



Politeia

ISSN: 0303-9757

politeia@mail.com

Universidad Central de Venezuela
Venezuela

Orellano, Jorge

¿Qué es filosofía política? de Leo Strauss. Apuntes para una reflexión sobre el conocimiento político

Politeia, vol. 33, núm. 45, julio-diciembre, 2010, pp. 115-134

Universidad Central de Venezuela

Caracas, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170020037005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Qué es filosofía política? de Leo Strauss. Apuntes para una reflexión sobre el conocimiento político*

What is political philosophy? by *Leo Strauss*. Notes for reflecting on political knowledge

Jorge Orellano**

Sociólogo, egresado de la Universidad Central de Venezuela. Magíster en Ciencias Políticas de la Universidad Simón Bolívar. Docente e investigador de la Universidad Simón Bolívar, Sede del Litoral, en el Departamento de Formación General y Ciencias Básicas. Cursante del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Simón Bolívar.

Resumen

La reflexión teórica de Leo Strauss para comprender los problemas políticos de la sociedad contemporánea, replantea criterios normativos formulados en torno a la filosofía política, asociada con la visión de la democracia como modelo político conducente a un orden social correcto con pretensiones de universalidad. El propósito de este ensayo es abordar los argumentos de carácter teórico y metodológico que sirven de soporte a la defensa de la filosofía política por parte de Strauss, como forma de conocer y comprender el mundo, tal como lo expone en su trabajo *¿Qué es filosofía política?*

Abstract

Leo Strauss's theoretical thought on understanding political issues in contemporary society raises normative criteria on political philosophy associated with regarding democracy as a political model leading to an adequate social order with a view to universality. The purpose of this paper is to assess theoretical and methodological arguments supporting Leo Strauss's political philosophy as a way to know and understand the world as developed in his work *What is political philosophy?*

Palabras clave

Leo Strauss; Filosofía política; Conocimiento político

Key words

Leo Strauss; Political philosophy; Political knowledge

* El presente ensayo se desarrolló en el seminario Fundamentos Epistemológicos de las Ciencias Sociales, dictado por el profesor Friedrich Welsch, del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la USB, durante el lapso enero-marzo de 2010. Agradezco al profesor Welsch la asesoría prestada en la realización del presente trabajo.

** Correo electrónico: jorgeorellano@usb.ve

Recibido: 10-10-2010

Aprobado: 27-11-2010

PRESENTACIÓN

Leo Strauss es considerado uno de los pensadores de los problemas políticos contemporáneos más importantes de nuestra época (Gavito, 2002; Garzón-Vallejo, 2009). Su preocupación por la forma como el hombre piensa su mundo, los asuntos políticos, la buena sociedad y la democracia contemporánea fueron el centro de sus reflexiones en el campo de la filosofía política que, en todos sus argumentos, fue una apuesta por el mundo ateniense que dio origen al pensamiento occidental. La formulación de su perspectiva de comprensión de esos problemas políticos, orientada por la preocupación sobre lo que debe ser el mejor gobierno para la sociedad, lo inscribe en la tendencia normativa de la epistemología política (Arnoletto, 2007).

El propósito de este ensayo es abordar los argumentos de carácter teórico y metodológico que sirven de soporte a la defensa de la filosofía política por parte de Leo Strauss como forma de conocer y comprender el mundo. Este análisis se centra en el trabajo *¿Qué es filosofía política?* y sigue las líneas expositivas de ese texto.

Organizamos la exposición con unas puntualizaciones sobre lo que puede identificarse con el ideal de sociedad buena o modelo político correcto. Seguimos con la distinción entre filosofía y filosofía política para luego abordar las diferencias entre filosofía política clásica y filosofía política moderna que realiza Strauss. Analizamos la preocupación del autor por confrontar las tesis positivistas e historicistas que devienen en pérdida de relevancia de la filosofía política en nuestros tiempos. Cerramos con algunas consideraciones sobre los temas objeto de reflexión por parte de la filosofía política tal, como lo expone Strauss, y su pertinencia para pensar un mundo como el nuestro, con características totalmente distintas a la visión de la filosofía política clásica y sus implicaciones para el conocimiento de la realidad contemporánea.

DEMOCRACIA COMO MODELO IDEAL Y NEOCONSERVADURISMO

Para Strauss, el problema central de la filosofía política encuentra asidero en las concepciones del bien presentes en los pensamientos que guían la acción de los hombres en el ámbito político, bien se trate de conservar un determinado orden

político o bien de cambiarlo. Problematizar esas opiniones conduce a plantear la adquisición del conocimiento, particularmente del conocimiento de lo político.

Toda acción política, pues, está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica, no obstante, el pensamiento sobre el bien. La conciencia del bien que dirige todas nuestras acciones tiene el carácter de opinión: no nos la planteamos como problema, pero reflexivamente se nos presenta como problemática. El mismo hecho de que nosotros podamos plantearla como problema nos lleva hacia un pensamiento del bien que deja de ser problemático; nos encamina hacia un pensamiento que deja de ser opinión para convertirse en conocimiento (Strauss, 1970:11).

Cuestionar los pensamientos que tienen los hombres sobre el bien y los problemas que se derivan de ello es lo que para Strauss representa el objeto de la filosofía política. Se trata de una idea del bien, identificada con una concepción del mejor orden político u orden social justo.

La carencia de reflexión sobre este punto, en la época que le tocó vivir, es lo que conduce a Strauss a plantear cierta decadencia de la filosofía política como perspectiva de reflexión y análisis. Sin embargo, lo anterior deja abierto otros problemas: ¿Qué se entiende por el mejor orden político? ¿Sobre qué premisas es posible admitir una visión normativa de la realidad en esos términos? ¿Es posible hoy encontrar una definición unívoca de ese orden ideal?

