excede nuestras posibilidades³⁶) y, por tanto, no se halla sujeta a ningún criterio superior, el hombre se convierte en un ser absolutamente libre.

En Platón no se plantea el inconveniente, ya que considera a la razón como criterio de actuación para el ser humano. En Aristóteles, la cuestión es más compleja porque –al negar el mundo de las ideas platónico– conocemos a través de la abstracción que la razón realiza a partir de lo sensible, de tal modo que se conoce la *quiddidad* de las cosas sensibles. En este punto, el realismo aristotélico puede ser incluso tachado –como han hecho algunos idealistas³⁷– de no tomar en cuenta suficientemente la superioridad de la razón.

Tomás de Aquino había apuntado a superar la dificultad, al añadir a la teoría aristotélica un componente de origen agustiniano que considera que, si bien no existe un mundo de las ideas, éstas están presentes en Dios y, en el acto de conocer, el hombre participa en la medida de su limitación de la Sabiduría divina.

Sobre estas bases, la tradición del derecho natural clásico se nutre del conocimiento sensible de lo creado; lo creado ha de tener un sentido. Es, precisamente, la necesidad de un sentido donde se pone de relieve que la última explicación del derecho natural es Dios, y es también aquí donde se presenta el principal problema de la explicación straussiana acerca del derecho natural.

Si la realidad creada no incluyera de modo intrínseco su finalidad propia, la revelación hablaría sólo a la voluntad. Si se sostiene, por contra, que la realidad no es creada y, por tanto, no tiene finalidad intrínseca, entonces tendría razón Nietzsche cuando afirma que sólo gente débil acepta una razón pura a la que

35 L. Strauss, NRH, *op. cit.*, p. 164. Strauss sostiene que parte del origen del derecho natural moderno se debe a esta absorción del mismo en la teología.

36 D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, trad. Ch. Nadon, New Haven y Londres: Yale University Press, p. 129-131. Cf. L. Strauss, WPP, *op. cit.*, p. 39.

37 Cf., por ejemplo, F. W. J. Schelling, «Introduction à la philosophie de la révélation», en J. F. Courtney y J. F. Marquet (dir.), *Philosophie de la révélation I*, París: P.U.F., 1989, pp. 124-126.

su voluntad se somete³⁸, y que, en definitiva, el hombre es su voluntad, ya que la razón cognoscitiva estaría a su servicio.

Aquí el problema que se presenta es que la razón pura no tiene fuerza suficiente para la vida práctica, «ante la *Causa sui* no puede el ser humano ni caer temeroso de rodillas, ni hacer música y danzar».³⁹ No cabe duda de que si, efectivamente, Dios fuera alguien cuya existencia se postula y de quien el ser humano desconoce la casi totalidad de sus atributos, que es Razón Pura y ante el cual corresponde actuar bien de modo autónomo, resultaría sumamente difícil –por no decir imposible– no sólo sustentar en Él el derecho natural, sino el buen obrar en general.⁴⁰

V. CONCLUSIONES

Leo Strauss, en un ambiente académico contrario al pensamiento clásico, al derecho natural y al concepto de naturaleza, tuvo la osadía intelectual de proponerse y ofrecer a sus discípulos y lectores interrogantes acerca de las ultimidades de la persona y la civilización occidental. Se trata de un filósofo cuya apertura y honradez intelectual son dignas de alabanza. Sin embargo, como se ha puesto de manifiesto, ha dejado varias cuestiones sin respuesta, ya sea por vía de omisión –aspecto, que en un autor esotérico, tiene particular elocuencia–, como de eventuales contradicciones internas.

