

# LEO STRAUSS Y LA REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CLÁSICA

*Leo Strauss's Restitution of Classical Political Philosophy*

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA<sup>1</sup>  
Universidad de Zaragoza

## **Resumen**

Este artículo examina el intento de Leo Strauss de rehabilitar la filosofía política clásica (en particular la de Platón) contra las implicaciones totalitarias del historicismo y el positivismo. Se argumenta que esta rehabilitación se basa en una premisa falsa: el supuesto de una ciencia política que sólo posee una elite intelectual a la que compete determinar el bien común con independencia de todo proceso deliberativo democrático. Desde esta perspectiva, la filosofía de Leo Strauss aparece ante todo como la fundamentación de una concepción autoritaria de la política.

*Palabras clave:* Leo Strauss, ley natural, autoridad, racionalidad política.

## **Abstract**

This paper analyses Leo Strauss's restitution of classical political philosophy (particularly Plato's political philosophy) as an attempt to overcome the totalitarian implications of positivism and historicism. The paper argues that this restitution is based on the false premise of a political knowledge which only an intellectual elite would possess, and which would allow such elite to define the common good independently of democratic deliberation. From this point of view, Leo Strauss's political philosophy seems to be a foundation of political authoritarianism.

*Key words:* Leo Strauss, natural law, authority, political rationality.

---

1. Área de Filosofía, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: lizaga@unizar.es  
Fecha de recepción del artículo: 26 de octubre de 2006. Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2006. Versión final: febrero de 2007.

Leo Strauss defendió entre los años 50 y 70 del siglo XX una nueva forma de objetivismo en filosofía política<sup>2</sup>. Su obra responde al fenómeno político más importante de su época: el totalitarismo. La apelación a un conjunto de principios políticos «naturales», es decir, independientes de toda convención humana, debía subsanar las implicaciones totalitarias del pensamiento político anterior a la segunda guerra mundial. Pues Strauss parte de la convicción de que, con independencia de otras causas empíricas de naturaleza sociológica o económica, hay dos rasgos del pensamiento político del siglo XIX que contribuyeron a liquidar los regímenes liberales europeos y a sustituirlos por regímenes totalitarios. Estos dos rasgos son el *positivismo* y el *historicismo*<sup>3</sup>.

Las ciencias sociales son positivistas en la medida en que adoptan al menos un rasgo metodológico de la ciencia natural moderna, a saber: la distinción entre hechos y valores, y se comprenden a sí mismas como ciencias «axiológicamente neutrales» en el sentido de Max Weber. Al aceptar dicha distinción, las ciencias sociales se privan de antemano de la capacidad de enjuiciar desde un punto de vista normativo la realidad social. Renuncian, por tanto, a dar una respuesta vinculante a la que, a juicio de Strauss, es la pregunta específica de la filosofía política: la pregunta por el mejor régimen político. El positivismo hace de las ciencias naturales el paradigma de la racionalidad *tout court* y cercena toda posibilidad de abordar las cuestiones políticas normativas desde una perspectiva racional y vinculante. De otro lado, el *historicismo* puede interpretarse como una reacción al positivismo que, paradójicamente, conduce por su propia lógica a las mismas conclusiones de éste. Frente a la Ilustración racionalista, el historicismo vuelve la mirada hacia la historia, las costumbres y las instituciones tradicionales, en un esfuerzo por hallar los principios políticos adecuados al *Volksgeist* de cada comunidad y a su forma particular de convivencia. Pero el historicismo consecuente debe renunciar a formular cualquier principio político cuya validez pretenda trascender su contexto histórico particular. De modo que el historicismo no idolatra la racionalidad de las ciencias de la naturaleza, pero comparte con el positivismo una consecuencia fatal para la filosofía política: también niega la posibilidad de dar una respuesta vinculante a la cuestión política fundamental.

---

2. Una primera versión de este escrito fue presentada en el congreso *Third Annual Conference in Political Theory*, celebrado en la Universidad Metropolitana de Manchester (Reino Unido) en septiembre de 2006.

3. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, cap. I.