Para Strauss estaba claro que ese orden ideal era la democracia occidental fundada en criterios liberales, en la cual se conservan rasgos del republicanismo; protección de libertades individuales y control institucional del poder. La democracia occidental, en la perspectiva de Strauss, se oponía a las formas totalitarias del poder, como lo fueron las experiencias del nazismo y el comunismo soviético con sus nefastas consecuencias para la humanidad y la política misma. Y esa defensa no se quedaba ahí, sino que además se aspiraba a proyectarla como un modo de vida universal, una aspiración hecha no sin dudas y críticas: a pesar de la defensa de la democracia, Strauss veía con recelo el hecho de que, al estar fundada en una moral universal y no en una revelación divina, la democracia admitía la posibilidad de que ella misma albergara tendencias religiosas contradictorias, hecho que se manifestó en lo que denominó el problema judío (Tarcov y Pangle, 1993:855).

Esa aspiración es lo que ha impulsado la crítica al pensamiento de Strauss, y con ello al pensamiento norteamericano sostenido en sus ideas, y su pretensión

por consolidar la democracia como sistema político universal, lo que ha merecido el calificativo de neoconservador, dentro del espectro ideológico del pensamiento político norteamericano.¹ De hecho, tal como señala Alfredo Toro Hardy (2005), los mismos representantes del neoconservadurismo norteamericano se autocalifican de “imperialistas democráticos”.

La defensa de la democracia por parte de Strauss trataba, igualmente, de una apuesta por una educación cívica que permitiera trascender la cultura de masas que reina en la democracia popular y avanzar hacia un modelo democrático, como inicialmente se concibió, es decir, como una orientación aristocrática (Tarcov y Pangle, 1993:876), en el sentido restrictivo del ejercicio de la ciudadanía. De esta última consideración deriva la inclinación por considerar la obra de Strauss como una visión empírica y cívica de la política (civismo metodológico).

FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

El pensamiento sobre los asuntos políticos y la posibilidad de cambiarlos o conservarlos requieren cierta formalización. Strauss remite a la revisión de las formulaciones clásicas de lo político y del papel que juegan las personas en ese orden, planteadas en la filosofía griega de la mano de autores como Platón o Aristóteles. Ésta es la razón que le otorga preponderancia a la filosofía política clásica

¹ Siguiendo el análisis de Alfredo Toro Hardy, podemos señalar que los neoconservadores se consolidan como grupo de influencia a partir de la segunda posguerra cuando se definen los lineamientos conceptuales e instrumentales de la política exterior norteamericana en el Consejo de Relaciones Exteriores de Nueva York. Los neoconservadores apuestan por el voluntarismo político y, en el terreno de la política exterior para Estados Unidos, destacan como premisas básicas los siguientes: “momento unipolar”, referido a la fortaleza norteamericana y de su capacidad para definir un entorno internacional de acuerdo con sus propios términos; “nuevo wilsonianismo”, que destaca el papel mesiánico de la política exterior de Estados Unidos, encomendándole la difusión de la democracia por el mundo; “excepcionalismo norteamericano”, concepto basado en la superioridad de su modelo de sociedad y de los principios que le dan sustento. Entre los representantes más destacados podemos mencionar: período de la “creación”, George Kennan, Dean Acheson (Secretario de Estado de Truman), James Forrestal, Averel Harriman, Robert Lovett, John McCloy, Charles Bohlen, Paul Nitze; período de la “segunda creación”, William Kristol y Robert Kagan. Los neoconservadores hacen vida en centros de investigación y análisis (American Enterprise Institute y Project for the New American Century), y medios de comunicación (*The Weekly Standard*, *The Public Interest* y *Commentary*). Las figuras que destacan son Irving Kristol, Robert Kagan, Richard Perle, Paul Wolfowitz, Eliot Cohen, Elliott Abrams, Norman Podhoretz, James Wilson y Charles Krauthammer. Uno de los procesos donde más se visualiza la influencia de los neoconservadores en la política exterior estadounidense reciente es en el decidido impulso a afianzar la hegemonía militar norteamericana y a actuar preventiva y unilateralmente en defensa de su modo de vida ante una amenaza real o potencial durante los gobiernos de los dos Bush (padre e hijo), dejando de lado las alianzas o foros internacionales que limiten su soberanía y libertad de acción (Toro Hardy, 2005:69-81).

del mundo ateniense y que Strauss contraponen a las pretensiones reduccionistas de la ciencia y el historicismo de la era moderna.

Strauss considera a la filosofía, en términos generales, como una visión integral de búsqueda de la verdad, de búsqueda del conocimiento universal de las cosas. A su juicio, la razón de ser de la filosofía radica en el desconocimiento que el hombre tiene sobre las cosas del mundo, lo que sirve de base para abocarse de manera sistemática a conocer la verdad. Es por tanto una labor permanente, dinámica, no un estado definido: “La búsqueda sería innecesaria si ese conocimiento estuviese a la mano” (Strauss, 1970:12). En el lenguaje de la teoría del conocimiento, podríamos decir que Strauss introduce, a su manera, una duda metódica: “Sólo sé que no sé nada”, lo cual refleja la ignorancia sobre las cosas como punto de partida del esfuerzo por alcanzar el conocimiento. Una suerte de duda metodológica similar puede observarse en la premisa de Durkheim (1986) cuando pide tratar a los hechos sociales como cosas, es decir, como algo que no conocemos.

Pero es una duda que se supera por vía inductiva al adherirse a la observación aplicada por los filósofos clásicos, quienes la usaron como método para sustentar sus reflexiones, propuesto por la filosofía griega: el filósofo observa la realidad, y a partir de sus observaciones y del contacto con la gente puede definir lo que realmente quiere y la forma que permita superar las meras opiniones del común de las gentes. Además, lo que se formule como modelo político ha de poseer como cualidad su generalidad, es decir, no hace reparo en particularidades histórico-concretas, sino que persigue formular modelos susceptibles de aceptación por todos los hombres.

