



NOTA CRÍTICA

¿FORMAR CIUDADANOS O ESPOLEAR FILÓSOFOS?

UN COMENTARIO A “NEOARISTOTELISMO Y REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA. UNA REVISIÓN DEL DERECHO NATURAL EN LEO STRAUSS, MICHEL VILLEY Y ALASDAIR MACINTYRE”¹ DE DAVID GARCÍA

POR

DIEGO VEGA

What is most urgent is legitimately preferred to what is less urgent, and the most urgent is in many cases lower in rank than the less urgent. But one cannot make a universal rule that urgency is a higher consideration than rank. For it is our duty to make the highest activity, as much as we can, the most urgent or the most needful thing.

L. STRAUSS, *Natural Right and History*

Limitado al derecho natural, el libro de David García es con todo un monumento al esfuerzo académico. Su voluminosa investigación atiende tres representantes del derecho natural desde la filosofía política, la filosofía del derecho y la ética. Este es en realidad el hilo que atraviesa su anteriormente tesis doctoral y en el que podría resumirse su impulso. El autor, no obstante, ha decidido enmarcar su trabajo en un fenómeno amplio, contemporáneo y no carente de ambigüedades: el neoaristotelismo y la llamada rehabilitación, recuperación o retorno a la filosofía práctica.

Al igual que el esfuerzo, la pretensión es monumental. Pues además del marco y la contextualización sobre el significado del neoaristotelismo y la presunta posibilidad de que Strauss, Villey o MacIntyre pertenezcan al fenómeno académico de la vuelta a Aristóteles, David García se propone penetrar en el pensamiento de cada autor de manera independiente y, en ocasiones, interrelacionada. Como es el caso de Strauss, limitarse al derecho natural resulta una empresa que exige clarificar problemas que lejos están del derecho natural *per se*, es decir, la empresa se torna imposible si no se atiende todo aquello que está debajo, encima y a los lados

¹ DAVID GARCÍA GARCÍA *Neoaristotelismo y rehabilitación de la filosofía práctica. Una revisión del derecho natural en Leo Strauss, Michel Villey y Alasdair MacIntyre*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2024, 527 pp. ISBN 978-84-259-2030-1.



de la llana “recuperación” del derecho natural straussiano. El autor efectivamente se aventura a satisfacer estas exigencias tanto con Strauss como con sus otros abanderados. Quien haya escrito una tesis doctoral simpatizará probablemente con las magnas dimensiones que un problema, en apariencia delimitado, termina por cobrar.

Es así que García advierte a sus lectores sobre la legitimidad de leer sus estudios acerca de Strauss, Villey y MacIntyre separada –esto es, como estudios monográficos– o conjuntamente. Lo cierto es que quien se embarque en la lectura total de este libro encontrará, por ejemplo, que el capítulo sobre Michel Villey ahonda en asuntos que corresponden a Strauss a través de interesantes confrontaciones y revela a su vez la apreciación que el propio autor tiene sobre puntos clave en el pensamiento de Strauss, apreciación que no surge con tal claridad cuando efectivamente trata al pensador alemán. En breve, el libro de García merece una lectura atenta.

La claridad, rigurosidad, la imparcialidad con la que ha tratado a estos pensadores y se ha esforzado en hacerles a cada uno la mayor justicia posible, tales virtudes pues no deben opacar aquella que es más inmediata y más profunda: su coraje de enfrentarse *sine ire et studio* a la perplejidad contemporánea sobre la falta de juicio. En última instancia, el interés por el neoaristotelismo tiene poco de académico si se le plantea como la legítima preocupación por recuperar la capacidad del juicio moral y político para los vástagos de la crisis de la modernidad. La urgencia de tal tarea es manifiesta y García hace relucir con toda pertinencia al derecho natural como la quizás única vía pensable de formar prudencialmente al ciudadano, al agente moral de nuestras comunidades políticas, de moderar las pasiones frente a los gigantescos riesgos, por lo demás ya instaurados, del relativismo y del dogmatismo. La esfera del mundo práctico debe no solo ya emanciparse del positivismo y de aquella nefasta neutralidad con la que jamás sería capaz de hacerle frente a una tiranía, sino también de la actual reticencia a juzgar más allá de cortísimos marcos, a trascender las parcelas históricas y a liberarse de las particularidades culturales.

