

EL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS: SU INFLUENCIA EN GEORGE W. BUSH Y LA GUERRA EN IRAK, Y LAS CONSECUENCIAS ACTUALES*

*Joshua Parens***

RESUMEN: Se examinan críticamente algunas de las principales interpretaciones del pensamiento de Leo Strauss que lo relacionan tanto con el gobierno conservador de George Bush y la justificación de la guerra en Irak, como con la teología política de Carl Schmitt, para concluir que Strauss tiene muy poco que ver con ambos, si bien comparte algunos puntos de vista.



LEO STRAUSS'S THOUGHT: ITS INFLUENCE ON GEORGE W. BUSH
AND THE U.S. WAR IN IRAQ, AND THE CONSEQUENCES FOR TODAY

ABSTRACT: Main interpretations of the thought of Leo Strauss that relate him to the conservative government of George Bush and the justification of the war in Iraq, as with the political theology of Carl Schmitt, are critically examined. It has been concluded that Strauss has very little to do with both, although he shares some points of view.

PALABRAS CLAVE: mentira noble, escritura esotérica, situación extrema, Carl Schmitt, neoconservadores.

KEY WORDS: noble lie, esoteric writing, extrem situation, Carl Schmitt, neo-conservatism.

RECEPCIÓN: 17 de febrero de 2017.

APROBACIÓN: 11 de agosto de 2017.

*Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano.

**Universidad de Dallas.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS: SU INFLUENCIA EN GEORGE W. BUSH Y LA GUERRA EN IRAK, Y LAS CONSECUENCIAS ACTUALES*

A raíz de los ataques del 11 de septiembre de 2001 y la invasión a Irak en abril de 2003, comenzaron a surgir preguntas a propósito de Leo Strauss, casi al mismo tiempo que los cuestionamientos sobre esa guerra.¹ Las preguntas alcanzaron un tono frenético e irracional en “Embedded”, una obra de teatro del actor y director estadounidense Tim Robbins (2004, versión cinematográfica de 2005), cuya premisa principal era que Leo Strauss estaba detrás de todo lo que había fallado al gestionar y lanzar la guerra de George W. Bush. Robbins sugirió la acusación proyectando imágenes repetidas de Strauss en una pantalla y haciendo que los personajes las saludaran como si fuera Adolfo Hitler: “Heil Leo Strauss”. ¡Si tan solo Tim Robbins fuera Aristófanes, cuyas burlas de Sócrates ofrecían tanto alimento a las

91

* Conferencia dictada en el ITAM el 1 de febrero de 2017.

¹ James Atlas, “Leo-Cons; A Classicist’s Legacy: New Empire Builders”, *New York Times* (4 de mayo de 2003), sec. 4, Week in Review, p. 1; Alain Frachon y Daniel Vernet, “The Strategist and the Philosopher”, *Le Monde* (19 de abril de 2003); James Atlas, “Philosophers and Kings”, *The Economist* (19 de junio de 2003), <http://www.economist.com/printedition/displayhistory.cfm?story_ID=1859009>, p. 1; Jeet Heer, “The Philosopher”, *Boston Globe* (11 de mayo de 2003), p. H1; William Pfaff, “The Long Reach of Leo Strauss”, *International Herald Tribune* (15 de mayo de 2003), <<http://www.iht.com/articles/96307.html>>, p. 2; Lyndon LaRouche, “The Essential Fraud of Leo Strauss”, *Executive Intelligence Review* (21 de marzo de 2003), <http://larouche.com/lar/2003/3001strauss_fraud.html>, p. 4; Lyndon LaRouche, “Insanity as Geometry”, *LaRouche in 2004*, <<http://larouchein2004.net/pages/writings/2003/030326insanity.htm>>, p. 4, citado en Catherine y Michael Zuckert, *The truth about Leo Strauss: Political philosophy and American democracy*, 2006, Chicago, University of Chicago Press, pp. 271-273, nn. 1, 4, 36.

ideas de Strauss! ¿Cómo podía pensarse que una figura tan poco conocida fuera de los círculos académicos como Leo Strauss, que murió en 1973, era la secreta mente maestra de la guerra de Irak? Robbins sabía que Strauss consideraba *La república* de Platón como una de las obras más grandes en la historia de Occidente. Confieso que es una idea que yo mismo sostengo y que la sostenía años antes de leer a Strauss. Además, Robbins creía que Strauss habría considerado las mentiras dichas sobre las armas de destrucción masiva en la víspera de la guerra de Irak como “mentiras nobles”, tales como en *La república*. Por ahora, basta decir que intento mostrar que Strauss no pudo haber considerado “nobles” las mentiras ofrecidas para justificar la segunda guerra de Irak. Dejando de lado la hipérbole teatral, al menos por un tiempo, vamos a considerar algunos de los ataques más serios sobre Strauss.

92 | Varias conexiones firmes, si bien muy ambiguas, entre Strauss y la guerra de Irak datan de 1997. En aquel año, Robert Kagan y Dick Cheney fundaron el Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense. El líder del proyecto fue William Kristol, recientemente director de *The Weekly Standard*. Era hijo de Irving Kristol, que estudió con Leo Strauss y que fue uno de los modernos arquitectos del neoconservadurismo, especialmente como publicó la revista *The Public Interest*. Bill Kristol se ha sentido muy interesado en estudiar el pensamiento de Leo Strauss. La conexión con Kristol es la que más se acerca a establecer un vínculo intelectual entre Strauss y la guerra de Irak. La otra conexión que se proclama, entre Paul Wolfowitz y Strauss, no resiste mucho el escrutinio. Aunque Wolfowitz pudo haber llevado uno o dos cursos con Strauss, no aprendió nada importante sobre relaciones internacionales. Más bien, Wolfowitz acumuló mucho de sus conocimientos sobre asuntos internacionales con otro profesor de la Universidad de Chicago, Albert Wohlstetter, con quien Strauss tuvo poco en común, fuera de que pertenecían al Departamento de Ciencia Política de esa universidad. Strauss estudió y enseñó filosofía política o teoría política, *no* relaciones internacionales.

Volvamos al Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense, que emitió una “declaración de principios” en 1997, la cual parecía corres-

ponder bien al pensamiento de los que apoyaban la voluntad de George W. Bush de ir a la guerra. Desde el principio de su mandato y en vísperas de la guerra, Bush y su consejo de seguridad nacional (Cheney, Paul O'Neill, George Tenet, Condoleeza Rice, Colin Powell, Donald Rumsfeld, Hugh Shelton y Andrew Card) redactaron juntos la estrategia de seguridad nacional, una síntesis de la llamada Doctrina Bush. Contenía la que luego se conoció como la “gran estrategia”. Ahora bien, la pregunta importante es si la estrategia nacional de seguridad con la que se justificó la invasión a Irak puede rastrearse hasta Leo Strauss. ¿Habría estado de acuerdo Strauss con la declaración de principios de 1997 del Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense o con la estrategia de seguridad nacional de 2002? Para nuestros propósitos, basta centrarnos en la declaración de principios, ya que Bill Kristol participó al menos en alguna etapa de su composición, a diferencia de la estrategia de seguridad nacional.

