

CLAVES PARA UNA LECTURA: LEO STRAUSS Y LOS AUTORES MODERNOS

Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, pp. 360

En *Leo Strauss: el arte de leer* Claudia Hilb se propone brindar al lector ciertas claves hermenéuticas para comprender la forma en que Leo Strauss interpreta a los autores modernos. La dificultad de dicha tarea radica en la especificidad de la escritura straussiana: Strauss, como sostiene Hilb, escribe como lee, esto es, esotéricamente. El libro presenta una serie de herramientas que permitirán abrir a la comprensión la interpretación straussiana de los autores modernos, tratando de evitar caer en las sucesivas trampas que Strauss tiende al lector despistado. En cada uno de los capítulos dedicados a Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza, Claudia Hilb encontrará un hilo desde el cual desanudar la forma en que Leo Strauss los comprende. Veamos entonces qué recorrido realiza con dicho objetivo y de qué manera es concretado.

Podríamos formular la clave de la lectura del Maquiavelo de Strauss sugerida por Hilb orientándola por las siguientes preguntas: ¿Por qué razones cree Strauss que Maquiavelo se aleja de la tradición? ¿En qué medida Maquiavelo rompe con ella y en qué medida es su heredero? ¿Qué significa el plano maquiaveliano a partir del cual la filosofía política moderna va a orientar su pensamiento?

Hilb sostiene que Strauss presenta a Maquiavelo de formas aparentemente contradictorias: como maestro del mal y como filósofo, como revolucionario y como alguien que no dice nada que los clásicos no hubieran dicho ya. A lo largo del capítulo dedicado al florentino la autora irá deconstruyendo y reconstruyendo las aparentes paradojas para devolvernos una imagen completa de quien fuera, a ojos de Strauss, el fundador de la modernidad. Tratemos de ver cómo realiza esta operación.

Maquiavelo destruyó las condiciones de posibilidad de la vida filosófica: al decir en voz alta y en primera persona lo que los clásicos decían por boca de personajes detestables olvidó la relación que para la filosofía clásica existía entre moderación (prudencia) y conocimiento (sabiduría). La importancia de esta relación reside, para

Strauss, en la certeza de que ciertas verdades son dinamita para la ciudad y que el trabajo de una filosofía política responsable es el de diluir esas verdades en pos de la estabilidad de la ciudad y en pos, fundamentalmente, de la forma más alta de vida, la vida contemplativa.

Maquiavelo es entonces, en la lectura de Strauss, quien prepara el camino para la destrucción de la filosofía, y es el filósofo que mediante su enseñanza emancipa al pensamiento de los límites dados por la religión y por la filosofía política clásica, dando inicio, mediante esta operación, a la modernidad. Hilb rastrea la manera en que Strauss, en *Thoughts on Machiavelli*, se remonta desde la opinión común (Maquiavelo es un blasfemo) hacia el conocimiento de que su enseñanza es, en tanto que mina las certezas morales y religiosas sobre las que estaba asentada la ciudad, la que habilita la destrucción de la filosofía tal como era entendida por los clásicos. Maquiavelo es un blasfemo no porque lo que dice sea falso o inmoral sino porque al decirlo destruye la relación entre conocimiento y prudencia.

Al exponer en voz alta el carácter problemático de la ley, Maquiavelo olvida la tensión básica que, para el pensamiento político clásico leído por Strauss, existe entre verdad y opinión o entre la filosofía y la polis. Su pretensión es la de alguien que, heredero del cristianismo, intenta superar la tensión entre la filosofía y la fe subordinando la segunda a la primera. Pero para Strauss nadie puede ser a la vez un filósofo y un teólogo y menos aún un tercero que supere a ambos: “La moralidad – la justicia- no es autosuficiente; la tradición bíblica y la clásica coinciden tanto en la importancia de la moralidad como en su insuficiencia, en su ausencia de fundamento propio” (55). Sin embargo dicho acuerdo, sostiene Hilb, no debe oscurecer que para Strauss la confrontación entre la respuesta filosófica y la respuesta religiosa a la insuficiencia de la moralidad son la fuente de vitalidad del pensamiento de occidente, vitalidad sostenida en la imposibilidad de la razón de refutar a la fe y en la imposibilidad de la fe de hacer lo propio con la razón. La lectura de Strauss de Maquiavelo en particular, y de los modernos en general, tal como es restituida por Hilb, está orientada por la afirmación de dicha imposibilidad.