Con todo, quienes nos aventuramos en este enfrentamiento a través del portentoso retorno a la filosofía clásica, del neoaristotelismo, de la recuperación del derecho natural antiguo, etc. –es decir, quienes partimos de la idea de que comenzar de nuevo es inseparable de un cuidadoso estudio de la tradición–, estamos siempre sujetos a caer en la ironía que Strauss dirigió contra John Wild: “Podemos imaginar a un hombre que escribe un libro sobre el problema político de nuestro tiempo bajo el disfraz de un libro sobre la filosofía política de Platón. Aunque sería un libro muy malo si fuera considerado como una interpretación de Platón, podría ser excelente como una guía entre las perplejidades de nuestra época”.² Así, en el caso del neoaristotelismo que García ha decidido tomar como *leitmotiv* de su libro, uno se pregunta si este no es un fenómeno que atañe más a las perplejidades de la época que al propio Aristóteles.

Comentaré ahora algunos detalles de la obra de David García con detenimiento, no sin antes advertir que mi valoración se reducirá especialmente a su capítulo sobre Leo Strauss, el único de los pensadores tratados con quien tengo familiaridad. Mi estimación sobre Michel Villey, Alasdair MacIntyre y, en cierto modo, el panorama general del neoaristotelismo y neotomismo se expresan con la sinceridad de quien apenas está siendo introducido a algo. Ello no me impide formular ahora –aparte de las escasas notas al pie donde señalaré puntos relevantes de Villey o MacIntyre que atañen a la discusión de Strauss– que quizás una de las perplejidades más irritantes de aquel que se empeña por recuperar el derecho natural antiguo es su confusión sobre

² L. STRAUSS, ‘Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón’. En *El gusto de Jenofonte. Una introducción a la filosofía*, trad. Antonio Lastra y Antonio Fernández, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, p. 129.

el modo de proceder frente al pensamiento moderno. A diferencia de Strauss, tanto Willey como MacIntyre, según el desarrollo de García, son tal vez más cercanos a nosotros por sus propias perplejidades; ambos se cuestionan, con plena sinceridad, qué hacer con el progreso moderno en torno a la libertad, dignidad y derechos del hombre si es que el derecho natural clásico es simplemente superior. El tormento moral es perceptible para nosotros: ¿cómo conciliar los horrores del mundo moral antiguo con su superioridad intelectual?

Confío en que el merecido elogio con el que he abierto este escrito mantenga en justas dimensiones las críticas que plantearé, sobre todo, al primer capítulo del autor. En lo que concierne a su estudio sobre Strauss, adelanto ya que García muestra una agudeza impresionante en su lectura; y, sin embargo, quizás por prudencia, deja pasar de largo problemas esenciales.

I

Antes de adentrarme en el texto de García, me parece necesario abordar una discusión que, aunque el autor efectivamente la plantea en su capítulo introductorio, no la problematiza con suficiencia.

Las oleadas de neoaristotélicos, neotomistas y otros capitanes que se embarcan en un largo viaje hasta las aguas clásicas tienen como fondo la perplejidad a la que condujo la crisis de la filosofía política moderna. Llámesele fin de la modernidad, posmodernidad o simplemente decadencia de los valores que encarnaba el proyecto moderno, el hecho es que el siglo pasado vivió tremendas convulsiones políticas que han obligado a preguntarnos si aún nos es posible juzgar sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y cómo vivir precisamente con las consecuencias de estar incapacitados para ello. La figura de Aristóteles resurge así como baluarte para aquellos que toman con seriedad la locura de nuestros tiempos. Frente a la época donde la autoridad es uno de los conceptos más vacíos, se ha optado por acudir a la figura más autoritativa de la tradición filosófica, política y científica de Occidente.