La declaración de principios (del Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense) establecía las siguientes cuatro consecuencias fundamentales de su defensa de una nueva política exterior reaganista:

- Necesitamos incrementar significativamente los gastos de defensa para cumplir nuestras responsabilidades actuales y modernizar nuestras fuerzas armadas.
- Necesitamos fortalecer nuestros lazos con los aliados democráticos y enfrentar a los regímenes hostiles a nuestros intereses y valores.
- Necesitamos promover la causa de la libertad política y económica en el extranjero.
- Necesitamos aceptar la responsabilidad del papel único de Estados Unidos en la preservación y extensión de un orden internacional propicio para nuestra seguridad, nuestra prosperidad y nuestros principios.²

Dos de los arquitectos principales de esta visión, Bill Kristol y Robert Kagan, la definieron como “hegemonía benevolente”. Es difícil no detectar en la Doctrina Bush algo de esta visión. Pero Francis Fukuyama,

² Project for the New American Century, “Statement of Principles”, 1997.

autor del éxito de librería *El fin de la historia y el último hombre* y estudiante de Allan Bloom, que a su vez fue estudiante de Leo Strauss, argumenta contra la “hegemonía benevolente” a favor de lo que llama “wilsonismo realista”. Fukuyama acusa a los defensores neoconservadores de la guerra de haber sacado conclusiones equivocadas, en exceso idealistas, de los años de Reagan: quizá la Unión Soviética sucumbió por haber tenido que encargarse de las violaciones a los derechos humanos y perseverar en una carrera armamentista que la puso al borde del colapso económico, pero no se debería inferir de esto que los iraquíes se lanzarían a las calles y aclamarían la democracia liberal en la víspera del ataque de Estados Unidos. Fukuyama afirma también que muchos malinterpretan la tesis de su libro. No es que la democracia liberal esté ahora a punto de brotar; más bien, el argumento, más modesto, es que a raíz de la caída de la Unión Soviética la *modernización* estallaría por todas partes. De acuerdo con Fukuyama, la Doctrina Bush se caracterizaba por una idea ingenua sobre qué tan listo estaba el mundo para abrazar la democracia liberal. No era probable que la abrumadora hegemonía de Estados Unidos inspirara un giro mundial hacia el republicanismo. De hecho, bien podría inspirar un retroceso.³

94 | Me detengo en Fukuyama porque vemos aquí a un estudiante indirecto de Leo Strauss que discute con otro estudiante indirecto suyo, Bill Kristol. ¿Qué opinión debemos identificar con Leo Strauss? ¿Acaso es una forma provechosa de ponderar la influencia de un autor? Otros estudiantes de Strauss ya han caído en desacuerdos considerables, como se describe en el excelente libro de Catherine y Michael Zuckert, *The truth about Leo Strauss*.

Ahora bien, seguramente es mejor considerar al autor mismo que adscribir al maestro los juicios de sus estudiantes. ¿Era Leo Strauss un idealista? ¡Todo menos eso! De hecho, Strauss demostró su realismo por medio de un nuevo acercamiento a *La república* de Platón, al menos, un nuevo acercamiento para el siglo XX. Antes que leer *La república* como un sincero argumento a favor de la *kallipolis* (ciudad bella) allí establecida (como lo hace, por ejemplo, Karl Popper en *La sociedad abierta*

³ Francis Fukuyama, “After neoconservatism”, *New York Times* (19 de febrero de 2006).

y sus enemigos), Strauss la lee como una crítica del idealismo característico de jóvenes ambiciosos como Glaucón, el principal interlocutor de *La república*.⁴ Más adelante regresaremos a este tema. Según Strauss, la virtud política más importante en la filosofía política antigua, no solo en Aristóteles, sino también en Platón, es la *moderación* (que es al menos similar, si no idéntica, a lo que hoy llamaríamos “realismo”). Y si hay algo que defiende Strauss, es el resurgimiento de la moderación en la política. Argumenta con frecuencia que la política moderna tardía y el pensamiento político, por la influencia de pensadores como Rousseau, Marx, Nietzsche, Weber y Heidegger, sufre una profunda tendencia a la inmoderación.

Casi no hace falta decir que no todo sobre la “hegemonía benevolente” de Bush y sus asesores era idealista. No es idealista argumentar a favor de la hegemonía en un mundo que desde la caída de la Unión Soviética se ha tambaleado entre la apariencia de ser un mundo multipolar (China, Estados Unidos, la Unión Europea) y un mundo en el que únicamente Estados Unidos parece capaz de ejercer un poder hegemónico. Esto no significa que esté seguro de que Strauss hubiera defendido esta postura cuasi imperialista. De hecho, todo lo que conozco de su interés por la Antigüedad me sugiere que él habría preferido el énfasis antiguo en la virtud en los asuntos internos sobre el moderno estrés de los grandes regímenes en aras de los asuntos exteriores. Un jurista, Robert Howse, escribió *Leo Strauss: Man of peace*, en el que afirma que Strauss no estaba enamorado de las aventuras imperiales.⁵

Sin embargo, fue la “benevolencia” en la “hegemonía benevolente” —cuando tomó la forma de la insistencia benevolente en derribar dictadores, que los “realistas” habían considerado mucho tiempo aliados de los Estados Unidos— lo que, en retrospectiva, parece obviamente idealista. Y cuando al derrocamiento de dictadores se añadía la confianza de que el mundo entero se movería hacia la democracia liberal, se me ofrece la especulación de que Strauss habría considerado la hege-

⁴ Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, 2006, Buenos Aires, Katz, trad. de Leonel Livchits, cap. 2, “Sobre *La república* de Platón”.

⁵ Robert Howse, *Leo Strauss: Man of peace*, 2014, Nueva York, Cambridge University Press.

JOSHUA PARENS

monía benevolente como extremadamente idealista. Una característica importante de la filosofía política tardomoderna que Strauss atacaba fue su tendencia a confiar en que los asuntos humanos progresarían. Su cuestionamiento de la confianza ilustrada en el inevitable progreso humano moral y político ha contribuido más que nada a su influencia sobre el conservadurismo moderno, y en este respecto esa influencia es mucho más amplia que la de George W. Bush. (Hay estudiantes de Strauss que trabajaron en el gobierno de Reagan y George H. W. Bush, y nótese que William Galston, un renombrado consultor de candidatos del partido demócrata a la presidencia de Estados Unidos, fue alumno de Strauss, lo que refuerza la idea de que Strauss no era republicano.) Es, pues, sorprendente ver lo cerca que está de la superficie esta confianza en el progreso moral, tanto con la declaración de principios del Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense como con la Doctrina Bush.

Después de refutar en alguna medida los intentos de vincular a Strauss con la prisa de Bush por ir a la guerra, quedan pendientes temas más profundos relativos a las primeras críticas a Strauss que resurgieron durante el régimen de Bush. Irónicamente, estos temas más profundos afloraron con los ataques, más dudosos e incluso risibles, de Tim Robbins. Recordemos que debido a la aprobación de Strauss de la filosofía política antigua (incluso parece pensar que, en muchos aspectos, tiene más que ofrecer que el pensamiento político moderno y mucho más que el tardomoderno), Robbins creía no solo que Strauss sería un defensor de la *noble mentira* de Sócrates en *La república*, sino que también sería un defensor de otras nobles mentiras y afirmaría que corren comúnmente. ¡Las armas de destrucción masiva eran una mentira noble! Para determinar si las inferencias de Robbins son correctas, vamos a considerar brevemente qué es una mentira noble y qué la hace noble. La mentira noble tiene dos partes: autoctonía (ciudadanos hechos de la tierra) y el llamado mito de los metales. Con la primera parte se intenta hacer creer a los ciudadanos de la *kallipolis* que la ciudad es su madre y que los conciudadanos son sus hermanos; con la segunda (las almas de bronce, plata y oro) se asegura a todos, incluso a los que no están destinados por naturaleza a mandar, que lo mejor para la ciudad es que

todos acepten sus funciones asignadas. El propósito principal de la mentira noble se afirma antes que la mentira, a saber, que con esta mentira, como con otras similares, se intentaría convencer a los ciudadanos de que el bien de la ciudad es el mismo que el bien propio (412d-413a). En otras palabras, lo que hace noble a la mentira noble es que inspira a los ciudadanos a poner a la ciudad antes que a ellos mismos o a amar el bien común más o lo mismo que a su propio bien particular. No es una completa distorsión de la filosofía política antigua decir que la primacía del bien común es su consigna. En contraste, la filosofía política moderna aspira al bien común por medios mucho más indirectos, e incluso con la apariencia de limitar lo menos que sea posible la búsqueda del propio bien.