El suplemento a la moral ya no está dado, desde Maquiavelo, ni por la obediencia a la ley divina ni por el amor a la sabiduría sino que se revela, abiertamente, el carácter infundado de la moral, esto es, el carácter infundado de la ley. Pero los supuestos en los que asentar la obediencia son ahora mucho mayores: Strauss parte de la comprensión de que para el pensamiento clásico la ciudad perfecta es imposible, porque

es contraria a la naturaleza, pero que esta imposibilidad debe ser ocultada a los ojos del vulgo. El pensamiento político moderno, asentando la estabilidad de la ciudad en las pasiones y no en la orientación a la perfección, exige mucho más de los hombres que el pensamiento político clásico.

“Sobre el continente abierto por Maquiavelo, sostiene Strauss, sobre el abismo abierto por su ruptura con la filosofía política clásica y la teología, Hobbes se propone fundar una nueva filosofía política” (114). El primer capítulo del libro es el que funda las bases para comprender la forma en que Strauss va a leer a todos y cada uno de los otros autores de la primera ola de la modernidad. Si las claves de lectura de Maquiavelo pretendían dar cuenta de las aparentes paradojas del pensador florentino, las claves de lectura del capítulo sobre Hobbes van a estar doblemente determinadas:

1) Por un lado Hobbes representa, para Strauss, la posibilidad de reabrir el caso que confronta a los antiguos con los modernos: la lectura que realiza Strauss sobre Hobbes le permite sostener el carácter a la vez dogmático y mal fundado de su “actitud moral originaria”. Esto lleva a Hilb a recomponer la visión que tiene el Hobbes de Strauss de los clásicos y la forma en que el mismo Strauss lee a la tradición.

2) Por el otro lado, la distancia que separa a Hobbes de la filosofía política clásica está relacionada también con lo que Strauss denomina la necesidad y posibilidad de la filosofía política. Mientras que la tradición clásica comprendía que la filosofía política, la política filosófica y la escritura esotérica eran tres maneras de hacer frente a una misma necesidad (la del ocultamiento de ciertas verdades para el sostenimiento de la ciudad y, fundamentalmente para la supervivencia de la filosofía), Hobbes va a comprender, sobre el plano del realismo maquiaveliano, que el lugar de la filosofía política es el de resolver el problema del orden adecuado. “La comprensión hobbesiana de la filosofía política –de su necesidad y su posibilidad- implica una transformación profunda de su finalidad: ésta es llamada ahora a resolver el problema de la condición humana en la tierra, a resolver el problema de la actualización del orden social justo. En la óptica clásica, la imposibilidad del orden justo está en última instancia ligada indisolublemente a la imposible realización del bien: la cesación de males es imposible” (140).

En función de estos dos ejes, Hilb reconstruye la forma en la que Leo Strauss reconduce sobre el mismo Hobbes las críticas que éste le hiciera a la tradición clásica: la filosofía política hobbesiana, anclada en la igualdad natural de todos los hombres,

constituye una fuente de desorden y anarquía. La reapertura del caso que confronta a los antiguos con los modernos se muestra, entonces, como una necesidad.

Situado allí, Strauss se propone confrontar las concepciones controvertidas (antigua y moderna) de la naturaleza y los fines del hombre. A lo largo del capítulo Hilb va a ir develando la forma en la que Strauss sostiene el carácter infundado y dogmático de la concepción hobbesiana del hombre y de la naturaleza. Este dogmatismo está sostenido no sobre la ciencia moderna, sino más bien sobre una actitud moral específica que suplanta al tipo de hombre autoritativo clásico (el hombre virtuoso) por el tipo de hombre autoritativo hobbesiano (“el pobre diablo desnudo y tembloroso”). El derecho natural no está fundado en la mecánica de las pasiones sino en una distinción moral entre ellas: la pasión del miedo como pasión justa frente a la vanidad está, para Strauss, “escandalosamente mal fundada”.