Pero ¿por qué ha sido Aristóteles y no cualquier otro pensador? Recurrir a la tradición autoritativa no es respuesta suficiente. Como García lo plantea, la figura de Aristóteles carga consigo tal importancia por ser quizás el filósofo que mejor se acomoda a los contrastes y dicotomías de nuestra crisis filosófico-política. Ante un mundo donde el juicio moral y político parece incapacitado al haber destruido todo universal, el pensamiento aristotélico se manifiesta como un oasis para el campo de la praxis. El mundo de la acción, la vida tal como es vivida por los ciudadanos de una comunidad política, lleva consigo una racionalidad y verdad propia que no está sujeta a los criterios y verdades teóricas o de la ciencia natural. La esfera de la praxis es *autosuficiente*. Los conceptos clave de la política y la ética aristotélica (virtud, decisión, fines, intención, bien común, principios de justicia, felicidad, amistad e incluso opinión común) no están sujetos a la cuestión sobre si hay un motor inmóvil. Ser un hombre virtuoso no depende de ser un buen matemático ni un buen metafísico. En otras palabras, Aristóteles tomó con demasiada seriedad el hecho de que la *causa* de que Sócrates esté sentado en prisión no se contesta señalando sus ligamentos, tendones y huesos que le permiten “estar ahí”, sino apuntando a las razones por las que le ha parecido *mejor* al filósofo morir a manos de Atenas (*Fedón*, 98c-d).

David García expone también de este modo la motivación que hay detrás del vuelco neoaristotélico. Nos deja entender que concuerda con él, a pesar de las ambigüedades de la etiqueta, y nos deja suponer que considera el pensamiento de Leo Strauss como exponente de esta recuperación, sobre todo en lo que concierne al derecho natural o al hecho de que la vida práctica involucra la búsqueda de un

“estándar” sobre aquello que es justo por naturaleza.³ Sin embargo, por mor de su argumento, el autor parece simplificar el resultado de una discusión que el propio Strauss presenta aporéticamente. García pretende resaltar la esencial importancia que la recuperación del pensamiento de Aristóteles significó para Strauss. Nos muestra como evidencia el tratamiento que el filósofo alemán le dio a Aristóteles en *The City and Man* y su discusión sobre el derecho natural aristotélico en *Natural Right and History*. No pretende con ello amedrentar el peso esencial que tiene más bien Platón-Sócrates en la obra de Strauss, sino tan solo apuntar a que Aristóteles debe figurar bajo el mismo brillo (p. 46; cfr. pp. 205-215).

Ahora bien, es precisamente en su trabajo sobre Aristóteles en *La ciudad y el hombre* donde Strauss presenta una diferencia fundamental entre Platón-Sócrates y Aristóteles, la cual, con todo, se da en un marco de continuidad y acuerdo de la filosofía política “clásica”. A decir verdad, las primeras páginas del capítulo en cuestión no se dirigen tanto a Aristóteles como a Sócrates y su papel de fundador de la filosofía o ciencia política (como primer filósofo que vuelca su atención desde “la naturaleza de todas las cosas” hacia “las cosas humanas”).⁴ En claro paralelismo a la explicación ofrecida en *Derecho natural e historia*,⁵ Strauss repasa la posibilidad de una ciencia de lo humano; para que haya tal ciencia las cosas humanas deben ser también regidas, de algún modo, por naturaleza y no solo por convención. La naturaleza por la cual estén regidas no puede ser, de acuerdo al propio juicio humano, la misma naturaleza que rige “todas las cosas”. La justicia es el bien común natural y el hombre mismo es, por naturaleza, político; tiene lenguaje y razón, puede asociarse en pensamiento (*logos*, en los tres casos). El objetivo de la ciencia política sería, siguiendo esta línea clásica, la búsqueda del mejor régimen, esto es, del régimen de acuerdo con la naturaleza en todo tiempo y lugar: siempre. La empresa, sugiere Strauss, fracasa si se entiende tal búsqueda como la determinación matemática del mejor régimen; el ejemplo de Hipodamo nos es asequible si determináramos hoy que el mejor régimen por naturaleza es el que posee tantos billones de dólares en su producto interno bruto. Las cosas políticas son una “clase” (léase “idea”) en sí mismas, esto es, no se dejan dominar por nuestra apreciación de las cosas naturales.

Hasta este punto es entendible la motivación neoaristotélica contemporánea, la cual regresa a una verdad, a un punto de partida, si se quiere, metodológico, que había sido absolutamente obscurecido en el proceso de la ciencia política moderna. Hasta este punto, me parece, García deja a sus lectores.