¿Tiene, pues, sentido hablar de la mentira sobre las armas de destrucción masiva como de una mentira noble? Es probable que quienes fueron descubiertos tergiversando la realidad en cuanto a las armas de destrucción masiva de Saddam Hussein no estuvieran conscientes de que estaban diciendo era mentira, incluso si los líderes que la perpetraron estaban conscientes de que era mentira. (Es importante no olvidar que en el espíritu idealista de su defensa de la democracia, la guerra en Irak de Bush estaba motivada por una preocupación respetable por la persecución y asfixia de los kurdos y chiitas y por el desfallecimiento de una población de millones bajo el puño de hierro de un dictador.) Dejando esto de lado, no creo que la insinuación de Robbins de que Strauss defendiera toda mentira dirigida a su opinión pública en el nombre de un apoyo unánime a cualquier régimen político, no importa lo corrupto que sea, sea una representación atinada de la visión de Strauss sobre la mentira en la política. Una cosa es apoyar el autosacrificio en nombre de la ciudad bella; otra, maquinar lo que sea para apoyar la lealtad a cualquier régimen, y seguramente de esto es de lo que se acusa a Strauss.

Todavía hay sospechas más profundas con alguna base en la realidad. (1) Strauss favorece a la filosofía política antigua y esta es mucho más *elitista* que la moderna. El énfasis de Strauss sobre la importancia y utilidad de mentir no se limita a la mentira noble en *La república*.

En cierto sentido, su redescubrimiento de (2) los escritos esotéricos sugieren que piensa que la mentira en la escritura es mucho más frecuente de lo que creemos. Y si cree esto, entonces (3) ¿no debería maravillarnos que no emplee tales mentiras en sus propios escritos y que no aliente a mentir a autores y políticos?

Concédase que la filosofía política antigua es más elitista que la moderna. Pero esto no significa que Sócrates, Platón o Strauss aprueben mentir para los propósitos de ciudadanos furiosos, como parece insinuar Robbins sobre Strauss y como hacen muchos críticos del esoterismo de Strauss. Como Strauss argumenta en su famoso y extenso tratado sobre los escritos esotéricos,⁶ cree que el escrito esotérico es algo a lo que los filósofos se han comprometido por milenios para evitar el destino de Sócrates. Incluso Platón, en su reconstrucción de la prueba y muerte de Sócrates, dibuja una imagen de Sócrates distinta del original, lo que se muestra por el hecho de que en la famosa *Carta 7*, Platón pretende presentar a Sócrates como un “joven crecido y hermoso” o noble. Es decir, la imagen platónica de Sócrates ha sido mejorada de alguna manera para ocultar algo impropio o poco atractivo (obviamente, no solo en el aspecto físico) de Sócrates. Según la interpretación de Strauss, el embellecimiento o ennoblecimiento ofrecido por Platón es un Sócrates políticamente más listo que el original.

Es importante centrarnos en *los motivos del escrito esotérico*: los dos principales motivos son la protección del filósofo y la protección de la sociedad. Dado que el filósofo investiga los asuntos más elevados, más delicados y más determinantes de la existencia humana, tales como lo divino, la vida después de la muerte y el destino del alma humana, el filósofo no puede ayudar sino cuestionando, aunque sea temporalmente, los fundamentos de la sociedad humana. Según Sócrates en la *Apología*, los primeros acusadores afirmaban que preguntaba por lo que estaba arriba (es decir, los dioses) y lo que estaba abajo (esto es, la vida después de la muerte) y hacía del argumento más débil el más fuerte (o retórica práctica) (18b). Sócrates se dirige solo a los últimos acusa-

⁶ Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir*, 2009, Buenos Aires, Amorrortu, trad. de Amelia Aguado.

dores, que lo acusan de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a la juventud (24b-c). Muchos estudiosos han notado que Sócrates apenas aborda los cargos en su contra, parece incitar a sus acusadores y pudo haberse acarreado él mismo su propia ejecución. Todo esto solo para subrayar el punto principal de Strauss en relación con el esoterismo: que la relación entre filósofo y sociedad ha sido precaria casi desde el principio. Los ciudadanos no aprecian cuestionamientos en el centro de la sociedad. Desde Platón hasta últimamente Lessing (m. 1781), los filósofos practicaron la escritura esotérica, o así lo afirma Strauss, y recientemente varios artículos y un libro de Arthur Melzer, *Philosophy between the lines*,⁷ han intentado demostrarlo.

Aparte de la crítica más exagerada de Tim Robbins, muchos críticos académicos de Strauss argumentan algo parecido, por lo que pienso que asumen que el esoterismo debe ser una actividad interesada. Si alguien miente, se asume que debe estar escondiendo algo para sacar una ventaja injusta, y no meramente por su propia conservación. Una de las críticas de Strauss más antigua y más respetada, hecha por Shadia Drury, se basa en el fondo en el supuesto de que Strauss mismo practica el esoterismo menos en el espíritu de Sócrates que en el de *Trasímaco* (el retórico que practicaba incluso el arte de hacer del argumento más débil el más fuerte), pero desde luego, en aras de lo que los antiguos llamaron *pleonexia*: tomar injustamente mucho más que su parte de los bienes de la fortuna. Cualquiera que haya enseñado *La república* ha notado que los estudiantes, en cierto momento del argumento, se sienten tentados a contestar que el gobierno de los reyes filósofos sería injusto porque sería egoísta. Sin embargo todo el argumento de *La república* presupone la aptitud de los filósofos para gobernar precisamente porque no buscan los mismos fines que los políticos ambiciosos, a saber, dinero y honores (347a-e). De la misma manera, es poco plausible asumir que los filósofos que practican el esoterismo se comprometan a ello con miras en obtener una ventaja injusta o lo que Trasímaco llamaba la ventaja del más fuerte. Aunque no es idéntico a la mentira noble, el esoterismo

⁷ Arthur M. Melzer, *Reading between the lines: The lost history of esoteric writing*, 2014, Chicago, University of Chicago Press.

JOSHUA PARENS

busca, como la mentira noble, servir al bien común, no solo protegiendo a la sociedad de los dañinos efectos del cuestionamiento directo de sus más queridas suposiciones, sino también evitando que impulse a la muerte a los filósofos, dado que al paso de los siglos se ha comprobado que vale la pena conservarles la vida.

Hasta aquí, me he ocupado del énfasis de Strauss en la moderación política y en sus ideas sobre la mentira noble, el elitismo y el esoterismo. Y hasta aquí creo haber mostrado que ninguno de los dedos que apuntan a Strauss en cuanto a la guerra de Irak está verdaderamente justificado, que todos descansan en una u otra interpretación equivocada de sus ideas o su significado. Sin embargo, hay un punto del que se habla menos y quiero citarlo ahora, para profundizarlo más adelante; se trata, a saber, de la “situación extrema”. ¿Qué es la “situación extrema” o “emergencia terrible”? Es aquella situación o emergencia que cae fuera de la norma legal. Según Carl Schmitt, un renombrado teólogo político del siglo XX con afiliación nazi, la situación extrema está ligada a la soberanía, antes que a la ley. En efecto, la situación extrema está más allá de la ley. Y la soberanía es precisamente lo que decide respecto a la situación extrema.⁸

Strauss argumenta que el pensamiento de Schmitt, aunque pretende ser la más intensa crítica del liberalismo moderno tal como ha sido desarrollada desde Thomas Hobbes, al final se queda en el ámbito de aquello que critica. En efecto, el fuerte énfasis de Schmitt en la situación extrema se convierte en una invocación al estado de naturaleza, que, por supuesto, a Hobbes le sirve como fundamento a partir del cual surge la soberanía. Cualquiera puede reconocer en la situación extrema algo parecido a la guerra hobbesiana de todos contra todos.