El objetivo declarado de Leo Strauss es reivindicar la posibilidad de tratar *racionalmente* las cuestiones políticas; o lo que es lo mismo, restituir esa filosofía política normativa que en el siglo XIX quedó atenazada por el positivismo y el historicismo. De ello depende la posibilidad de juzgar y condenar con buenas razones, con razones vinculantes, esos regímenes totalitarios que Strauss interpreta como una siniestra concreción institucional de positivismo e historicismo, como la nefasta combinación de una racionalidad científica y tecnológica hegemónica, y de una filosofía irracionalista y voluntarista de la historia. Leo Strauss muestra en qué medida su obra pretende ser una respuesta al totalitarismo en un ensayo que es casi un manifiesto de su filosofía política:

El mayor acontecimiento de 1933 parece haber probado, si es que era necesario probarlo, que el hombre no puede abandonar la cuestión de cuál es la buena sociedad, y que no puede librarse de la responsabilidad de dar respuesta a dicha cuestión delegándola a la Historia o a cualquier otro poder diferente de su propia razón<sup>4</sup>.

Strauss comparte, pues, las preocupaciones de su época. Su crítica de las ciencias sociales positivistas y de la filosofía irracionalista de la historia recuerda inequívocamente a otras corrientes alemanas de su tiempo, como el «racionalismo crítico» de Popper o la filosofía social de la Escuela de Frankfurt. Y a primera vista, su apelación a la idea de derecho natural parece entroncar con los esfuerzos de muchos filósofos del derecho de los años cincuenta, o con la propia Declaración de los Derechos Humanos de 1948, que cabe interpretar como una rehabilitación del derecho natural contra la hegemonía no ya del positivismo científico, sino del positivismo jurídico. Sin embargo, sería un error inscribir a Leo Strauss en estas corrientes iusnaturalistas posteriores a la segunda guerra mundial. Strauss no es un filósofo del derecho, sino un filósofo de la política. Y su rehabilitación del iusnaturalismo es, en el fondo, radicalmente distinta, y aún opuesta, a la que representa la Declaración de 1948. Pues esta Declaración es heredera de la tradición iusnaturalista que caracteriza al *liberalismo político moderno*, que se remonta sobre todo a Hobbes y a Locke, mientras que Leo Strauss lleva a cabo un intento de rehabilitar lo que él llama el «liberalismo antiguo»<sup>5</sup>. Y

---

4. L. Strauss, «What is political Philosophy?», en: *What is political Philosophy?*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 27.

5. Cf. sobre todo los ensayos de L. Strauss «What is Liberal Education?» y «Liberal Education and Responsibility», ambos contenidos en: *Liberalism, Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

aquí la diferencia no es insignificante, porque a pesar de la similitud terminológica, este «liberalismo» straussiano no sólo es radicalmente antimoderno, sino también radicalmente antiliberal.

Para comprender cuál es realmente el núcleo de la filosofía política de Leo Strauss, es importante reparar en aquello que (según el propio Strauss) establece la diferencia fundamental entre la doctrina clásica y la doctrina moderna del derecho natural<sup>6</sup>. El iusnaturalismo moderno toma como punto de partida la ontología materialista y mecanicista de las ciencias modernas de la naturaleza. Hobbes, y tras él Locke y toda la tradición liberal, extienden el mecanicismo a la conducta humana y construyen su filosofía política sobre la base de una antropología *individualista* y *hedonista*. De acuerdo con esta antropología, las acciones humanas tienden invariablemente a la búsqueda del placer y a la evitación del dolor; o si quisiéramos emplear la caracterización de Hobbes, algo más dramática, diríamos que los verdaderos motivos que impulsan a los hombres a actuar son el temor a la muerte y el afán de conservar la propia vida. La doctrina moderna del derecho natural eleva estos principios meramente descriptivos de la acción humana al rango de principios *normativos*. El deseo de conservar la propia vida no es sólo la motivación fundamental (y en última instancia, la única) de la acción humana. Es también un *derecho* inalienable. A partir de esta premisa es posible extraer en bloque la filosofía política del liberalismo moderno. Todo individuo es el titular de un derecho natural e inalienable a la autoconservación. La función de las instituciones políticas (es decir, del Estado) es garantizar este derecho natural fundamental. El individuo tiene, por tanto, prioridad sobre la colectividad o el Estado. Sus legítimos intereses, que *sólo él puede juzgar correctamente*, establecen un límite más allá del cual toda intervención estatal resulta ilícita. Por tanto, la legitimidad de las instituciones sólo puede descansar en el consentimiento de los individuos, si sólo ellos son capaces de juzgar acerca de su propio bien, y si es el bien de los individuos aquello que el Estado debe preservar por encima de todo.