Pero lo cierto es que el análisis de Strauss continúa mostrando que aquella “clase” de “esencias” para Aristóteles se sostiene en el descubrimiento socrático de la

³ A lo largo de su voluminoso libro pocas veces encontraremos al autor hablando en primera persona sobre su postura respecto a los tres pensadores que analiza. Lo suele, en todo caso, hacer brevemente y hacia el final de sus exposiciones. Con todo, García termina por encontrar en Villey (cuyo tratamiento es considerablemente menos extenso que el de Strauss y MacIntyre) a un pensador mucho más dado al dogmatismo y conservadurismo injustificado, no solo por propiciar que el derecho positivo se convierta automáticamente en derecho natural (p. 288), sino también por no otorgarle al derecho natural los criterios suficientes para estar constantemente sujeto a revisión, es decir, por justificar el *statu quo* sin posibilidad aparente de modificación racional (p. 328). Las precauciones que han de tomarse frente a Villey, juzga García, no son aplicables a Strauss. En cuanto al tercer pensador, el autor juzga hacia el final de su libro que MacIntyre está impedido de una “evaluación prudencial profunda del régimen existente” (p. 480). Afanado en su postura ética, MacIntyre parece perder el suelo *prudencial* desde el cual tendría que juzgarse el régimen existente. García parece juzgar que si Villey se ha aferrado demasiado al “orden de las cosas”, al *statu quo*, MacIntyre ha sido imprudente al simplemente oponérsele.

⁴ L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, I, §1-§8.

⁵ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965, IV, §1-§8.

heterogeneidad noética: el todo es *entendido* o *aprehendido* (noéticamente) de forma heterogénea; hay distintas “clases” en el todo y la pregunta por el “¿qué?” permite que las localicemos y relacionemos entre ellas. Se trata de la famosa sentencia straussiana de que el retorno de Sócrates a las cosas humanas es a la vez un retorno al sentido común. Aunque hay aquí distintas referencias a los diálogos platónicos, quizás la que más resalte cuál es el terreno en el que nos estamos debatiendo es aquella que señala la segunda navegación de Sócrates en el *Fedón*.⁶

Pues bien, la “clase” de las cosas humanas es nuestro primer acceso al todo. Las cosas humanas son lo primero para nosotros y, en cierto modo, lo primero “por sí mismo”. El acceso a tales asuntos se da a través de las opiniones de los hombres. Lo más alto en estas opiniones refiere a las leyes, las cuales fijan aquello que los hombres opinan ser lo más noble, bueno o bello. Las leyes son, pues, la parte parcial del todo que da acceso al todo. García no enfatiza, sin embargo, el siguiente punto: las leyes terminan dando con los dioses y las leyes divinas se contradicen entre ellas. Esto significa que el camino que hace a Sócrates partir del sentido común y la opinión humana termina por quebrarse o al menos tensarse. “Even Socrates is compelled to go the way from law to nature, to ascend from law to nature”.⁷ El que este ascenso socrático, a diferencia de sus predecesores, se transite ahora con un nuevo “awakeness, caution, and emphasis” es motivo de un mar de interrogantes en el pensamiento de Leo Strauss.

Tal discusión sobre el todo y sus partes –que representa lo más cercano a un tratamiento “ontológico” en la obra de Strauss–, a pesar de su profunda complejidad mezclada con laconismo, deja al menos algo en claro: “El hecho de que cada parte del todo, y por lo tanto, en particular, la esfera política, está en un sentido abierta al todo, obstruye el establecimiento de la filosofía política o ciencia política como una disciplina independiente. No Sócrates o Platón sino Aristóteles es verdaderamente el fundador de la ciencia política”.⁸

El argumento de Strauss es reducido con cierta vulgaridad académica cuando se plantea la oposición entre Platón y Aristóteles como una oposición entre el “intelectualismo socrático” y el “realismo práctico”. Mientras el primero obliga a reconocer que la virtud es “conocimiento”, el segundo deja tranquila la virtud al adjudicarla a la virtud moral de los nobles griegos. Si la virtud moral dependiera de un principio más alto que es conocido por la razón, la autosuficiencia de la esfera práctica se pondría en riesgo. Sin embargo, al menos según Strauss, Aristóteles conserva la tensión característica de sus maestros al considerar, primero, que la virtud intelectual en tanto aquella que permite *teorizar* es superior a la virtud moral –o que la contemplación no depende esencialmente de las buenas características morales del hombre–, y, segundo, que aunque Aristóteles ha protegido la *polis*, sus fines y su horizonte de la “manía” platónica, termina por reconocer que el mejor régimen es el

⁶ L. STRAUSS, *The City and Man*, I, §8, nota al pie 15.