Recalcar la situación extrema puede llevar a la conclusión de que la política no es simplemente equivalente o reducible a principios o normas. Esta línea de pensamiento está en desacuerdo con el tenor de idealismo que prevalece hoy en la política, que subraya los derechos

⁸Véase *Teología política*, 2009, Madrid, Trotta, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro, citado por Tracy Strong en su prólogo a Carl Schmitt, *The concept of the political*, 1996, Chicago, University of Chicago Press, XIV, núm. 13, que a su vez remite a Karl Löwith, “Le décisionnisme (occasional) de Carl Schmitt”, *Les temps modernes*, núm. 544 (1991), pp. 15-50.

humanos universales. Junto con la guerra de Irak, seguramente el tema más relevante en esta conexión es el de la tortura. Por un lado, los derechos humanos universales son incompatibles con la tortura; por el otro, una insistencia suficiente en la situación extrema puede usarse para legitimar la tortura. Aunque Strauss está en desacuerdo con Schmitt en cuanto a las verdades últimas sobre la política, reconoce la importancia de la situación extrema. Y si Strauss viviera hoy, probablemente no estaría de acuerdo con la ampliamente aceptada visión basada en los derechos humanos universales de que la tortura no es permisible porque las normas legales son el principio y el fin de la política. No haré una valoración de la que pudiera ser la visión de Strauss sobre la eficacia de la tortura, ya que no estoy seguro de que alguna vez haya tocado el asunto. Por lo demás, no me sorprendería enterarme de que Dick Cheney y otros que defienden el uso de la tortura estuvieran influidos por visiones realistas de la política más en la línea de Strauss que en la preocupación reinante por los derechos humanos universales. Strauss no solo habría hecho hincapié en la relevancia de la excepción, sino que también habría subrayado el valor de la diferencia entre ciudadanos o sujetos del liberalismo hobbesiano y los no ciudadanos. Las leyes contra la tortura, implícitas en las doctrinas de Hobbes, se refieren a los derechos naturales de los sujetos. Hay pocas pruebas de que Hobbes hubiera pretendido que todas sus enseñanzas sobre el derecho natural y las leyes naturales que se aplican al ciudadano se apliquen en *todos* los casos, como quisieran los defensores más idealistas de los derechos humanos universales; por ejemplo, en el trato a los enemigos de guerra, es decir en una forma del estado de naturaleza.

Que Strauss podría estar de acuerdo con Cheney en relación con el uso de la tortura no significa que Dick Cheney, George W. Bush o cualquiera de sus defensores conocieran las ideas de Strauss sobre la situación extrema. Es más probable que entre los realistas en general se cuente a Schmitt y a un defensor del realismo mucho más aceptado: Hans Morgenthau, otro profesor de la Universidad de Chicago cuyos años de docencia coinciden en parte con los de Strauss. Es quizá concebible que pueda esgrimirse el realismo para justificar el uso de la tortura. Pero

JOSHUA PARENS

aquí me detengo para subrayar que Robert Howse argumenta persuasivamente que Strauss tiene poco respeto por Morgenthau, ¡porque englobó el “realismo” del historiador antiguo Tucídides con el de Maquiavelo y Hobbes! En otras palabras, Strauss no equipara la forma antigua de realismo, de la cual es un defensor, con las formas contemporáneas. Por lo demás, Morgenthau y Schmitt no simpatizaban. Schmitt escribió una reseña muy crítica de la tesis del primero cuando fue publicada en Alemania en la década de 1920. Para no extraviarnos en el bosque, dudo seriamente de que el pensamiento de Strauss haya ejercido una influencia decisiva en Cheney y Wolfowitz a propósito de la guerra de Irak. Es mucho más probable que las ideas políticas realistas de Wolfowitz hayan estado en el sustento de los planes para la guerra de Irak, y Wohlstetter o Morgenthau dieron forma a esas ideas. En síntesis, Strauss enseñó en el mismo departamento de ciencia política donde estaban pensadores que pudieron haber tenido algo que ver con las ideas que impulsaron la guerra de Irak, pero como sabe cualquiera que haya estudiado o que haya enseñado en un gran departamento universitario de investigación, es frecuente que los miembros de la facultad no estén de acuerdo en algo, y quizá sobre todo cuando la divergencia en sus campos es tan grande como había sido entre Strauss, filósofo político, y Wohlstetter y Morgenthau, internacionalistas.

102

Mi conclusión, pues, es que Leo Strauss tiene poco o nada que ver con la guerra de Irak. Al considerar el idealismo como núcleo de la “hegemonía benevolente” de William Kristol y Robert Kagan, he mostrado que el supuesto vínculo de Strauss con George W. Bush es muy cuestionable. Strauss defendió una forma de *moderación política* que está mucho más cercana al *realismo* que al idealismo de la hegemonía benevolente. Además, Strauss ha sido atacado repetidamente como un defensor del uso de la mentira en política. Por la consideración de la *mentira noble* en *La república* (un libro que Strauss comenta ampliamente en su libro *La ciudad y el hombre*), traté de mostrar que la mentira sobre las armas de destrucción masiva no alcanza a ser una *mentira noble*. También consideré el interés de Strauss en los escritos esotéricos con la intención de mostrar que cuando los críticos de Strauss lo escorian, por lo común es

porque creen que el esoterismo requiere una mentira para que el autor saque una ventaja injusta. Lejos de la mentira total de egoísmo de Trasmaco, la comprensión straussiana de la escritura esotérica es que pretende beneficiar tanto a la ciudad o el Estado como al filósofo. Finalmente, consideré la idea de Strauss de la *situación extrema*, especialmente en tanto que se relaciona con la legitimación de la tortura en el régimen de Bush. Argumenté que Strauss *podría* legitimar la tortura porque reconoce la importancia de la situación excepcional o extrema, pero tengo pocas razones o ninguna para suponer que el vicepresidente Cheney o alguien tomó de Strauss sus ideas sobre la tortura.

En lo que sigue, quiero considerar menos rigurosamente una cuestión que acaso ronda a algunos que hayan seguido esta conferencia: ¿hay razones para pensar que Leo Strauss está detrás del conservadurismo en Estados Unidos? Llevado al extremo, ¿podría tener Strauss algo que ver con el surgimiento del presidente Donald Trump? Permítame empezar con la última propuesta, que es absurda. Si Strauss tuvo algo que ver con el surgimiento de Trump, sería el resultado de una larga serie de consecuencias imprevistas. Lejos de admirar o votar por populistas incultos como Trump, se sabe que Strauss votó dos veces por el candidato demócrata a la presidencia en 1952 y 1956, Adlai Stevenson, quizá el candidato presidencial *más intelectual* del siglo XX, a pesar de la irónica interpretación straussiana del rey filósofo.