En esta caracterización, sin duda muy esquemática, cabe reconocer los principios normativos del Estado de derecho moderno, que también quedan plasmados en la Declaración de 1791. Pero no es ésta la forma de iusnaturalismo que Strauss reivindica. Al contrario, Strauss ve en ella la simiente de la conculcación totalitaria del Estado de derecho. La conexión

---

6. Sobre esto, cf. L. Strauss, *Natural Right and History*, op. cit., cap. V.

del liberalismo moderno con el totalitarismo se establece a través de la concepción *democrática* de la soberanía, que Strauss presenta en continuidad con el liberalismo<sup>7</sup>. Para Strauss, la doctrina rousseauiana de la «voluntad general» debe interpretarse en el sentido de que la legitimidad de las instituciones políticas sólo puede descansar en el consentimiento de los ciudadanos. Pero esta doctrina implica, al mismo tiempo, que no existe ninguna instancia *externa* al consentimiento de los ciudadanos que permita enjuiciar el contenido concreto de la voluntad general. Así, la concepción democrática de la soberanía parece conducir inevitablemente al *relativismo* político: «La voluntad general, la voluntad inmanente a las sociedades de cierto tipo, reemplaza al derecho natural trascendente»<sup>8</sup>. Y para Strauss, este principio de legitimación sólo puede tener fatales consecuencias políticas: «Si la voluntad general (es decir, la voluntad de una sociedad libre) se convierte en el criterio último de la justicia, el canibalismo es tan justo como su contrario»<sup>9</sup>.

Sorprende, a decir verdad, que un historiador del pensamiento político tan agudo como Leo Strauss se permita establecer una conexión tan simplificadora entre democracia y barbarie, o que no acierte a ver en la filosofía política de Rousseau otra cosa que sus implicaciones totalitarias. Contra Strauss podría argumentarse que la teoría de la democracia dispone de sus propios correctivos, que permiten diferenciar la voluntad común correctamente formada, de todas aquellas resoluciones políticas que no son sino la expresión de la tiranía de las mayorías, o que sancionan la imposición violenta de la voluntad de algunos sobre la de quienes ocupan una posición más débil. Por utilizar el ejemplo, algo extravagante, del propio Strauss, diríamos que si una comunidad política decide soberanamente imponer la práctica del canibalismo (y seguramente será innecesario añadir: «del canibalismo *no consentido*»), podemos estar seguros de que algo ha fallado en el proceso deliberativo. Cualquier resolución de este tipo, cualquier máxima política que prive palmariamente y abusivamente de sus derechos a algún sector de la ciudadanía, es forzosamente una resolución que no se ha adoptado libremente por *todos* los afectados. Y si contase con el consentimiento de los propios perjudicados, podríamos estar seguros de que ese consentimiento no se obtuvo sin coacción, y por tanto la resolución no sería democráticamente legítima. No ya el canibalismo, sino las

---

7. L. Strauss, *Natural Right and History*, op. cit., cap. VI.

8. L. Strauss, «What is political Philosophy?», op. cit., p. 51.

9. *Loc. cit.*

leyes nazis contra la comunidad judía o los procesos políticos de Stalin no se cuentan entre los ejemplos históricos de resoluciones democráticas, por más que se sustentasen sobre un presunto consentimiento de una parte de la población, por lo demás siempre distorsionado, demagógico y obtenido coactivamente. Es cierto que, para poder establecer estas distinciones entre los acuerdos normativamente aceptables y los que no lo son, hace falta adoptar una concepción *deliberativa* de la democracia y de la «voluntad general», como la que en nuestros días representan autores como Habermas, y que, ciertamente, en la obra del propio Rousseau sólo está a lo sumo apuntada, pero no desarrollada<sup>10</sup>. Pero en cualquier caso, estas correcciones pueden emprenderse sin necesidad de abandonar la concepción liberal y democrática de la legitimidad.