No cabe duda de que su biografía vital e intelectual ha influido en esta situación, que, desde una perspectiva académica, supone un límite al proyecto straussiano. En efecto, su intento de pasar de la «opinión» al «conocimiento», se ha demostrado –como él mismo reconoce⁴¹– en cierto modo truncado por la misma naturaleza que atribuye a la filosofía en la sociedad política; tampoco resulta claro su afán por recorrer una vía filosófica clásica, ya que ésta se caracteriza por considerar que la razón capta de algún modo la inteligibilidad de los entes. Su pensamiento, en gran medida, se estructura sobre la base de dualidades contrapuestas –Atenas-Jerusalén, filosofía-política, etc. que muestran la dificultad de Strauss para admitir la posibilidad de la unidad de toda síntesis, más aún la unidad del ser. Resulta aún más comprometedor el dualismo que

38 Cf. F. W. Nietzsche, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. J. Mardomingo Sierra, Buenos Aires: EDAF, 2000.

39 M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 153.

40 Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Madrid: Encuentro, 2003.

41 Cf. L. Strauss, CM, *op.cit.*, p. 125.

resulta al separar lo humano del mundo de la vida, cuestión que «no se encuentra a disposición nuestra».⁴²

Esta imposibilidad, especialmente respecto a las ultimidades –que son, en definitiva, las cuestiones más propias de la filosofía–, afecta a Strauss, quien acaba afirmando que la filosofía no es sabiduría, porque el origen de la totalidad escapa al conocimiento humano.⁴³ En tal caso, si la filosofía no permite conocer lo verdaderamente importante, la naturaleza, el «conocimiento» se tiñe de voluntarismo: resulta la voluntad de *decidirse a limitar* el conocimiento alcanzable que, si bien nunca será total, no por ello deja de ser saber verdadero. Asimismo, la decisión de no aceptar o de cejar en el intento de búsqueda de síntesis en el conocimiento acarrea la presencia actual o potencial del relativismo, mal moderno que Strauss criticó duramente.

Hay varios elementos que se pueden tener en cuenta para avalar esta conclusión. En primer lugar, a Strauss le faltaron recursos metafísicos suficientes para dar una respuesta acabada a cuestiones suscitadas por conceptos fundamentales tales como naturaleza, esencia, derecho natural, razón práctica, etc. Tampoco hizo uso del concepto de participación, ni de la analogía, que hubieran podido iluminar el conocimiento de realidades que no son en sí plenamente aquello que representan, pero lo son en cierto modo. Asimismo, en su afán por avanzar en el conocimiento por medio de la mayéutica, atribuye un énfasis excesivo a su vía negativa. Strauss tomó conciencia de un modo algo exagerado de la propia ignorancia, olvidando que el método avanza hacia su verdadera cima que consiste en el amor a la sabiduría que da alas a ese conocimiento que, en su faz inicial, se muestra difícilmente alcanzable.⁴⁴

Por otro lado, no cabe olvidar que Strauss siempre se consideró a sí mismo historiador de las ideas políticas,⁴⁵ tarea que ha llevado a cabo con gran rigor y meticulosidad. Sin embargo, resulta claro que Strauss no se limita a la tarea histórica, sino que interpreta los textos, saca conclusiones, arriesga tesis osadas, propias de la tarea filosófica; leyendo a Strauss se evidencia el deseo latente de conocimiento de la verdad propia del filósofo.

42 L. Strauss, WPP, *op. cit.*, p. 39.

43 L. Strauss, NRH, *op. cit.*, p. 122 y CM, *op. cit.*, pp. 20-21.

44 En efecto, si la razón teórica es «sólo teórica», no puede brindar toda la verdad (porque carece de amor a la verdad), y por ello, alcanzaría sólo verosimilitudes o probabilidades. Y si la razón práctica es «sólo práctica», sufre de un déficit de teoría: se dirige al bien total respecto de la verdad, pero no asegura la verdad total completa, pues no la conoce.

45 Cf. T. Pangle y N. Tarcov, «Epilogue», en: L. Strauss y J. Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, p.914; N. Tarcov, «Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss», *Polity*, 16/1 (Autumn, 1983), p. 5.