Dejando de lado los casos más extremos de que Strauss se habría opuesto tanto a Trump como a la guerra de Irak, otras cuestiones se complican si se trata de hablar de la posible influencia que Strauss pudo haber tenido en la configuración del Partido Republicano y el movimiento conservador, de la década de 1970 a la primera década del siglo XXI, aunque especialmente en la década de 1980. Es innegable que Irving Kristol y William Kristol cumplieron un papel en la conformación del neoconservadurismo (y que ambos fueron influidos por Strauss), y por supuesto, otros discípulos de Strauss trabajaron en Washington. Pero es mucho más difícil averiguar qué habría legitimado Strauss en los gobiernos de Reagan y los dos Bush. Quiero subrayar que soy mucho menos un historiador del republicanismo que un internacionalista. Por

esto, la pregunta más interesante que me gustaría formular aquí es la siguiente: ¿había rasgos de neoconservadurismo que empujaron al Partido Republicano en la dirección del Partido del Té y hacia el populismo de Trump? Por desgracia, el neoconservadurismo es un fenómeno tan variado que es difícil decir si llevó inevitablemente al Partido del Té, que fue una forma incipiente de populismo. Es posible que el neoconservadurismo llevara al populismo porque el neoconservadurismo era más elitista que las formas iniciales del conservadurismo. Los llamados paleoconservadores eran conocidos por sus vínculos con el macartismo y la Sociedad John Birch, la cual, aunque estuvo vinculada a la élite adinerada de los protestantes blancos anglosajones, con el tiempo atrajo a una gran afluencia de sureños exdemócratas, que huyeron de su partido conforme se hacía cada vez más liberal en las décadas de 1950 y 1960. Obviamente, pues, y en gran medida por el paleoconservadurismo, el Partido Republicano tuvo sus propias tendencias populistas. Por supuesto, los discípulos neoconservadores de Leo Strauss y los paleoconservadores no simpatizaban, pero de las dos cepas de conservadurismo que preceden al Partido del Té, seguramente fueron los paleos los que tuvieron una mayor afinidad con el partido y Trump como reacciones populistas contra el neoconservadurismo. Así, adscribir el surgimiento del populismo en la vida política estadounidense a Leo Strauss es como atribuir el surgimiento de la tolerancia religiosa a la Inquisición. Bien puede haber una conexión causal, pero no en la forma de influencia directa, sino de consecuencia involuntaria. Quiero subrayar, sin embargo, el tono especulativo de esta caracterización del movimiento del Partido del Té y del trumpismo como reacciones contra el neoconservadurismo.

104

En conclusión, espero haber ofrecido argumentos convincentes de que Leo Strauss no fue el titiritero detrás de la mal concebida aventura del gobierno de George W. Bush en Irak, incluso si fue en parte bien intencionada. Entre 2003 y 2005, abundaron las notas periodísticas sobre la supuesta influencia de Strauss en el segundo periodo de Bush (iniciados por personas como el teórico conspiracionista Lyndon LaRouche). Tristemente, las teorías de la conspiración y las noticias falsas

parecen estar destinadas a prosperar en la vida contemporánea. Los exhorto a todos a echar un vistazo al pensamiento de Leo Strauss y al creciente corpus de la bibliografía secundaria sobre su pensamiento.

Quiero ahora detenerme en la relación entre Leo Strauss y Carl Schmitt. Debo subrayar que estoy lejos de ser un especialista en los escritos o las ideas de Schmitt, aunque conozco muy bien las de Strauss. Me atrevo, en primer lugar, porque aunque estoy seguro de que Strauss y Schmitt en el fondo no coinciden, quiero clarificar para mí mismo y para otros la naturaleza exacta de tal desacuerdo. Pero si esto fuera todo, simplemente recorrería el terreno tan bien cubierto por Heinrich Meier de la Universidad de Munich y la fundación Carl Friedrich von Siemens.⁹ Además de clarificar este desacuerdo, quiero elaborar un poco más sobre las ideas de Strauss. En particular, quiero explorar su argumento en *Derecho natural e historia*¹⁰ de que la situación extrema (o “emergencia terrible”) recibió un puesto de honor sin precedente entre los fundadores de la filosofía política moderna (especialmente Hobbes y Maquiavelo). Mediante el examen de este argumento, quiero profundizar en nuestra comprensión de las similitudes y, al final, de las más importantes diferencias entre Strauss y Schmitt. Enseguida, quiero considerar la distancia entre Strauss y Schmitt respecto de la decisión, la historia y el lugar relativo de la filosofía y la teología en el pensamiento político.

En el curso de la argumentación de Strauss sobre la “situación extrema” en *DNH*, revela que hay tres posiciones básicas al respecto: por afán de claridad, las llamaré posición idealista, posición realista y posición moderada, que es una especie de medio entre las otras dos. La posición idealista es que la situación extrema es irrelevante para la política. Toda política debe guiarse por la ley (idealmente, una ley natural aplicable a todos los seres humanos de todos los tiempos, excepto quizá en acciones bélicas). La posición realista es que la situación extrema es el hecho decisivo de la política, la cual es más importante que la norma legal. Lo que llamo la posición moderada es la idea de que los políticos decentes se guían por la situación normal, pero no se debe negar

⁹En *Leo Strauss and Carl Schmitt: The hidden dialogue*, 1995, Chicago, University of Chicago Press.

¹⁰*Derecho natural e historia*, 2014, Buenos Aires, Prometeo, trad. de Luciano Nosetto, pp. 200-207; en adelante, *DNH*.

que habrá inevitablemente excepciones importantes acerca de lo que es normal. Strauss presenta la ley natural tomista como ejemplo de lo que llamo la posición idealista, Maquiavelo (y por implicación Carl Schmitt) como ejemplo de la posición realista, y Platón, Aristóteles y diversos pensadores medievales, especialmente en las tradiciones filosóficas islámica y judía, como ejemplos de la posición moderada. En virtud de ciertos indicios, la posición moderada fue la que adoptó Strauss. Ahora, debido a que la posición moderada de Strauss y la posición realista de Schmitt comparten en común el reconocimiento de la importancia de la situación extrema, algunos intérpretes de Strauss lo han acusado de estar en general de acuerdo con Schmitt. Mostraré que Strauss no está de acuerdo ni con el realismo de Schmitt ni con el idealismo tomista, tomados en lo general, si bien está de acuerdo con cada uno en ciertos temas, como cabe esperar de una posición “moderada”. Otra razón importante por la que Strauss ha sido acusado de parecerse a Schmitt, es que ambos son críticos de la democracia liberal moderna. Sin embargo, critican al liberalismo desde planos muy diferentes: Schmitt critica al liberalismo llevando las ideas de Maquiavelo sobre la situación extrema más allá de Hobbes; es decir, critica a los liberales modernos por moverse siempre más en la misma dirección. En cambio, Strauss critica al liberalismo desde una posición externa al liberalismo moderno, a saber, desde la posición moderada de Platón, Aristóteles y otros.

La discusión straussiana de la situación extrema en *DNH* aparece al final del capítulo sobre el “Derecho natural clásico”. El siguiente capítulo se titula “Derecho natural moderno”. En el capítulo sobre el derecho natural clásico y el precedente sobre “El origen del derecho natural”, se centra ante todo en Platón y Aristóteles con incursiones en los antiguos sofistas, Cicerón, y quizá especialmente, Tomás de Aquino. Entre los puntos más importantes que toca es que hay diferencias significativas entre el *derecho* natural platónico y aristotélico, por un lado, y la *ley* natural tomista, por el otro.¹¹ En particular, el derecho natural aristotélico nunca pierde su énfasis en la mutabilidad de lo que es naturalmente correcto. Incluso —subraya—, en palabras de Strauss, “toda

¹¹ *DNH*, pp. 187-188, 200-201.

acción está vinculada a situaciones particulares. Por ende, la justicia y el derecho natural residen, por así decirlo, en decisiones concretas más que en reglas generales”.¹² En cambio, cuando Santo Tomás comenta sobre el mismo pasaje en que Aristóteles parece afirmar la mutabilidad del derecho natural, al parecer sin matices, Santo Tomás modifica el pasaje al agregar la puntualización más importante, también en palabras de Strauss: “Los principios del derecho natural, los axiomas de los que derivan las reglas más específicas del derecho natural, son universalmente válidos e inmutables; son las reglas más específicas las que cambian (por ejemplo, la regla de devolver los depósitos)”.¹³ Strauss atribuye la insistencia en los axiomas o principios universalmente válidos e inmutables más a la herencia bíblica de Tomás que al influjo de Aristóteles.