La crítica del totalitarismo no nos obliga, pues, a dar un salto que nos devuelva a un punto anterior al liberalismo político moderno. Éste es, sin embargo, el salto que decide dar Leo Strauss. Su rehabilitación antipositivista y antihistoricista de la idea de derecho natural se remonta a los filósofos judíos de la Edad Media, pero sobre todo a Platón. Ambas fuentes tienen en común un rasgo que las diferencia de las doctrinas iusnaturalistas modernas: el punto de partida no es un derecho natural individual e inalienable, sino la idea de una *ley natural*<sup>11</sup>. La ley natural (inscrita en la esencia humana o revelada por Dios) establece de forma objetivamente vinculante, con independencia de las voluntades y convenciones humanas, cuál es el mejor régimen político. Dicho régimen es aquel en el que se realiza máximamente la virtud del hombre, fundada en su esencia. Y en la medida en que la felicidad consiste en el cultivo de la excelencia específica del hombre, el mejor régimen político es también aquel en el que el hombre alcanza la verdadera felicidad. Pero no todos los hombres están en condiciones de conocer la esencia del hombre, su virtud, el contenido de la *eudaimonía* y por consiguiente cuál es la organización política perfecta. Y en este punto nos encontramos con el verdadero núcleo del platonismo político de Leo Strauss.

Platón hace extensivo al ámbito de los asuntos humanos la relación que existe, en el campo de la ciencia, entre la pluralidad de las opiniones y la unicidad del conocimiento verdadero. Para alcanzar el conocimiento de la

---

10. Para la concepción deliberativa y procedimental de la democracia, cf. sobre todo J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid 2000, caps. III, VII y VIII, así como el ensayo «La soberanía popular como procedimiento», contenido en el mismo volumen.

11. Cf. L. Strauss, *Natural Right and History*, op. cit., cap. V.

ley natural o del bien político objetivo, hay que abandonar las opiniones de «la mayoría» y ascender a la contemplación de las Ideas. Strauss hace suya exactamente esta misma posición. Pero existe una diferencia esencial entre Platón y su discípulo del siglo XX. En efecto, Platón no se limitó a rechazar la democracia y a reivindicar un régimen aristocrático sobre la base de la oposición entre *dóxa* y *epistéme*. Además de esto, creyó poder determinar con la certidumbre de una ciencia cuál habría de ser la configuración institucional del régimen político ideal. No es otro el sentido de los libros de la *República* en los que Platón describe en detalle su Estado ideal, y que prosiguen y concretan las consideraciones propiamente epistemológicas de esos otros y muy conocidos pasajes sobre la caverna o sobre el ascenso hacia la contemplación de la Idea del Bien a través de la dialéctica. En cambio, Strauss no sólo no recoge la concreción institucional del Estado platónico (pues algo tal sería, naturalmente, una extravagancia en el siglo XX), sino que tampoco desarrolla en ninguna parte un programa político concreto. Dicho de otro modo: Leo Strauss no nos dice nunca (a diferencia de Platón) cuáles son esas leyes naturales objetivas que sólo el filósofo político es capaz de hallar. Únicamente nos dice que, en cualquier caso, su conocimiento sólo puede ser asunto de unos pocos. Así, su filosofía retiene del modelo platónico la aplicación al campo político de la distinción entre *dóxa* y *epistéme*; retiene también la correspondiente concepción *elitista* de la sabiduría política, e incluso la defensa de un régimen *aristocrático* que ya no extrae su legitimidad del consentimiento de los ciudadanos, sino de la privilegiada sabiduría de los gobernantes. Pero en ningún sitio concreta Strauss el *contenido* de esa sabiduría, que él mismo debería poseer.