Su método basado en el estudio de los principales autores del pensamiento político, para «tratar de entender a los pensadores de la Antigüedad de la manera en que ellos mismos se interpretaban»,⁴⁶ puede haber sido también causa de algunas limitaciones de su obra, aunque también de muchos de sus aciertos. En efecto, el énfasis en evitar contextualizaciones, tomar al pie de la letra su modo de interpretar a los autores significa olvidar que el desarrollo civilizatorio siempre se apoya en los logros alcanzados por quienes nos han precedido, aunque no se trate de una regla infalible.

En definitiva, en su afán de totalidad, Strauss parece olvidar que el conocimiento parcial, con todas sus limitaciones, tiene un contenido verdadero –tal como se entiende esta palabra en el lenguaje habitual y en el de la filosofía clásica– aunque no agote la verdad. Asimismo, para que se dé verdadero conocimiento se deben tener en cuenta tanto la razón teórica como la práctica; y cada una de ellas es, en cierto modo, «parcial» respecto de la razón en cuanto tal: ninguna de las dimensiones del conocimiento es un compartimento estanco.

Así pues, si bien Strauss presenta la ventaja de no caer en hermenéuticas directas, su afán por entender a los autores en el contexto de su tiempo le quitó posibilidades de preguntarse si, más allá de ellos, aportaron contenidos de verdad que conviene aceptar como punto de partida para subsiguientes esfuerzos de conocimiento.

En definitiva, el gran problema de Strauss podría sintetizarse en la *falta de unidad metafísica* (relación entre esencia y existencia, en particular cuando se refiere a la divinidad), *natural* (el mundo de la vida y el humano correrían por diversos carriles), *gnoseológica* (oposición entre opinión y conocimiento, carácter zetético, y separación entre las etapas irónica y constructiva de la mayéutica), en la *polis* que no permite una convivencia pacífica entre el mundo de la filosofía y el de la política, y en la *vida* misma que debería escoger entre la contemplación y las virtudes morales, cuando la felicidad del hombre se nutre de ambos elementos que, a su vez, se retroalimentan.

En el fondo, la gran aporía straussiana reside en haber dejado sin respuesta la pregunta acerca de cuál es la mejor forma de vida, que da inicio a su filosofar. Al dualismo entre la vida de obediencia a la Ley –entendida como la respuesta de la fe– se erige, por otro lado, la vida filosófica. Una respuesta meramente intelectual presupondría que la filosofía es capaz de refutar la posibilidad de la revelación. Sin embargo, el carácter zetético de Strauss no permite alcanzar esa conclusión. Por tanto, según su pensamiento, el filósofo que toma en serio

46 Cf. L. Strauss, *On Tyranny*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 24-25, PAW, *op. cit.*, p. 161, «Collingwood's Philosophy of History», *The Review of Metaphysics*, 5 (junio 1952), pp. 574, 579-585.

la revelación nunca podrá alcanzar seguridad en los fundamentos de su propia vida. No sabrá si su vida no reposa acaso en una ilusión.

La obra de Strauss parece encontrarse bajo las sombras de esta aporía que no supo superar personal o filosóficamente. Tal vez su elección de la vida filosófica, en el conflicto Atenas-Jerusalén, puede haber resultado una respuesta práctica, pero en definitiva una elección que no elimina el problema y que significa que el conflicto teológico-político permanece inextricable.

MARÍA ALEJANDRA VANNEY

Líneas de investigación:

Relación razón-revelación y su influencia en la política. Teología política. Álvaro d'Ors, Carl Schmitt y Leo Strauss.

Publicaciones recientes:

(2009) *Libertad y Estado. La filosofía jurídico-política de Álvaro d'Ors*, Thomson Reuters-Aranzadi, Cizur Menor, 578 pp.

(2010) «Naturaleza, política y educación liberal en el pensamiento de Leo Strauss», A. Malo (ed.), *Natura, cultura, libertà. Storia e complessità di un rapporto*, Edusc, Roma, pp. 257-270.

Dirección electrónica: mvanney@austral.edu.ar