Se trata de una labor cognitiva, que en el caso de la filosofía política se aprecia en la aspiración por superar las opiniones sobre lo político por un conocimiento más certero y metódico. Es dentro de esta concepción donde Leo Strauss inscribe la filosofía política:

En la expresión “filosofía política”, “filosofía” indica el método, un método que al mismo tiempo profundiza hasta las raíces y abarca en extensión toda la temática; “política” indica tanto el objeto como la función. La filosofía política trata del objeto político en cuanto es relevante para la vida política; de aquí que su tema se identifique con su meta, como fin último de la acción política. El tema de la filosofía política abarca los grandes objetivos de la humanidad: la libertad y el gobierno o la autoridad, objetivos que son capaces de elevar al hombre por encima de su pobre existencia (1970:12).

La filosofía política implica un tránsito de la opinión de lo político hasta un nivel de conocimiento de la esencia de lo político, lo cual se convierte en su tarea primordial. Las personas poseen cierta opinión sobre las cosas sin necesidad de conocerlas en su totalidad; igual sucede con lo político. Por tanto, la labor de la filosofía política es conducir a la superación de esas opiniones y colocar al hombre en una situación de dignidad con base en su conocimiento de los asuntos políticos. En palabras de Strauss: “La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo” (1970:14).

Para Strauss la filosofía política como campo de reflexión de lo político se distingue de otras formas de reflexión. Así, la filosofía política se distingue del pensamiento político en cuanto éste se basa en el estudio de ideas asociadas con nociones, comentarios, imaginación, convicciones, creencias, etcétera, relacionadas con principios políticos, y además es indiferente a la distinción entre opinión y conocimiento. Por su parte, la filosofía política es un esfuerzo consciente, coherente y continuo por sustituir las opiniones por conocimientos ciertos. Los hombres siempre han tenido pensamiento, pero la filosofía política aparece en un momento preciso de la historia. El pensamiento político se desarrolla a través de relatos, leyes, códigos, discursos, etcétera. En cambio, la filosofía política se desarrolla mejor a través del tratado (Strauss, 1970:15). El tratado es la metodología de la filosofía política clásica, mientras que para la filosofía política moderna lo es la narrativa. En el campo de la filosofía, los tratados constituyen la formalización erudita de las reflexiones que sobre determinados problemas hacen los filósofos. Es su manera de decir las cosas y de estructurar sus argumentos. En el caso de Strauss, el tratado versa sobre la reivindicación de la filosofía política en tanto forma integral de comprender el mundo y de guiar las acciones de la recta conducta de las personas.

La filosofía política se diferencia de la teoría política en que esta última consiste en un estudio comprensivo de la situación política que sirve de base para la construcción de una política en sentido amplio, es decir, para orientar cursos de acción. Son estudios circunscritos al caso de estudio, cuyos principios son aceptados por la opinión pública o por buena parte de ella y, a juicio de Strauss, conduce a asumir de manera dogmática principios políticos que bien pudieran ponerse en cuestión.

Filosofía política no es teología política. La teología política es una enseñanza política basada en la revelación divina; en cambio, la filosofía política se limita a

lo que es accesible a la mente humana por sí sola. De cierta manera pudiéramos señalar que en este aspecto la propuesta de Strauss se relaciona con la pretensión del positivismo por guiar el conocimiento sólo sobre cosas empíricamente verificables; no por casualidad admite como válidos los intentos iniciales de Comte al querer guiar el desarrollo del conocimiento. Sin embargo, lo que destaca aquí es un desiderátum que debe enfrentar aquella persona resuelta a cultivar el mundo del saber: hay momentos en que es preciso transgredir límites a las aspiraciones del conocimiento como, por ejemplo, las normas religiosas. De ahí que entre Jerusalén, que representa ese mundo de piedad y restricciones divinas, y Atenas, como referente del cultivo del saber, Strauss se decanta por esta última (Gavito, 2002:122).

Lo que diferencia a la filosofía política de lo que Strauss denomina ciencia política “científica” es que ésta es autosuficiente y afilosófica. Ambas son incompatibles en la medida en que la ciencia política no requiere nada de la filosofía política: sólo se basa en datos a partir de los cuales deduce sus consideraciones de lo político, mientras que la filosofía política consiste en un “intento por comprender la esencia de lo político” (Strauss, 1970:17). En el caso de la filosofía política, no niega su dimensión normativa derivada de la valoración dada por lo que Strauss denomina “amor a la verdad”.

A diferencia de la opinión política, que se basa en suposiciones, errores, creencias, prejuicios, etcétera, la filosofía política se contrapone a ella, puesto que se orienta por sustituir las meras opiniones por un conocimiento certero, coherente y crítico de los asuntos políticos. Este proceso se hace difícil en el contexto de una sociedad dinámica de masas, caracterizada por cambios rápidos y la complejidad de las relaciones. En esta situación, dentro de la descripción de Leo Strauss, la especialización del cultivo del conocimiento se materializa en disciplinas como la ciencia política:

El conocimiento político es hoy más difícil de adquirir y queda anticuado con mayor celeridad que en otros tiempos. En estas circunstancias se hace necesario que un número determinado de hombres se dedique exclusivamente a la tarea de recoger y asimilar el conocimiento sobre lo político. Es a esta actividad a la que hoy frecuentemente se le denomina ciencia política (1970:18-19).

Esta búsqueda del conocimiento es una tarea refinada, que a veces deviene en enseñanzas que pueden transmitirse en aulas y conduce a la consolidación de una élite académica especializada guiada por el amor a la verdad. Esta misma dificultad

para comprender los asuntos políticos hace que Strauss apueste por una democracia administrada por una aristocracia, no por criterios de exclusión ni por mero elitismo, sino porque en el mundo de los hombres no todos pueden dedicarse a los asuntos filosóficos y políticos (Gavito, 2002:117). No obstante, queda la duda acerca de la forma como podrían ser integrados en la deliberación pública las exigencias o criterios acerca del bien de quienes no cuentan con un juicio tan refinado como los académicos o decisores públicos, lo que a su vez podría traducirse en problemas de paternalismo alienante y también de confrontación e integración de derechos en el marco institucional, problemas que han sido abordados contemporáneamente por las teorías de la decisión racional (Harsanyi y Rawls).