⁷ *Ibid.*, I, §8. Cfr. L. STRAUSS, “Preface to *Spinoza’s Critique of Religion*”, en *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, §49: “The *Ethics* thus begs the decisive question, the question as to whether the clear and distinct account is as such true and not merely a plausible hypothesis. In the *Theologico-political Treatise*, however, Spinoza starts from premises that are granted to him by the believers in revelation; he attempts to refute them on the bases of Scripture, of theologoumena formulated by traditional authorities, and of what one may call common sense. For in the *Treatise* Spinoza addresses men who are still believers and whom he intends to liberate from their ‘prejudices’ so that they can begin to philosophize; the *Treatise* is Spinoza’s introduction to philosophy”. Strauss modificó la numeración de párrafos de la versión original: L. STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, trad. E.M. Sinclair, Nueva York, Schocken Books, 1982.

⁸ L. STRAUSS, *The City and Man*, I, §8. En todas las citas que no indiquen traductor se puede asumir que la traducción es mía.

que permite la vida contemplativa, o dicho con mayor exactitud en cuanto a su consecuencia: que solo una ciudad contemplativa podría coincidir con el fin último del hombre.

Aristóteles logra así emancipar el mundo de la praxis de las consideraciones teoréticas sobre la naturaleza. Con ello, sin embargo, brinda su propia justificación en términos de sentido común, del horizonte político del ciudadano, a la búsqueda de los fines naturales en la comunidad política. Pero Strauss deja claro que tal fundación de la ciencia política descansa inmediatamente en una problematización sobre la posibilidad misma de que la esfera humana sea autosuficiente. Lo que puede intuir el lector de Strauss es que estos se tratan de planteamientos distintos a problemas distintos: parece que Platón pretende espolear filósofos mientras Aristóteles considera necesario formar ciudadanos.

Es significativo que David García no siga esta discusión con detenimiento (por lo demás, el único tratamiento *in extenso* de Aristóteles en los libros publicados por Strauss). La posibilidad misma que plantean los neoaristotélicos de retornar a una comprensión sobre la autosuficiencia fenomenológica, conceptual o de sentido común de la esfera práctica es encomiable en términos políticos, pero insuficiente en términos filosóficos. La insuficiencia no es sinónimo de error, sino que demanda clarificar el suelo (en este caso, un suelo altamente problemático y aporético) sobre el que se erige la posibilidad de una *ciencia* de lo político. El propio Strauss, si somos justos, parece en ocasiones querer descubrir este suelo, mientras que en otras lo deja en neblina.

Concluyo esta sección: el análisis entero de García, comenzando por los torbellinos académicos sobre los neoaristotélicos y terminando por MacIntyre, omite la pregunta acerca de la posibilidad de una ciencia tal en el marco de la decisión *política* que Aristóteles tomó frente a sus maestros.⁹

II

Dejemos en suspenso la cuestión sobre cuál es la posición del propio autor frente al neoaristotelismo. Hemos dicho ya que García parece concordar con la pertinencia de una recuperación de Aristóteles en las antípodas de la modernidad. Ello no obsta para que titule su primer capítulo “Renacimiento aristotélico y filosofía práctica: una ideología de la *phronesis*”. El término “ideología”, que no es como tal desarrollado en el capítulo, da indicios para que el lector asuma una postura radicalmente distinta a la que tomaría de pasar por alto este detalle. Baste recordar que el *leitmotiv* del retorno a los clásicos –no únicamente a Aristóteles– es precisamente sacudirse de los callejones sin salida a los que han llegado las ideologías, explícitas o encubiertas, y la filosofía política misma que no parece estar capacitada para trascender la querrela entre dogmas de acción. Si el retorno mismo es una ideología, parece que no mereciera tomarlo con mucha seriedad.