En el centro de este contraste entre Aristóteles y Santo Tomás, Strauss interpone la idea de “los falasifas (es decir, la de los aristotélicos islámicos), al igual que la de los aristotélicos judíos”. (Aquí solo alude a pensadores que trata más ampliamente en obras como *Filosofía y ley* y *La persecución y el arte de escribir*, como Al Farabi, Maimónides y Averroes.)¹⁴ Y afirma: “este punto de vista fue introducido en el mundo cristiano por Marsilio de Padua y posiblemente por otros averroístas cristianos o latinos”.¹⁵ Su opinión es que el derecho natural es solo “cuasinatural”. Aunque, como la ley natural tomista, toman la segunda tabla del decálogo como aparte del derecho positivo, no consideran que haya leyes o reglas sin excepciones. En la exposición straussiana de Marsilio, “la sociedad civil es incompatible con toda regla inmutable, sin importar cuán básica sea, pues en ciertas condiciones, podría ser necesario desacatar estas reglas para la preservación de la sociedad. Sin embargo, por razones pedagógicas, la sociedad debe presentar como *universalmente* válidas ciertas reglas que son *generalmente* válidas”.¹⁶ En Marsilio, según Strauss, detectamos la existencia de una forma de

¹² *Ibid.*, p. 201.

¹³ *Ibid.*, p. 200.

¹⁴ *Ibid.*, p. 158, n. 32. Cita *La persecución y el arte de escribir* (pp. 119-175), que es el ensayo de Strauss “Ley de la razón en *El cuzarí*”. Para el elenco de los aristotélicos islámicos y judíos, véase *La persecución y el arte de escribir*, pp. 118-119.

¹⁵ *DNH*, p. 200.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 200-201. Las cursivas son mías.

esoterismo parecida a lo que Strauss encontró en los aristotélicos judíos e islámicos, y no en Tomás de Aquino.

En un esfuerzo por distinguir entre la postura de Aristóteles y la de Tomás, Strauss apela a los falasifas tanto o más que a Marsilio. Al menos según ellos, Aristóteles insistía en estar atento a la situación extrema. En el lenguaje de Moses Maimónides, el gran pensador y legista judío medieval, la segunda tabla del decálogo está compuesta por “opiniones generalmente aceptadas”,¹⁷ lo cual se encuentra bastante lejos de la opinión de Tomás de Aquino. (Véanse los argumentos de Tomás en *Summa theologiae* 1-2, q. 94, a. 6 que destaca como la única excepción al mandamiento de no matar, el derecho de Dios de matar a quien le plazca porque, después de todo, cada uno de nosotros está en deuda infinita con Dios por el pecado original. Esta excepción difícilmente revela si hay casos —como en una situación extrema— en que fuera apropiado matar a un inocente.)

Cuando Marsilio acepta que podría no ser necesario observar las reglas en aras de la preservación de la sociedad, nos recuerda, de hecho, lo que he llamado hasta aquí la “situación extrema”. Strauss continúa contrastando el énfasis de Aristóteles sobre la mutabilidad del derecho natural con el hecho de que reconoce la existencia de principios de derecho natural, por ejemplo, en su exposición sobre “la justicia ‘conmutativa’¹⁸ y ‘distributiva’”.¹⁹ Al final, Strauss argumenta que antes que la situación concreta mudable o cualquier principio de la justicia distributiva está “el bien común”.²⁰ De ahí que sea capaz de argumentar así: “llamemos situación extrema a la situación en que la misma existencia o independencia de una sociedad está en juego. En situaciones extremas, podría haber conflictos entre lo que exige la autoconservación de la sociedad y las necesidades de la justicia conmutativa y distributiva”.²¹ En tales casos, es la preservación de la sociedad lo que tiene prioridad. Esto es verdadero, pues su preservación es la condición

¹⁷ *Eight chapters*, cap. 6.

¹⁸ O justicia “correctiva”.

¹⁹ *DNH*, p. 201.

²⁰ *Ibid.*, p. 202.

²¹ *Ibid.*, p. 202.

necesaria para la existencia de cualquier bien común o porque la existencia de la sociedad es la forma más básica y urgente del bien común.

Después de destacar las “dudas y ambigüedades”²² de la enseñanza antigua sobre el derecho natural, así como la falta de dudas y ambigüedades en la enseñanza tomista de la ley natural, Strauss hace referencia a Maquiavelo y dice:

Es importante que se entienda con claridad la diferencia entre la visión aristotélica del derecho natural y el maquiavelismo. Maquiavelo niega el derecho natural, porque parte de las situaciones extremas en las que las exigencias de la justicia se reducen a los requerimientos de la necesidad, y no de las situaciones normales en las que las exigencias de la justicia en sentido estricto constituyen la ley más elevada [...] el verdadero estadista en el sentido aristotélico toma como punto de partida la situación normal y lo que es normalmente correcto y se desvía con reticencia de lo que es normalmente correcto solo a efectos de salvar la causa de la justicia y la humanidad misma. No puede encontrarse expresión legal de esta diferencia.²³

Esta última frase da una clara indicación de que Strauss está de acuerdo con Schmitt en que la política no debe y no puede reducirse a las leyes o reglas universales, como parece que quiere el idealismo contemporáneo. Aunque no es estrictamente correcto, quiero recapitular la variedad de posiciones que Strauss ha delineado hasta ahora como lo hice al principio: si la posición tomista puede ejemplificar el idealismo, entonces alguna versión del maquiavelismo podría ejemplificar el realismo. En lo que sigue, Strauss va a argumentar que hay un sentido en el que “el pensamiento político moderno regresa a los clásicos y se opone a la visión tomista” al menos en dos aspectos: *tratando* el derecho (y la política) natural *como* algo más separable de la teología, especialmente la revelada, de lo que Tomás lo consideraba; y rechazando en especial la pretensión universal en relación con asuntos tales como la indisolu-

²² *Ibid.*, p. 203.

²³ *Ibid.*, pp. 203-204.

bilidad del matrimonio.²⁴ En otras palabras, renovar la atención en la situación extrema hizo al derecho natural moderno más parecido al derecho natural antiguo de lo que fue la enseñanza tomista respecto, al menos, de esta situación.