Este silencio no sólo difiere de Platón, sino que es, además, sospechoso. La filosofía política de Platón se construye sobre la experiencia del fracaso de la democracia ateniense, sobre la imposibilidad de establecer una organización política justa únicamente sobre las bases de la comunicación y la persuasión. Platón no ve en la pluralidad de opiniones que concurren en la esfera pública de los regímenes democráticos la condición de posibilidad de la formación discursiva de una voluntad política común. Más bien compara las opiniones políticas con las ocurrencias que sostienen, respecto de cualquier asunto científico, quienes no dominan una ciencia. La pluralidad de opiniones aparece, pues, como el contexto idóneo para el surgimiento de la demagogia, o para que la argumentación racional se vea desplazada por la persuasión retórica y, finalmente, por la arbitrariedad y la violencia. Platón quiso evitar esta deriva de la democracia hacia la violencia introduciendo el supuesto de una *epistéme* política, de una *ciencia* de los asuntos humanos que siguiese el modelo de la geometría. Debía ser

posible fundamentar la autoridad política del filósofo-rey sobre la base de su autoridad cognitiva. Ahora bien, este empeño en fundamentar la autoridad política en un saber análogo al saber científico se basa en un error. Hannah Arendt señala en qué medida el ideal epistemológico de ciencias como la geometría es inadecuado para el ámbito de los asuntos humanos<sup>12</sup>. Esta inadecuación del modelo científico en el terreno de los asuntos políticos se debe a que el bien común sólo puede establecerse por vía argumentativa, mediante el intercambio de opiniones y la coordinación de intereses enfrentados. La respuesta a la pregunta por el bien común político sólo puede obtenerse a través de un proceso hermenéutico de *fusión de horizontes*, y nunca mediante un *corte epistemológico* supuestamente capaz de sustituir de un golpe el error por la verdad. No hay *verdad* en política, más allá de aquello en que *consientan* los miembros de una comunidad política. Y no existe, por tanto, otro procedimiento para establecer principios políticos vinculantes que el intercambio de argumentos y la búsqueda de un acuerdo razonado. Ésta es la razón de fondo (la razón filosófica, si se quiere) de la superioridad de la democracia sobre cualquier otro régimen político. La democracia, en efecto, tiene su fundamento epistemológico último en el hecho de que el acuerdo intersubjetivo es la *única* piedra de toque que permite contrastar la validez de cualquier concepción particular acerca del bien común (*incluida* la del filósofo político).

En el fondo, Strauss parece ser consciente de que algo falla en su objetivismo político. Quizás por eso no concreta nunca los principios objetivos de la «ley natural». Pero el propio Strauss ofrece otra explicación de por qué estos principios no pueden explicitarse. La razón estriba, según él, en que son contrarios a la opinión de «la mayoría». Esto es cierto, dado que el principio fundamental de la filosofía política de Strauss (y acaso el único que puede sacar en claro el lector de sus libros) consiste en la *desautorización* de «la mayoría» para juzgar el bien común, es decir, el suyo propio. Esta incómoda tesis explica por qué el filósofo político se ve obligado a cultivar el arte de escribir «entre líneas», como un perseguido<sup>13</sup>. Indudablemente, cabe preguntarse si el precepto de escribir «entre líneas» sigue teniendo sentido incluso cuando el filósofo político objetivista vive y escribe en regímenes que garantizan la libertad de pensamiento y en los que tantas cautelas parecen completamente innecesarias, como sin duda

---

12. H. Arendt, «¿Qué es la autoridad?», en: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003, pp. 176-183.

13. L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.



era el caso de Strauss tras su llegada a Estados Unidos<sup>14</sup>. Pero naturalmente, el deliberado esoterismo de Strauss cumple también otra función: exime al filósofo de la obligación de exponer claramente su «verdad» política, y al mismo tiempo le permite seguir insinuando que esa «verdad» existe, aunque nunca nos diga cuál es.