A pesar de la distinción que pudiera darse entre el estudioso y el no estudioso de la política, ambos convergen en un mismo punto: su centro de atención es “la situación política dada, e incluso, en la mayoría de los casos, la situación política concreta en el país del individuo que realiza la investigación” (Strauss, 1970:19). Sin embargo, más allá de esto, lo que importa es que desde que la inmediatez y lo concreto del momento dejan de ser referencia para el pensamiento, surge el enfoque filosófico de lo político. “Solo cuando el aquí y el ahora desaparecen como centro de referencia puede surgir el enfoque *filosófico* o *científico* de lo político” (Strauss, 1970:20) [cursivas mías].²

El amor a la verdad que suscribe la filosofía política converge con el interés de la filosofía política clásica por encontrar el mejor régimen político. Se trata de visiones integrales y trascendentes del mundo, que superan los momentos históricos precisos. Se hace evidente aquí una vez más esa dimensión normativa ausente en las visiones científicas contemporáneas, que fragmentan la realidad para su análisis, vía especialización analítica, y que eran reprochadas por Strauss. En cierta forma, ese amor a la verdad encontrará un nicho en los espacios académicos antes que en los hombres de acción, sólo que a los hombres de ciencia se les reconoce mayor responsabilidad en la concepción de mundo que se plantee en la medida en que se encuentran en la tensión entre el conocimiento y la acción. Si aquí se admite que los hombres de ciencia en sus respectivos espacios académicos han de promover cierta forma de vida y no otras, generarían un conflicto que, desde otra perspectiva, difícilmente pueda resolverse. Es lo que plantea Max Weber al explicitar su duda

² A partir de las consideraciones sobre la opinión política y la especialización en el cultivo del conocimiento político, Leo Strauss empieza utilizando alternativamente los términos “ciencia política” y “filosofía política” como equivalentes en su explicación del conocimiento de lo político.

acerca de “... si en la enseñanza académica se debe o no ‘hacer profesión’ de las propias valoraciones prácticas fundadas en la ética, en los ideales culturales o bien en una concepción del mundo” (2001:222). Weber no descarta que el académico exprese sus valoraciones específicas sobre problemas concretos, lo que exige es lo que llama “honestidad intelectual”, es decir, que el académico sea claro ante sí y ante sus estudiantes al momento de precisar cuándo una aseveración es resultado de observaciones empíricas o deducidas lógicamente y cuándo corresponden a valoraciones prácticas, de naturaleza subjetiva (p. 223).

Hacer filosofía política no es tan sencillo como parece, ya que el simple hecho de que todos los hombres poseen ideas vagas o conocimientos específicos sobre distintos temas dificulta la posibilidad de acuerdos que validen lo que es verdadero. La peculiaridad del fin de lo político, el bien común, introduce un nivel de complejidad para su conocimiento, puesto que el significado que pueda atribuírsele a ese término es de por sí problemático. Esa problematicidad, a decir de Strauss, se traduce a veces en un menosprecio de los fines políticos que los reducen a meros compartimientos de otras disciplinas, e impide que se aprecie la situación en su totalidad. Sin embargo, esto no despeja la preocupación por lo que ha de entenderse por fines políticos y Strauss atribuye esa dificultad al carácter comprensivo de los fines políticos.

Saber en qué consiste la victoria no es problemático; lo es esencialmente, sin embargo, comprender el significado del bien común. La ambigüedad que rodea a los fines políticos proviene de su carácter comprensivo. Entonces surge la tentación de negar o eludir el carácter comprensivo de lo político y tratarlo como un compartimiento más (1970:20-21).

Diferente es la formulación de comprensión de Max Weber para quien la comprensión consiste en captar la lógica de fondo que subyace a la acción de los actores sociales sin que esto implique algún compromiso de acción. En la formulación comprensiva de Weber se tiene como premisa la dificultad por aprehender la realidad social en su totalidad; de ahí que se asume la realidad social como infinita y es la visión del observador la que define los ámbitos de interés para el análisis, la cual aborda mediante herramientas unívocas como lo son los “tipos ideales”.

La comprensión de los problemas políticos en la formulación de Strauss se refiere a la atribución de significados relevantes para aquellos procesos sociales que conduzcan a la superación de las condiciones de incomprensión de la humanidad y

permitan trascender hacia un estado mejor; se trata no sólo de una teoría política, sino, además, de una práctica política que conduzca a una sociedad de bienestar y justicia, y en ese afán introduce elementos como la moral republicana, la virtud y la libertad de los hombres como referentes para ese modelo de sociedad justa susceptible de ser universalizable.

El planteamiento de Leo Strauss sobre la filosofía política es una búsqueda permanente de la verdad sobre el mejor orden social; es un pensamiento que integra en sus reflexiones la dimensión normativa y procura superar las ideas vagas por un conocimiento certero acerca de los objetos políticos.

FILOSOFÍA POLÍTICA CLÁSICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA

El contexto histórico y político que le tocó presenciar a Leo Strauss lo condujo a considerar la decadencia de la filosofía política, en razón de la escasa reflexión sobre los asuntos políticos, el objeto de la filosofía política, su método y la función que podría desempeñar en la sociedad contemporánea. Para ese entonces, a decir de Strauss, sólo ha sobrevivido la tendencia por hacer historia de la filosofía política, en particular en el ámbito académico de su época, sobre todo porque consideran a la filosofía como contraria a la historia y la ciencia.

Para Strauss la filosofía política clásica es la forma original de la filosofía política de la mano de autores como Aristóteles o Platón (Strauss, 1993). De ahí en adelante todo es derivado, es decir, todo el planteamiento filosófico contemporáneo tiene un antecedente en las reflexiones clásicas.