Al menos tan importante como esta afinidad entre derecho natural antiguo y derecho natural moderno frente a la ley natural tomista es el hecho de que los defensores premodernos del derecho natural preferidos por Strauss —Platón, Aristóteles, los filósofos políticos medievales judíos y musulmanes, y Marsilio— no tratan la situación extrema como el fundamento de la política, como lo hicieron Maquiavelo y Hobbes o incluso, con más vigor, Schmitt. Que Schmitt considera que la situación extrema es el fundamento de la política es obvio por el hecho de que, a diferencia de Hobbes, por ejemplo, no considera que la aparición de la soberanía y la ley a partir del estado de naturaleza a través del consenso sea el mayor logro del soberano. Más bien, Schmitt considera que la respuesta del soberano a la situación extrema es la esencia misma de lo político. Para Schmitt, la decisión de frente al enemigo es la acción suprema del soberano. El soberano crea el orden político sobre el abismo. En contraste, en Aristóteles y en todas las formas premodernas de derecho natural, la “decisión” se muestra como prudencia. Pero la prudencia es solamente una forma de la buena deliberación, y para Aristóteles y sus seguidores la deliberación no es para tomar una decisión sobre un abismo. Sabemos esto porque la deliberación es sobre medios y está siempre orientada hacia un fin, previamente puesto por la virtud moral y como determinado por el legislador con referencia a los fines naturales. Aunque Strauss pretende que para Aristóteles “toda acción está vinculada a situaciones particulares, por lo que la justicia y el derecho natural residen, por así decirlo, en decisiones concretas más que en reglas generales”,²⁵ estas decisiones concretas *no* están hechas sobre un abismo, sino en relación con la jerarquía de los fines. No por casualidad, Tomás de Aquino comparte la orientación de Aristóteles por la jerarquía de los fines naturales, aunque no esté de acuerdo en el contenido exacto de esos fines.

²⁴ *Ibid.*, p. 205.

²⁵ *Ibid.*, p. 201.

La exposición sobre derecho natural, ley natural y la situación extrema es un momento importante en el curso de la obra de Strauss *Derecho natural e historia*. Encaja dentro del argumento general de Strauss en esta obra de que el surgimiento del historicismo marcó el fin del derecho natural, y el fin del derecho natural también marcó el fin del esoterismo. Aunque Strauss da cuenta de la *historia* del derecho natural, incluyendo su muerte en *DNH*, su propia visión no es historicista. El historicismo sostiene que todo significado, toda acción, toda interacción con el mundo está enmarcada por la historia antes que por la naturaleza. En el capítulo 1 de *DNH*, “Derecho natural y la aproximación histórica”, Strauss elabora su crítica del historicismo refiriéndose a pensadores como Nietzsche, Weber y Martin Heidegger, a quien identifica como un historicista *radical*. Si bien la historia cumple un papel cada vez más prominente en el pensamiento de Heidegger que en el de Schmitt, el historicismo y el decisionismo están vinculados mutuamente en el pensamiento de ambos. Lo que entiende por decisionismo es que las decisiones no están orientadas por la naturaleza en ningún sentido. Dado que Strauss no se dirige directamente a Schmitt en *DNH*, veremos si podemos usar algo de lo que argumenta contra el historicismo en sus escritos en general (sin limitarnos a *DNH*) y sobre Heidegger en particular, para reunir los elementos de su crítica a Schmitt.²⁶

Al final, el decisionismo es algo así como un corolario al historicismo, porque llamamos decisionismo a lo que se desenvuelve en ausencia de fines naturales y porque la historia es el principal fundamento sustituto de la naturaleza en el pensamiento occidental. Debido a la gran centralidad del historicismo, Strauss le presta más atención que a la decisión. Si nos hemos detenido en el decisionismo es porque con eso nos preparamos para iluminar la diferencia entre decidir orientados por la naturaleza y decidir sin esta orientación. Decidir sin ella se vuelve una parte tan prominente de nuestra argumentación porque la situación extrema misma es como un abismo. Esta relación entre historia y abismo es de alguna manera semejante a la relación entre el estado de

²⁶Que yo sepa, Strauss no escribió nada sobre Schmitt excepto su reseña temprana (1932), que ahora aparece al final de la edición inglesa de su obra *Spinoza's Critique of religion* y en las ediciones inglesas de la obra de Schmitt *El concepto de lo político*.

naturaleza y abismo. Aunque es verdad que el “estado de naturaleza” hobbesiano sirve de precursor al enfoque schmittiano en la situación extrema, no puedo recalcar lo suficiente que aquel estado es en sí mismo emblemático de la eliminación de los fines naturales,²⁷ a pesar de la aparición de la palabra “naturaleza” en la frase “estado de naturaleza”. En otras palabras, en ambos, el estado de naturaleza y la historia, hay algo abismal.

Si bien Schmitt y Heidegger toman sus soportes de la historia más que de la naturaleza, sus concepciones de la historia son muy diferentes. Por un lado, la de Schmitt está mucho más imbuida en la visión salvífica cristiana o católica de la historia. En cambio, Heidegger es famoso por haber afirmado la diferencia entre la filosofía y la teología en su *Introducción a la metafísica*, y por haberse declarado abiertamente a favor de la filosofía. Su negación temprana de la teología no le impide haber atribuido un papel claro y obvio a los dioses en su enseñanza media o tardía sobre lo cuádruple (tierra, cielo, dioses y mortales). Desde luego, su afirmación “solo un dios puede salvarnos” también contradice su negación temprana de la teología. Que Strauss considere importante la relación de Heidegger con la teología o con Dios es evidente por su declaración en “La filosofía como ciencia rigurosa y la filosofía política” (en su obra póstuma *Estudios de filosofía política platónica*) de que en el pensamiento de Heidegger “dioses o los dioses” toman el lugar de la filosofía política.²⁸ La ambigüedad de la frase de Strauss “dioses o los dioses” capta la diferencia central entre Heidegger y Schmitt en relación con lo divino, y nuevamente Heidegger pone distancia entre su pensamiento y el cristianismo como totalidad. Para él, la historia decisiva, la del ser, es una parte de la historia de Dios, y en la medida en que el Dios del monoteísmo llegó a estar envuelto en el ser, no pudo sino distanciarse del cristianismo. Mi punto central, sin embargo, es que Heidegger y Schmitt conceden en su pensamiento mayor centralidad a lo divino que Strauss.

²⁷ Cfr. Richard Kennington, *On modern origins: Essays in early modern philosophy*, 2004, Maryland, Lexington Books, sobre la duda hiperbólica de Descartes —como borrar naturalezas o formas.

²⁸ Strauss, *Estudios de filosofía política platónica*, 2008, Buenos Aires, Amorrortu, trad. de Amelia Aguado, p. 50.

En este punto, se podría empezar a preguntar cómo Schmitt, que subraya tanto la situación extrema, puede ser realmente un cristiano, especialmente en vistas de la conexión entre el estado de naturaleza hobbesiano y la visión de Schmitt sobre la situación extrema. Es un asunto complicado, que simplificaré para los fines de este texto, debido a que se mezcla rápidamente con el historicismo de Schmitt. Según Strauss, un marcador clave del historicismo es la convicción de los intérpretes de que ellos, en virtud de su aparición tardía en la historia, pueden entender a sus predecesores mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos. Como Heinrich Meier mostró admirablemente, Schmitt no se interesó por leer a Hobbes con la intención de llegar al fondo de lo que Hobbes pensaba.²⁹ Antes bien, en el espíritu del historicismo, quería captar la trayectoria histórica del Occidente de tal manera que explicara nuestra situación actual. En consecuencia, su Hobbes es, quizá incluso sin saberlo, el instrumento de la providencia, y Hobbes es meramente el siguiente paso después de la enseñanza cristiana medieval sobre la primacía teológica del Dios omnipotente, cuya omnipotencia vino a ser igualada por la primacía política de la monarquía. Aunque Hobbes socava la visión tradicional cristiana de la monarquía entre los pensadores medievales (que ahora llamaremos “católicos”), Schmitt ve la comprensión hobbesiana del estado de naturaleza y la soberanía como una profundización de la enseñanza medieval, que al mismo tiempo abre la posibilidad del Anticristo (nótese aquí la afinidad entre Cristo / Anticristo en Schmitt y salvación / peligro en Heidegger.) Para Schmitt, el Anticristo es la despolitización encarnada. La consumada expresión de *Cristo es lo político* como lo monárquico o incluso dictatorial. Consecuentemente, se ve a sí mismo en la línea de pensadores católicos contrarrevolucionarios, como de Maistre, Bonald y Donoso Cortés (y yo agregaría que su propio pensamiento sobre la “decisión” deriva de ellos).³⁰

Aquí, pues, hemos topado con un asunto clave: mientras lo político, según Strauss, o al menos la filosofía política, es reemplazada por

²⁹ Meier, *The lesson of Carl Schmitt*, 2011, Chicago, University of Chicago Press, pp. 131-132.