En una ocasión, sin embargo, Strauss se vio obligado a hablar con más claridad, menos «esotéricamente», sobre el contenido de su sabiduría política. Dicha ocasión fue la recensión de Alexander Kojève al comentario que Strauss publicó del *Hierón*, el diálogo de Jenofonte sobre la tiranía<sup>15</sup>. La enseñanza política que Strauss introduce crípticamente en su minucioso comentario a esta obra clásica parece afirmar que es posible conciliar la tiranía (es decir, el gobierno que no se basa en el imperio de la ley, sino en la voluntad soberana del gobernante) con el consentimiento de los sometidos, y que esto puede lograrse en la medida en que el tirano se deje aconsejar por el filósofo político. Más aún: la tiranía arropada en la sabiduría del filósofo podría convertirse en el mejor régimen político, si lograrse hacer virtuosos y felices a los ciudadanos. La superioridad de la tiranía sobre el imperio de la ley se debe a que la clarividencia del buen gobernante es un medio para la realización del bien político más eficaz que el dominio de leyes abstractas e impersonales, ciegas hacia las condiciones particulares en que han de aplicarse. Strauss resume de este modo la posición de Jenofonte, que en todo momento él mismo parece hacer suya tácitamente: «El gobierno absoluto de un hombre que sepa cómo gobernar, que sea un gobernante nato, es realmente superior al gobierno de las leyes en la medida en que el buen gobernante es una «ley que ve», mientras que las leyes no «ven» y la justicia legal es ciega. Mientras un buen gobernante es necesariamente benefactor, las leyes no son necesariamente benefactoras. [...] Por tanto, el gobierno de un tirano excelente es superior al gobierno de las leyes, o más justo»<sup>16</sup>. No toda tiranía es ilegítima: el tirano puede extraer su legitimidad de la verdad política revelada por el filósofo. Pues en última instancia, la verdad política (y no el consentimiento democrático) es la *única* fuente de la legitimidad del poder: «La ley y la legitimidad —dice Strauss, aunque, claro está, atribuyendo esta opinión a

---

14. Cf. sobre esto S. B. Drury, *Leo Strauss and the American right*, New York, St. Martin's Press, 1999.

15. Tanto el comentario de Strauss como la recensión de Kojève se encuentran publicados en castellano en L. Strauss, *Sobre la tiranía*, Madrid, Encuentro, 2005. Sobre la cuestión de la autoridad, cf. también A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004.

16. L. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 117.

Jenofonte, y no a sí mismo— son problemáticas desde el punto de vista supremo, que es el de la sabiduría»<sup>17</sup>.

La respuesta de Kojève a este escrito de Strauss es extraordinariamente aguda, y en mi opinión afecta al núcleo de toda filosofía política que se asiente sobre un concepto de verdad política objetiva. Kojève reinterpreta la cuestión tratada por Jenofonte desde una perspectiva hegeliana, y sostiene que lo que realmente busca el tirano (ya sea el de Jenofonte, el de Strauss o cualquier otro) no es el temor o el afecto de sus súbditos, sino el *reconocimiento* de su autoridad<sup>18</sup>. El reconocimiento es una relación entre conciencias enteramente distinta del afecto y del temor, y sobre esta relación se funda la verdadera autoridad política, que no necesita recurrir al terror ni a la demagogia para obtener obediencia. A diferencia del temor, el reconocimiento funda una obediencia no coactiva que, a la larga, es la única garantía de estabilidad de un orden político; y a diferencia también del afecto o el amor, el reconocimiento no se concede gratuitamente sobre la base de las cualidades particulares del amado, sino que tiene un fundamento racional. Lo que reemplaza a los afectos en la relación de reconocimiento son las *razones* que una conciencia hace valer frente a la otra. La autoridad política no está, pues, basada en afectos, sino en razones que, como tales, pueden compartir *todos* los miembros de la comunidad política, y que pueden convencer por igual al gobernante y a los gobernados. Ahora bien, esto implica que la única autoridad política legítima es la autoridad fundada en el consentimiento democrático. Pues el consentimiento de la población es el único criterio de que dispone el gobernante para saber si sus opiniones acerca del bien común son correctas. Sólo si lo son obtendrá el gobernante el consentimiento de la población, y podrá considerarse que su autoridad es legítima. Kojève subraya, además, el carácter potencialmente universal de la autoridad política racional. Por su propio sentido, el reconocimiento al que apunta toda autoridad política sólo se realiza plenamente en un Estado democrático universal, en una organización política consentida por *todas* las conciencias: «El político que obra conscientemente en función del deseo de «reconocimiento» [...] no estará plenamente satisfecho hasta que no esté a la cabeza de un Estado [...] que sea el fin y el resultado del trabajo colectivo de todos y cada uno»<sup>19</sup>. La tiranía, la aristocracia o el gobierno de un filósofo platónico

---

17. L. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 158.

18. A. Kojève, «Tiranía y sabiduría», en: L. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 179.

19. L. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 183.

sólo serían, desde esta perspectiva, estadios intermedios, anticipaciones imperfectas del orden político verdaderamente legítimo.