La filosofía política clásica surge cuando se derrumban todas las tradiciones políticas sin que surja una nueva, y por esta razón la filosofía política clásica es atradicional. “La filosofía política clásica es atradicional, porque pertenece a aquel momento creador en que se derrumban todas las tradiciones políticas y no ha surgido todavía una tradición filosófica-política” (Strauss, 1970:35). A decir de Strauss, anterior a ese momento las observaciones filosóficas se realizaban mediadas por tradiciones, mientras que con el advenimiento de la filosofía política clásica la observación se da por proximidad entre el filósofo y la realidad: más allá de una reflexión teórica, es una práctica política que delibera sobre lo bueno y lo malo de las acciones de los hombres, no sustrayéndose de la vida pública que le permite apreciar las ideas del bien y del mal.

Es una filosofía libre de todo fanatismo, porque se da cuenta de que el mal no puede ser desarraigado totalmente y, por tanto, de que los resultados que se deben esperar de la política no pueden ser más que modestos. El espíritu que la anima puede expresarse en términos de serenidad y sobriedad sublimes (1970:36).

Lo más importante de esta formulación clásica de la filosofía política es la aspiración a comprender los fines políticos más allá del inmediatismo temporal y contextual, y su dedicación por plasmar principios universales para todos los hombres. A decir de Strauss, no otra preocupación era el interés por pensar la mejor forma de gobierno que se obtiene de conceptos como aristocracia, democracia o monarquía. De cierta manera, es lo que ha venido en llamarse *virtud*, esa dedicación a reflexionar y procurar el bien común, que distinguen a los ciudadanos dignos. Es lo que destaca Strauss de los textos de Platón y, tanto como los contenidos de esos textos, la importancia de los regímenes como tema primigenio de la filosofía política.

Strauss deriva de las lecturas de Platón que los regímenes son diversos y derivan de las leyes que resultan del razonamiento de los legisladores y esto plantea una cuestión de suma importancia: ¿Cuál de los regímenes en conflicto es mejor y, en último término, cuál es el sistema perfecto? Más allá de la respuesta a este problema, apunta a considerar la coincidencia de elementos comunes o diferentes que puedan intervenir en los destinos de los regímenes en cuestión; lo que vale destacar es la necesaria reflexión filosófica.

Strauss admite que la filosofía política clásica adolece de dos objeciones: (a) es antidemocrática y (b) está basada en la filosofía natural y la cosmología clásicas, ambas declaradas falsas por la ciencia moderna. Lo primero se debe, a decir de Strauss, a que los clásicos dieron preponderancia a la virtud en detrimento de la libertad, y esto tiene una razón: la libertad es ambigua porque se presta tanto para el bien como para el mal. En cambio, la virtud implica la formación de la persona a través de una educación moral, conducente a la defensa de la democracia como régimen preferible al resto de las formas de gobierno existentes, algo que se hace patente para las democracias contemporáneas:

... en el grado en que la democracia perciba esos peligros se verá obligada a pensar en elevar su nivel y sus posibilidades, volviendo a los clásicos en busca de sus nociones sobre la educación: una educación que nunca podrá ser pensada como instrucción de masas, sino una educación a la máxima altura para aquellos a quienes la naturaleza ha dotado de ese nivel (Strauss, 1970:50).

Política y educación reflejan dos tipos de conocimientos que se vinculan en razón de la visión de conjunto que aporta la política sobre los fines humanos y que se proyecta sobre los hombres a través de la educación. En definitiva, para la filosofía política clásica el fin de la vida política es la virtud, entendida como amor a las leyes y vocación para dedicarse al bienestar de la comunidad política, identificada esta última con una suerte de gobierno autocrático o mixto. Y el orden político identificado como el mejor es la aristocracia o el gobierno mixto.

Por su parte, la formulación moderna de la filosofía política considera que esa idea de virtud cívica y régimen óptimo es irreal y se distancia de la filosofía política clásica. Tal vez donde mejor se expresa esta crítica es en el análisis que realiza Strauss de Maquiavelo, de quien deduce que: “Es erróneo todo planteamiento de lo político que culmine en una utopía, describiendo una forma de gobierno óptima cuya actualización es altamente improbable” (p. 54). Siguiendo con Maquiavelo, el cuestionamiento de las virtudes se retrae al momento anterior a la virtud, una instancia amoral, esto es, Maquiavelo reflexiona sobre la imposibilidad de que la moralidad sea el resultado de una condición amoral, por lo que las virtudes no son tales, sino sólo en el contexto de una sociedad donde se forman los hombres, con sus particularidades y sus defectos. Precisamente, con las reflexiones de Maquiavelo se invierte la fórmula que sostenía que la virtud antecede al bien, y ahora la definición del bien antecede a la virtud, por lo que ser virtuoso en este último sentido implica ser libre de toda dominación externa, conlleva la preponderancia de la ley, la gloria y el poder.

...no podemos definir el bien de la sociedad, el bien común, en términos de virtud, sino que, por el contrario, tenemos que definir la virtud partiendo del bien común. Es este modo de comprender la virtud lo que, en definitiva, determina la vida de las sociedades. Por bien común tenemos que entender los objetivos que todas las sociedades persiguen en la realidad. Estos objetivos son: libertad frente a toda dominación extranjera, estabilidad o supremacía de la ley, prosperidad, gloria y poder. La virtud, en el sentido propio de la palabra, es el conjunto de hábitos que se requieren o que conducen al logro de este fin. Y este fin, y sólo él, es lo que hace que nuestras acciones sean virtuosas. Todo lo que se haga por razón de este fin es bueno. Este fin justifica los medios. La virtud no es nada más que la virtud cívica, el patriotismo o la dedicación exclusiva a los intereses propios de la comunidad (Strauss, 1970:55).