³⁰ Schmitt, *Teología política*, 2009, Madrid, Trotta, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro; en particular, el capítulo 4, “Contribución a la filosofía política de la contrarrevolución (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)”.

dioses o los dioses en el pensamiento de Heidegger, la interconexión de Dios y la política es tan grande en Schmitt, y su visión de lo político es tan profunda y completamente monista, que resuena no solo con la monarquía medieval sino también con la dictadura posliberal o incluso el fascismo.

Aunque muchos han pensado que perciben una afinidad entre la crítica de Strauss al liberalismo y la de Schmitt, más allá del mero hecho de lanzar una mirada crítica al liberalismo, ahora tenemos que dar con otro ángulo desde el cual clarificar la diferencia, aunque primero debo reconocer afinidades posteriores. Strauss y Schmitt critican al liberalismo, y ambos ven de reojo la posibilidad de un Estado mundial, que Schmitt parece presuponer que es más o menos la consecuencia o aspiración histórica inevitable del liberalismo (como en la polémica con Kojève).³¹ Strauss y Schmitt ven en la perspectiva de un Estado mundial algo así como el fin de la política, y ambos lo consideran muy problemático debido a sus consecuencias para la dignidad de la vida humana, si bien sus opiniones sobre los logros de la humanidad son muy diferentes. Cuando la idea straussiana de lo político se pone en el centro, detectamos casi inmediatamente una gran brecha entre los dos. Para Schmitt, la monarquía y la dictadura son expresiones consumadas de la decisión política, la soberanía fundante de un Estado sobre la decisión ante lo excepcional. Para Strauss, aunque aprecia como todos el significado del rey filósofo en *La república*, está mucho más cercano a Aristóteles en lo que se refiere a las iniciativas por encapsular el significado de lo político, a saber, como gobernando y siendo gobernado mutuamente. Lo político no es la monarquía medieval ni el dominio imperial. Si bien se encuentran citas del joven Strauss que lamentan la debilidad de Weimar (otra cosa que comparte con Schmitt) y aunque en ese contexto Strauss no iba más allá de exigir que se afirmara una autoridad que recuerda al Imperio Romano,³² su visión madura de la política indica por qué habría tolerado algo tan monárquico ante la debilidad de Weimar: esta debilidad lanzaba a Alemania a una caída libre abismal. En esa

³¹ Para el debate Strauss-Kojève, véase Strauss, “*Restatement on Xenophon’s ‘hiero’*”, en *What is political philosophy? And other studies*, 1959, Chicago, University of Chicago Press.

³² Carta de Strauss a Löwith del 13 de mayo de 1933, citada por Robert Howse en *Leo Strauss: Man of peace*, 2014, Nueva York, Cambridge University Press, p. 44, n. 30.

situación extrema, Strauss estaba dispuesto a poner de lado su preferencia por la moderación política³³ y por gobernar y ser gobernado a su vez; sin embargo, la situación extrema *no* da la medida de lo normal. Todo lo contrario.

La primacía e incluso el papel fundante de la normalidad en el pensamiento de Strauss explica el hecho de que aunque sea crítico del liberalismo, es crítico por razones opuestas a las de Schmitt. Strauss es crítico porque la democracia liberal aparece, sea inevitable o no, para participar en el historicismo. Como historiador, no es probable que Schmitt vea críticamente el liberalismo por conducir a su propia posición. Antes bien, Schmitt es crítico del liberalismo porque ve al totalitarismo como la marca misma de lo político. Por consiguiente, ve a la democracia liberal que intenta establecer un gobierno limitado por un régimen mixto y la peculiarmente moderna separación de poderes, con sus controles y equilibrios, como antitética de lo político. Aunque Strauss señala los inconvenientes de la democracia liberal como una solución meramente “institucional” al problema humano, *nunca* manifiesta un deseo por la normalización del totalitarismo. Antes que criticar al liberalismo por el gobierno limitado, Strauss critica su énfasis en las soluciones institucionales porque restan importancia a la virtud, lo parece haber allanado el camino al historicismo. Si las virtudes pasan de ser la clave de la felicidad en la filosofía política premoderna a ser los medios por los cuales el Estado produce efectos buenos en la filosofía política moderna, no es difícil entender que la naturaleza perdiera su equilibrio en el liberalismo. Incluso si pensadores como Locke tienen una doctrina sobre la virtud, su tendencia a instrumentalizarla facilita la desaparición de la naturaleza como norma.

Quiero regresar a algo que solo mencioné de paso cuando hablábamos de Heidegger, a saber, el contraste entre la *filosofía* política de Strauss y que Heidegger había puesto “dioses o los dioses” en el lugar de la filosofía política. (La comparación de Strauss con Schmitt

³³ Debo reconocer que es en sus escritos de madurez donde Strauss se vuelve tan insistente en la importancia de la moderación en la política. Debido a su amor ciego por Nietzsche en la década de 1920, hay motivos para pensar que estaba mucho menos convencido de la importancia de la moderación en esos tiempos. Véase el prefacio autobiográfico a *Spinoza's Critique of religion*.

y Heidegger se complica por el hecho de que Schmitt es un defensor de la teología *política*. Si bien Heidegger no es teólogo, su pensamiento está marcado por lo divino y lo teológico. Pero la atención de Heidegger a lo político es mucho más problemática que su atención a los dioses. Dejemos de lado estas complicaciones...) El asunto más apremiante es decir algo significativo sobre las diferencias entre *teología* política y filosofía *política*. ¿Se puede explicar la inclinación de Schmitt por el fascismo y la resistencia de Strauss a este por la moderación política, por la referencia a la presencia de la filosofía en uno y su ausencia en otro? Creo que sí. Hay una conexión interna entre la primacía de razón y naturaleza en la filosofía política de Strauss que es rechazada no solo por Schmitt, sino también por Heidegger. Como historiadores, Schmitt y Heidegger rechazan la noción de que haya ninguna norma natural. Sin embargo, la comprensión straussiana de esas normas está muy por debajo de la solidez de la ley natural tomista. La estrella polar de Strauss no es un conjunto de axiomas, sino meramente una jerarquía natural de modos de vida, que son descubiertos por la razón humana en su compromiso con la experiencia, antes que por razón o fe en apertura a una dispensación divina. Aunque se podría esperar que ese compromiso de la razón con la experiencia se produjera en un conjunto claro de instrucciones sobre cómo vivir, son menos apremiantes para Strauss que la posibilidad misma de la filosofía o el modo filosófico de vivir. Para Strauss, es Sócrates o su modo de vida lo que es la norma, pero no proporciona la claridad que demanda la vida política. Por eso, la filosofía política, aunque no toma su iniciativa de la revelación, reconoce la importancia de la religión en la vida política. La alternativa, la de Heidegger y Schmitt, que pone en tela de juicio la posibilidad misma de la filosofía, revela inadvertidamente que la historia no puede ser un baluarte contra el extremismo político. La historia sigue siendo una mera cubierta del abismo.

Aunque estoy lejos de haber explicado cómo el modo filosófico de vivir podría servir como el baluarte que falta, me parece que en el fondo Strauss lo consideró, y pensaba que recuperarlo es indispensable para restaurar el sentido de la vida política.