Pues bien, esta concepción racionalista de la autoridad política debe extenderse también, según Kojève, a la autoridad intelectual del filósofo político. El único modo de diferenciar las certezas de un lunático y las de un sujeto racional, incluido el filósofo, es la posibilidad de que éstas últimas superen la prueba de su contrastación intersubjetiva. Ésta es la razón epistemológica de fondo por la que la filosofía está referida constitutivamente al diálogo, al espacio público: «el filósofo [...] rigurosamente aislado jamás podrá saber si ha alcanzado la Sabiduría o se ha sumido en la locura, y en tanto que filósofo, debería huir [...] de su soledad»<sup>20</sup>. Por supuesto, cabe argumentar que esta dimensión intersubjetiva del pensamiento racional se hace más evidente aún cuando se trata de cuestiones políticas, que por su propio sentido afectan a una pluralidad de individuos. No obstante, para soslayar la contrastación intersubjetiva de sus opiniones políticas, Strauss cree suficiente con hablar para una elite, para unos pocos elegidos. Pero Kojève señala que esto no basta. Pues sólo un *prejuicio aristocrático*<sup>21</sup> permite a Strauss suponer que «el número de personas capaces de acceder a la filosofía es inferior al de personas capaces de juzgar con conocimiento de causa una doctrina o acción políticas»<sup>22</sup>. El único criterio que nos permite conocer la racionalidad de nuestras opiniones acerca del bien común es la posibilidad de que sean aceptadas por *todos* los interesados. Y el filósofo político está tan sujeto a este criterio como cualquier otro ser racional.

A la luz de las críticas de Kojève, no hay duda de que el proyecto filosófico de Strauss es paradójico. Strauss se presenta como un defensor del racionalismo político frente a la hegemonía de la razón científica y frente al irracionalismo historicista. Pero su racionalismo se basa en el supuesto, enteramente contradictorio, de una razón que sólo poseen unos pocos. Es verdad que, para Strauss, las elites políticas no se definen por sus rasgos étnicos. No obstante, Strauss no está lejos del darwinismo social cuando atribuye una superioridad natural a «las familias» que detentan el poder desde antiguo. Ocupar *de facto* las posiciones más altas de la sociedad es, para Strauss, una prueba de la aptitud para detentar también el poder polí-

---

20. L. Strauss, *Sobre la tiranía*, p. 191.

21. L. Strauss, *Sobre la tiranía*, p. 192.

22. L. Strauss, *Sobre la tiranía*, p. 195.

tico; pero sobre todo, es un criterio indirecto de la ineptitud política de los sometidos. Así lo afirma Strauss en un pasaje que sorprende por su franqueza y su brutalidad:

Debe haber unos pocos que son ricos y bien nacidos, y muchos que son pobres y de oscuro origen. Sin embargo, no parece haber una buena razón por la que una familia ha sido elegida para formar parte de la alta sociedad [gentility] y otra familia ha sido condenada a la falta de distinción [...] Realmente, sería necio negar que las viejas fortunas tienen a veces sus olvidados orígenes en el crimen. Pero es más noble, y probablemente más verdadero, creer que las antiguas familias son los descendientes de los primeros colonos y de los líderes en la guerra o en los consejos [...]»<sup>23</sup>.