La preocupación de esta formulación moderna de la filosofía política sería distinta a la que contemplara la filosofía clásica y se centrará en una lógica crítica

de las formulaciones anteriores y con temas disímiles por parte de los diferentes autores. Siguiendo el método narrativo, los diferentes autores, que a decir de Strauss representan la primera etapa de la modernidad de la filosofía política, expondrán sus argumentos y sus concepciones de ver los asuntos políticos y la vida de los hombres. Así, mientras que para Maquiavelo el interés era el régimen de gobierno y el deseo de gloria como coactivo para que los hombres se adhieran a las virtudes republicanas, para Hobbes era la ciudadanía y la justicia los temas centrales, estructurados en una lógica del temor que despierta el instinto autoconservador de los hombres contra el poder de la autoridad. Locke, por su parte, introduce un argumento de naturaleza económica, la propiedad, para justificar y explicar la lógica de funcionamiento de la nueva sociedad moderna. Montesquieu reflexionó sobre la compatibilidad entre virtud republicana y las ansias individualistas del comercio y la riqueza; razonamiento que va consolidando el criterio de individualidad dentro del orden social moderno.

Para Strauss, con Rousseau se inicia la segunda etapa de la modernidad de la filosofía política (1970:69 y ss.) y —en sus conclusiones sobre esos autores— significó retomar la visión clásica que conduciría a una visión más radical de la modernidad. Los argumentos de Rousseau, en el análisis de Strauss, implican una mirada a la *polis* griega pero con ojos de la modernidad, puesto que se conservan ciertos razonamientos anclados en pensadores modernos, argumentos de los cuales destacan la definición de derechos que hagan innecesarios la apelación a los derechos naturales. De estos argumentos derivará la idea de una inequívoca voluntad general, idea que ha conducido a cierto totalitarismo en la medida en que funda la obligación de los ciudadanos hacia la comunidad política y restringe la libertad individual. Rousseau, de acuerdo con Strauss, considera que la sociedad justa es el fin que los hombres han de perseguir luego de constatar que los hombres se han apartado de su estado de naturaleza perfecto, que no exigía marchar hacia una sociedad civil.

La filosofía política de la mano de autores como Hegel, Kant, sucumbe a la tentación de integrar la historia en los planteamientos explicativos de la filosofía política, esto es, la aspiración por integrar el orden perfecto en la realidad social, lo que se manifiesta en la filosofía política de la historia.

En los planteamientos de esta segunda etapa de la modernidad destacan los axiomas dentro de esta estrategia argumentativa que sirven de infraestructura teórica que, sin embargo, sucumbe a la tendencia por incorporar a la historia

como elemento sustancial de la filosofía política. Sigue así una lógica deductiva antes que inductiva, como sucedía en la formulación clásica de la filosofía política apoyada en las observaciones.

FILOSOFÍA POLÍTICA, POSITIVISMO E HISTORICISMO

Strauss cuestiona que el análisis de los asuntos políticos se encuentre dividido en compartimientos que se especializan en un ámbito de la realidad, sin visión de totalidad sobre el objeto de estudio. Peor todavía, Strauss deplora que la filosofía política sea considerada ajena a la ciencia moderna, en particular a la ciencia de corte positivista.

Entre las razones que Strauss identifica para explicar el desprestigio de la filosofía política se encuentran la preponderancia de la distinción entre hechos y valores en el planteamiento científico apuntalado por el positivismo, y la consolidación del historicismo y su crítica a la filosofía como disciplina de conocimiento. Pareciera que Strauss reconociera cierta importancia al positivismo, en particular cuando toma en consideración la formulación que hiciera Comte y su aspiración por superar la anarquía intelectual en el mundo de las ciencias. Sin embargo, el desarrollo posterior que sigue el positivismo de la mano del utilitarismo, el neokantismo y el evolucionismo disipan esa aspiración (Strauss, 1970:22).

Para Strauss, la ciencia social positivista es avalorativa y éticamente neutra. En el análisis de Strauss, las ciencias sociales positivistas se mantienen imparciales ante el conflicto que se presenta entre el bien y el mal, independientemente de las nociones del bien y del mal que se ponen en juego. El campo de las investigaciones y discusiones de la ciencia moderna, a decir de Strauss, sólo puede funcionar a partir de una liberación de los juicios morales, de una abstracción absoluta: “La ceguera moral es indispensable para el análisis científico” (p. 23). Para Strauss el riesgo que conlleva esta actitud es el conformismo, la rutina y la instauración del nihilismo: la contemplación de la realidad sin intención de intervenir en ella, un estado de indiferencia hacia logros concretos en la realidad.

En el fondo, el reclamo por considerar a los intelectuales como parte de una realidad concreta es lo que ha hecho que se vuelque las miradas hacia las condiciones éticas y los compromisos morales hacia la sociedad: los intelectuales no pueden negar que ellos mismos son parte de la sociedad y son en esencia ciudadanos, más

aún, ciudadanos con cualidades diferentes a todos los demás, lo que los coloca en situación de aportar visiones sobre el mundo que puedan ayudar a mejorar su situación, algo que es todavía más pertinente en contextos democráticos.

¿Cuáles son las premisas del positivismo y del historicismo y cuáles los argumentos que opone la filosofía política que formula Strauss a las posturas positivistas? (pp. 26-35).