Junto a esto, Hobbes va a dar por cierto aporriadamente la comprensión no-teológica del mundo instaurada por Maquiavelo: la negación de lo bueno por naturaleza y la consecuente negación de un *summum bonum* lo conducirá a comprender la relación del hombre con la naturaleza de manera radicalmente diferente a como lo comprendían los clásicos: la naturaleza, sobre el plano del realismo maquiaveliano, se presenta ahora como hostil frente al hombre. Pero a diferencia de Maquiavelo, que había mostrado la necesidad y negado la posibilidad del suplemento moral de la moralidad, Hobbes pretende establecer la moralidad sobre la pasión del miedo: “En ausencia de un Dios capaz de castigar la desobediencia a la ley por parte del hombre orgulloso, Hobbes, desprovisto de una fuente trascendente de la ley y del castigo, buscará asentar la ley en el conocimiento del miedo y no el miedo en el conocimiento de la ley” (182). Así, la filosofía política de Hobbes se presenta como mucho más exigente, a ojos de Strauss, que la filosofía política clásica. Pretender establecer la estabilidad del orden en la ilustración por el miedo (en lugar de establecerla en la moral de la obediencia de la religión o en la afirmación de la virtud clásica) supone, necesariamente, que las condiciones de esa estabilidad sean mucho más precarias.

El capítulo sobre la interpretación straussiana de Locke se estructura fundamentalmente bajo dos ejes: en el primer eje, Hilb rastreará la lectura que Strauss realiza de la ley natural en Locke quien, en la senda del aristotelismo islámico, comprendió a la ley natural de una manera ciertamente distinta a la de la tradición teológica. Una vez establecido el, para Strauss, carácter problemático de la ley natural

lockeana, Hilb encarará el segundo eje bajo el que se estructura este capítulo: la autora intentará develar el sorprendente resultado al que llega Strauss en su lectura de Locke; esto es, va a tratar de dar cuenta en qué sentido y de qué manera se puede decir que Locke es el heredero de Maquiavelo.

Situado sobre el plano maquiaveliano de ausencia de suplementación extramoral de la moral, Strauss va a leer en Locke a un pensador que intenta sostener el régimen político no sobre las virtudes clásicas sino sobre las pasiones primeras, en particular, sobre el deseo de riquezas. Con este objetivo, Locke elimina las trabas morales al deseo de acumulación de los hombres, vinculándolo con el bien común: “al asentar la estabilidad del orden sobre la pasión primordial de la acumulación, Locke lleva a su expresión a la vez más acabada y más moderada el proyecto de Maquiavelo: el economismo es la forma madura del maquiavelismo. Aquello que los hombres -todos los hombres- quieren en primer lugar son vituallas, no reconocimiento ni fusiles. El deseo de autopreservación es el grado cero de su hedonismo natural, que conduce al hombre a buscar permanentemente nuevos bienes” (236).

Locke, frente al conocimiento de la ausencia de suplemento de la moral, no aclama abiertamente la fundación inmoral de la moral sino que establece un derecho natural convencional a la manera de los averroístas (éstos reconocen que el derecho natural o la ley natural consiste en reglas generales pero no universales de justicia); pero necesariamente en el plano maquiaveliano, Locke no establece una jerarquía entre las formas de vida al estilo clásico (teleológico) sino más bien, asentado en la pasión fundamental (la autopreservación), vincula la felicidad pública con la abundancia y la abundancia con la huida de la escasez (escasez que se piensa como el *summum malum*). La mejor ciudad, entonces, no será aquella asentada sobre la ley natural convencional sino sobre la supremacía de aquellos hombres que más contribuyen a su felicidad. Es aquí, sostiene Hilb, donde se encuentra a la vez la cercanía y la enorme distancia del pensamiento de Locke respecto del pensamiento clásico como es leído por Strauss: si bien el mejor hombre se encuentra por encima de la norma moral convencional, los que más contribuyen a la felicidad de la ciudad son aquellos que se ocupan de favorecer la abundancia y no los que se ocupan de favorecer la sabiduría. Locke, como heredero de Maquiavelo, asienta la fundación de la ciudad sobre las pasiones más bajas (en este caso el deseo de riquezas) en vez de asentarla sobre la virtud en sentido clásico¹.