Esta creencia en una aristocracia natural explica el hecho de que, en su respuesta a Kojève, Strauss malinterprete sistemáticamente la función *epistemológica* que Kojève atribuye a la intersubjetividad. Quizás deliberadamente, Strauss confunde la exigencia de reconocimiento intersubjetivo como condición de la validez de toda opinión, con el impulso psicológico, más bien mezquino, de buscar el aplauso o el afecto de los demás. Claro está que Strauss considera despreciable este impulso<sup>24</sup>. Y esto explica el que Strauss insista en que el filósofo político sólo debe hablar para una elite de elegidos, y no para el espacio público de todos los seres racionales: «Si hemos de elegir entre la secta y la República de las Letras, hemos de elegir la secta»<sup>25</sup>. Pero esta reinterpretación psicologista de la exigencia de reconocimiento yerra completamente el sentido de la objeción de Kojève, quien afirma que la razón es constitutivamente universal, es decir, que las razones, si son buenas razones, deben poder convencer a *todo ser racional*. El filósofo no puede prescindir, *en tanto que filósofo*, de la comunidad de los otros seres racionales. Y no puede hablar para unos pocos e ignorar el hecho de que se dirige, lo quiera o no, a un auditorio potencialmente universal, pues esta universalidad está inscrita en la estructura misma de la racionalidad.

Pero no es extraño que Strauss desdibuje la universalidad de la razón en sus escritos, dirigidos siempre a una elite. Pues lo que Strauss no soporta de ningún modo es el *universalismo* que caracteriza al pensamiento político de la modernidad, precisamente en tanto que pensamiento políti-

23. L. Strauss, «Liberal education and responsibility», en: *Liberalism: Ancient and Modern*, p. 12.

24. L. Strauss, «De nuevo sobre el Hierón de Jenofonte», en: *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 251.

25. L. Strauss, *Sobre la tiranía*, p. 241.

co *racionalista*. Strauss niega la premisa básica de la filosofía moderna: la tesis de la universalidad de la razón, o por decirlo en palabras de Descartes, la tesis de que «el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo»<sup>26</sup>. Su filosofía niega a «la gente común», a los «pobres de oscuro origen»<sup>27</sup> la capacidad de juicio político, que Strauss considera el privilegio natural de unos pocos. Pero contra esta concepción elitista de la racionalidad, cabe argumentar que la autoridad, si pretende ser racional, sólo puede fundarse en la capacidad de *convencer* a quienes están obligados a acatarla. Toda autoridad, y muy especialmente la autoridad *política*, es siempre una autoridad hipotecada, un pagaré que quienes detentan el poder deben estar en condiciones de convertir en *razones* si así lo exigen los sometidos. Este carácter provisional de la autoridad, esta referencia *interna* a las razones en las que toda autoridad descansa y al mismo tiempo se disuelve, es justamente lo que niega la filosofía política de Strauss. Así, la suya no es una filosofía de la autoridad racional, sino del *autoritarismo*, que podría definirse como la negativa a fundar la autoridad en razones compartidas por todos, convincentes para todos. Y en este punto puede reconocerse la importancia de la *otra* fuente histórica de la obra de Strauss, la filosofía judía de la Edad Media, pues la única forma de autoridad que se niega a dar cuenta racional de sí misma es la autoridad religiosa. El autoritarismo político no es otra cosa que la extrapolación de esta forma de autoridad a los asuntos humanos.

Se ha dicho que Strauss es un filósofo conservador o reaccionario. A mi juicio, no es ni lo uno ni lo otro. Su propuesta de rehabilitación de la filosofía política clásica debe interpretarse más bien como la ideología de la elites políticas, o como una fundamentación del autoritarismo. Ahora bien, esta fundamentación se construye sobre una premisa falsa: el supuesto de una *verdad política* acerca del bien común que existe previa e independientemente de los procesos discursivos de formación de la voluntad común, y a la que el filósofo accede por medios cognitivos propios y solitarios. Quizás el descrédito que sufrió la democracia en la época de Strauss hizo posible alguna vez que esta filosofía política tuviese cierto grado de plausibilidad, pues así como la democracia de Atenas condenó a Sócrates, así la autoliquidación de la democracia de Weimar condujo a un régimen totalitario que condenó a muerte a muchos millones de personas. En nuestros días, sin embargo, ya no existe para esta filosofía una justificación históri-

---

26. Descartes, *Discurso del método*, 1.

27. L. Strauss, «Liberal education and responsibility», op. cit., p. 12.

ca como la que existía en la Europa de entreguerras, y la creciente influencia de Leo Strauss en círculos académicos y políticos poderosísimos<sup>28</sup> sólo puede interpretarse como lo que es: el auge de una filosofía política elitista, antidemocrática y autoritaria.

---

28. A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven, Yale University Press, 2004.