- Es imposible el estudio de los fenómenos sociales, sobre todo de los fenómenos sociales más importantes, sin que este estudio lleve consigo juicios de valor. Para Strauss es difícil no atribuir valoraciones a los hechos del mundo, algo que se hace evidente inclusive en los propios análisis científicos, por ejemplo, cuando se clasifican los regímenes políticos en “demócratas” o “autoritarios” seguramente se está haciendo una valoración de lo que es rechazado en contraste con la idea de democracia. Es decir, los conceptos mismos introducen una normatividad en el análisis.
- La exclusión de los juicios de valor se basa en la presunción de que la razón humana es esencialmente incapaz de resolver los conflictos entre valores distintos o entre sistemas de valores diferentes. Strauss no comparte la tesis de la insolubilidad de los conflictos de valores. Esta posición remite a considerar que rechaza la inconmensurabilidad de los valores y que en consecuencia es posible introducir juicios orientados a la solución mediante categorías universales. Esa solución pasa por la instauración de un orden mundial sostenido sobre valores igualmente universales orientados a generar bienestar a todos los hombres en un contexto definido por una sociedad global de naciones (Tarcov y Pangle, 1993:852). En particular, ésta sería su apuesta por la democracia occidental concebida a partir de las reflexiones clásicas.
- La creencia de que el conocimiento científico (entendido por tal el conocimiento a que aspira la ciencia moderna) es la forma suprema de conocimiento humano lleva consigo el desprecio de todo el conocimiento precientífico. Para Strauss, el conocimiento parte inevitablemente de ciertas ideas de lo que son las cosas y eso obliga a un planteamiento dialéctico que viabilice la comprensión del contexto que hace posible esas ideas y de los objetos de la realidad. De hecho, la filosofía política tiene como punto de partida esas ideas previas sobre lo político que luego se preocupa en superar hasta alcanzar un conocimiento certero.

- El positivismo se convierte necesariamente en historicismo. La aspiración por comprender las diferentes culturas desde el punto de vista de los esquemas conceptuales del mundo occidental introduce el análisis histórico cuyo énfasis consolida la tendencia historicista en el análisis de lo político al relativizar los conocimientos de las diferentes disciplinas.

El historicismo se diferencia del positivismo en que: (a) abandona la distinción entre hechos y valores; se admite que cada modo de comprender implica unas valoraciones específicas; (b) niega toda exclusividad a la ciencia moderna en la interpretación del mundo; hay muchas visiones para hacerlo; (c) rechaza la consideración del proceso histórico como algo eminentemente racional; (d) niega el valor a la teoría evolucionista aduciendo que la evolución del hombre, partiendo de un ser no hombre, hace ininteligible su condición humana.

En definitiva, el historicismo descarta cualquier planteamiento que tenga como tema central la idea de la sociedad ideal o del mejor régimen. Esto es consecuencia lógica del relativismo que introduce en la consideración del devenir de la humanidad.

El historicismo rechaza el planteamiento del tema de la buena sociedad, o sea, de la sociedad ideal, como consecuencia del carácter esencialmente histórico de la sociedad y del pensamiento humano: no es radicalmente necesario hacer brotar el tema de la buena sociedad; ese tema no se plantea al hombre; su simple posibilidad es el resultado de una misteriosa concesión del destino (Strauss, 1970:34).

Para Strauss el positivismo deviene en historicismo y así se constituye en el enemigo que debe enfrentar la filosofía política, y la forma de llevar a cabo esta labor es revisando los postulados de la filosofía política clásica y los derroteros que siguió la filosofía política contemporánea para llegar a una perspectiva de lo que la filosofía política puede hacer en los momentos cruciales de la humanidad.

El historicismo relativiza el pensamiento al pretender atarlo a un contexto sociohistórico particular. Concluye que ninguna interpretación es verdadera fuera de ese contexto. El historicismo del siglo xx exige que cada generación reinterprete su pasado desde su propia experiencia y teniendo en cuenta su propio futuro (p. 177).

Para Strauss, el reto de la filosofía política es enfrentar al historicismo, puesto que dicho pensamiento introduce un relativismo temporal contextual de la reflexión

política, atándola a situaciones específicas, cuando la filosofía política, a decir de Strauss, se orienta por formular visiones que trascienden las particularidades temporales. El reto de la filosofía política, en la lógica de los planteamientos de Strauss, es definir criterios que sirvan de soporte para instaurar referentes normativos para la convivencia social en un mundo que cada vez se aleja más de una razón única para pensar su existencia. La apuesta de Strauss implica el rescate de la racionalidad clásica precisamente en un contexto donde la razón moderna encuentra dificultades para definir referentes objetivos y normativos para la convivencia social (Garzón-Vallejo, 2009:300).

REFLEXIÓN NO CONCLUYENTE

Las reflexiones de Leo Strauss sobre los asuntos políticos álgidos para el hombre toman como referente inicial la filosofía política clásica, entendida como una búsqueda permanente de la verdad sobre el mejor orden social y de ahí elevar al hombre hacia un nivel mejor de su vida. Es un pensamiento que integra la dimensión normativa y procura superar las ideas vagas por un conocimiento certero acerca de los objetos políticos; de ahí que considere las ideas clásicas del civismo, la virtud y la libertad.

Sin embargo, dos temas derivados de su planteamiento impulsan a nuevas reflexiones. El primero se refiere al modelo político defendido por Strauss. Si bien las dudas iniciales acerca de cuál es el mejor orden social y político se disipan al identificarlo con la democracia occidental, siembra la duda sobre la posibilidad de una visión unitaria del mundo que pudiera conducir a cierto sesgo para comprender los problemas políticos contemporáneos al defender una única concepción del bien. Esto se hace más problemático si consideramos la diversidad de formas y contenidos que adquieren las democracias contemporáneas.

Un ejemplo de la dificultad por definir una idea del bien y su realización en las instituciones empíricas puede apreciarse en las obras de John Rawls, quien en su *Teoría de la justicia* formula un planteamiento con aspiraciones de erigirse en la solución racional al problema de elección pública para definir una “sociedad bien ordenada” y luego el giro que da en *Liberalismo político*, donde (a) renuncia a la aspiración de que la Teoría de la justicia se convierta en la solución definitiva del proceso de decisión racional, y (b) considera que la aspiración por una “sociedad bien ordenada” está alejada de la realidad y es utópica (Rawls, 1979; 1995). En

Liberalismo político, admitirá Rawls que la diversidad de criterios acerca de la vida buena es una consecuencia lógica del ejercicio libre de la razón. Siguiendo las reflexiones de Iván Garzón-Vallejo, la crisis de la razón en el ámbito político se sintetiza en “el escepticismo ante la posibilidad de descubrir desde la política un horizonte de bien común que sea válido para todos” (2009:301).