¹ No me es posible reconstruir, en el marco de esta reseña, la relación que para Strauss existe entre deseo y conocimiento tal como la interpreta Hilb. Dicha relación, que sostendrá alguna de las conclusiones del

El capítulo dedicado a la interpretación straussiana de Spinoza va a estar estructurado de manera distinta a los otros tres: la lectura de Spinoza va a ser la ocasión que utilizará Hilb para reconstruir el recorrido intelectual de Strauss, recorrido que lo llevó, en la senda de Maimónides, a convertirse en el lector esotérico de los autores modernos. Al final del capítulo, la lectura de la interpretación straussiana de Spinoza le permitirá a la autora contraponer la respuesta que Spinoza (tal como lo lee Strauss) y Strauss mismo dan a la relación entre razón y revelación.

Recordemos en primer lugar que la vitalidad del pensamiento occidental reside, para Strauss, en la imposibilidad de la filosofía de refutar a la teología y en la imposibilidad de la teología de refutar a la filosofía. Claudia Hilb reconstruye el recorrido, que empezando con Spinoza, llevó a Strauss a pensar y tratar de comprender la posibilidad o no de solucionar el problema judío y a contraponer las opciones del pensamiento y políticas modernas frente a las opciones brindadas por la ortodoxia. Dicho recorrido intelectual es el que le permitió restituir o volver a problematizar la *premisa según la cual la ortodoxia había sido refutada por Spinoza*, o para decirlo en otros términos, la premisa según la cual la razón había refutado a la revelación. La reexaminación de dicha premisa es la que habilita, a ojos del Strauss lector de Spinoza, la puesta en cuestión de la solución moderna a la crítica de la religión.

Este recorrido lleva a Hilb a encontrar las claves con las que el Strauss maduro va a leer a Spinoza, en la radicalización que realiza de su interpretación de Maimónides: “su perspectiva es ahora la de un filósofo que en la senda de Maimónides y Al-Farabi, se ha reencontrado con la comprensión clásica –platónica- de la filosofía. Si en 1928 el “caso” que impulsaba a Strauss a dirigirse a Spinoza era el que oponía a la Ilustración moderna y la ortodoxia, el “caso” que confronta a Strauss con Spinoza a partir de los años cuarenta es el que opone a la filosofía moderna con la filosofía clásica, el que las opone, incluso, en su consideración de la ortodoxia” (288).

Spinoza responde afirmativamente a la pregunta sobre la posibilidad de la filosofía de dar cuenta de manera adecuada del todo; aquí radica, para Strauss, el núcleo moderno del pensamiento spinoziano. Strauss va a sostener, frente a las pretensiones de la filosofía moderna de refutar a la teología, la imposibilidad de la filosofía de refutar a la religión (esto es, la imposibilidad de la filosofía de dar cuenta de manera adecuada

libro, nos llevaría a matizar la idea de que la virtud en sentido clásico es algo distinto al deseo o, en todo caso, a un tipo específico de deseo: el deseo de conocimiento.

del todo). Pero por otro lado, educado en la prudencia de los antiguos, va a diluir dicha comprensión en los pliegues de su escritura esotérica.

Como hemos tratado de reconstruir en esta reseña, Hilb se propone dar algunas claves para comprender la lectura que Strauss realiza de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza, lectura que, descentrada de los presupuestos modernos, permite interrogar a los autores de manera novedosa y teóricamente fructífera. Para finalizar digamos simplemente que el libro nos invita a ingresar en el universo straussiano dotados de una serie de herramientas conceptuales muypreciadas a la hora de leer a un autor que, controvertido al fin, se encuentra entre los grandes pensadores políticos del siglo XX. Y nos recuerda también que la práctica intelectual es, primera y principalmente, una práctica de la lectura.

Matías Sirczuk Licenciado en Sociología. Universidad de Buenos Aires/Conicet.