La aspiración de Strauss por consolidar un orden social universal se enfrenta al historicismo y con ello viene de la mano su cuestionamiento al relativismo político renuente a admitir la crítica a ciertos regímenes que rechazan el modelo político definido por las libertades individuales. Esto se traduce en la inquietud por plantearse las condiciones de posibilidad de universalización de principios de justicia o de premisas políticas que aspiran a definir una idea única del bien igualmente válidas para los hombres en cualquiera de sus contextos sociohistóricos. Precisamente, en la segunda mitad del siglo pasado aparecerá una formulación que atienda a la preocupación por definir concepciones del bien acordes con visiones democráticas y liberales con pretensiones de universalidad: nos referimos a la obra de John Rawls y a las formulaciones utilitarias que se le contraponen, el neoutilitarismo de John Harsanyi. En ambas propuestas se procura definir lineamientos para guiar la reflexión moral (Rawls) y racional (Harsanyi) de las personas y a partir de ahí obtener decisiones públicas óptimas para la sociedad. Sin ánimos de profundizar en esos planteamientos, lo que importa es destacar que la razón moderna, y con ello quizás la filosofía política misma, aún tiene mucho que decir para pensar los asuntos que atañen al orden sociopolítico de los hombres (Pérez Schael, 1999).

El segundo problema en los planteamientos de Strauss es su rechazo a la distinción entre hechos y valores para fundar una visión explicativa del mundo. Ciertamente, la formulación científica moderna se levanta sobre esa distinción pero la reflexión parte por considerar lo que puede observarse y no lo que ha de observarse a partir de premisas planteadas como absolutas. Un ejemplo de esto lo tenemos en la formulación fundacional de la sociología con autores como E. Durkheim (1986) y M. Weber (2001; 1971). Ambos autores reconocen la importancia de los valores para el hombre y la sociedad, pero igualmente reconocen la interferencia que los valores pueden ejercer en la comprensión de la realidad.

El énfasis en diferenciar la filosofía política de la perspectiva científica de la política refleja cierta resistencia por la evolución conceptual y el cambio de perspectivas de análisis. Esto no deja de ser problemático hoy día, puesto que las diversas teorías para observar la realidad social se han multiplicado y eso obliga a

plantear el papel que pueda jugar la filosofía política en la actualidad. Al respecto pueden considerarse las observaciones de Niklass Luhmann sobre la necesaria cooperación entre sociología y filosofía para abordar el problema de la moral y la ética en los tiempos contemporáneos, así como su rechazo a una inspiración en la filosofía clásica para acometer tal tarea (1998:201).

Es innegable que los hechos de la realidad connotan cierta valoración, pero quedarnos con esas “preconcepciones” interfiere en la posibilidad de comprender el mundo más allá de nuestras propias convicciones políticas. Antes bien, si en algo la ciencia y la filosofía pueden ayudar al hombre a tomar decisiones útiles es mostrando al mundo tal como es y no como quisiéramos que fuese. A fin de cuentas, esto último es una apuesta nuevamente por la razón moderna.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ARNOLETTO, E. (2007). Curso de teoría política. Edición gratuita en línea. Disponible: www.eumed.net/libros/2007b/300/ (consulta: 15 de enero de 2010).

DURKHEIM, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. México: FCE.

GARZÓN-VALLEJO, I. (2009). “Leo Strauss y la recuperación de la racionalidad política clásica”. *DIKAIION*, año 23, n° 18, pp. 297-314, Colombia, Universidad de la Sabana, artículo en línea, disponible: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3141222> (consulta: 15 de febrero de 2010).

GAVITO, R.B. (2002). “Reflexiones sobre what is political philosophy? de Leo Strauss”. *Foro Interno, Anuario de Teoría Política 2*, pp. 115-132, artículo en línea, disponible: <http://revistas.ucm.es/cps/15784576/articulos/FOIN0202110115A.PDF> (consulta: 20 de enero de 2010).

HARSANYI, J., ed. (1999). *Decisiones normativas en los campos de la ética, el Estado y el derecho*. Caracas: Editorial Sentido.

HAVERS, G. (2004). “Between Athens and Jerusalem: Western otherness in the thought of Leo Strauss and Hannah Arendt”. *The European Legacy*, vol. 9, n° 1, pp. 19-29, artículo en línea, disponible: <http://www.informaworld.com/smpp/title~content=g713619839~db=all> (consulta: 25 de febrero de 2010).

LUHMANN, N. (1998). *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Editorial Trotta.

PÉREZ S., M.S. (1999). “En busca de los usos de la razón”, en John Harsanyi, ed. (1999). *Decisiones normativas en los campos de la ética, el Estado y el derecho*, pp. 103-138. Caracas: Editorial Sentido,

RAWLS, J. (1995). *Liberalismo político*. México: FCE.

RAWLS, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: FCE.

STRAUSS, L. (1970). *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Ediciones Guadarrama.

STRAUSS, L. (1993). “Platón”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey, comps. *Historia de la filosofía política*, pp. 43-95. México: FCE.

STRAUSS, L. y CROPSEY, J., comps. (1993). *Historia de la filosofía política*. México: FCE.

TARCOV, N. y PANGLE, T. (1993). “Epílogo: Leo Strauss y la historia de la filosofía política”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey, comps. (1993). *Historia de la filosofía política*, pp. 851-881. México: FCE.

TORO H., A. (2005). “¿Es posible imponer la democracia? Reflexiones en torno al pensamiento neoconservador estadounidense”, en María Ramírez Ribes, comp. (2005). *Gobernanza: laberinto de la democracia*, pp. 69-81. Informe del Capítulo Venezolano del Club de Roma. Caracas: Autor.

WEBER, M. (2001). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

WEBER, M. (1971). *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Península.