No es extraño que el lector se encuentre ya desde el inicio mareado entre una multitud de disputas sobre etiquetas académicas. Sin mayor precaución, David García nos ha colocado ahí. La discusión va llevando todo el rigor bibliográfico posible, pero, en medio del presunto neoaristotelismo, el autor no pregunta por lo obvio: ¿por qué

⁹ En última instancia, la posibilidad de una ciencia política va a dar, al menos para Strauss, con dos cuestiones más: la posibilidad del derecho natural y la posibilidad de la filosofía misma. Puesto que el libro de García se erige como un libro sobre derecho natural, la posibilidad de la ciencia política se contesta en menor y mayor medida según el autor va dando en el clavo de lo “justo por naturaleza”.

hay tal cosa como neoaristotelismo?¹⁰ Esto quiere decir: el autor no toma el asunto por los cuernos. Pues, ¿qué otro afán por regresar a Aristóteles que, por ejemplo, el nacido de que los contemporáneos no tengan nada decisivo ni sustancial que decir? ¿Qué síntoma revela el considerar deseable retomar al filósofo más autoritativo en una época que desdeña la autoridad? Uno podría contentarse si García nos respondiera, aunque fuera con cierta exageración: deseamos releer a Aristóteles porque *deseamos pensar*. En vez de ello, uno se pregunta si los estudiosos neoaristotélicos desean pensar, desean en todo caso *guiar la acción*, o si discuten sobre instrucciones acerca de cómo armar una máquina (i.e., qué elementos son recuperables, qué cirugías y extracciones hay que hacerle al filósofo, qué “recursos” le vienen mejor al lector del siglo XX y XXI). Hasta la exasperación puede llegar el lector cuando se encuentra con que la querrela por el “pedigrí aristotélico” –i.e., si los neoaristotélicos leen bien o no a Aristóteles– no ayuda a la “comprensión del fenómeno”. Pero ¿qué “fenómeno”? Con fenómeno parece el autor referirse a la avalancha de escuelas, corrientes y cháchara en torno a la necesidad de volver a Aristóteles; parece decantarse por lo sociológico cuando indica, por ejemplo, que las causas del resurgimiento aristotélico pueden atribuirse a la “contratación de filósofos” en el mundo anglosajón que se han formado en la tradición clásica (p. 54), al cambio paradigmático de la lectura de grandes libros a *papers* o incluso a la cada vez más amplia movilidad académica. Si este es el “fenómeno” tratado en alrededor de sesenta páginas, si esto es lo que *aparece* ante nosotros, debemos ya rendirnos ante la distancia que nos separa de los clásicos.

Miremos ahora la generalidad del planteamiento. El objetivo del autor es examinar el rol de la filosofía aristotélica en las recuperaciones contemporáneas del derecho natural. García comienza contextualizando el neoaristotelismo de corte anglosajón que se ramifica en las discusiones enmarcadas en el comunitarismo, pluralismo, tomismo, republicanismo, liberalismo, etc. Después, hacia el final de este recorrido, da cuenta del neoaristotelismo alemán de la década de 1960 con autores como Gadamer o Ritter. Para este punto (p. 34), García nos revela ya que un proyecto homogéneo del neoaristotelismo no se sostiene. Léase también: el autor renuncia críticamente a que el “fenómeno” sea unitario. ¿Cuál es entonces el fenómeno? “[L]o que ocurre en el discurso académico” (p. 43). Pero si el fenómeno no es unitario, ¿cómo asirlo? García recapitula aquí decidiendo que el método más adecuado es el estudio individualizado de los tres autores que ha escogido. Frente a la posibilidad pasada de abordar el “fenómeno” fragmentariamente, es decir, frente al capítulo primero, esta se trata de una excelente decisión.

Puesto que el autor ha decidido abordar dentro de su estudio a Leo Strauss, no podemos sino mencionar que la aproximación hermenéutica que ha utilizado, a pesar de decantarse por un estudio individualizado de los autores, violenta algunas de las enseñanzas más valiosas que podemos obtener de la hermenéutica straussiana. Más que una “teoría hermenéutica”, el razonamiento de Strauss emerge aquí con su característica y aguda simplicidad contra el hilo argumentativo de García: 1) La etiqueta del neoaristotelismo no refiere a un fenómeno homogéneo, sino que, de hecho, ha surgido más bien de los críticos a la recuperación de Aristóteles (v.g. Volpi o Habermas) (cfr. p. 103). 2) Las críticas de estos autores han generado una voluminosa discusión en torno al “movimiento neoaristotélico”. 3) Los autores así llamados, por ejemplo, Leo Strauss, no hablan, ni siquiera mientan, la palabra “neoaristotélico”. 4)

¹⁰ García enunciará esta cuestión efectivamente cuando exprese su decisión de estudiar individualizadamente a Strauss, Villey y McIntyre (p. 44). Lo que se prevé, con todo, es que no son las mismas razones las que llevan a Strauss a estudiar a Aristóteles que al “movimiento” neoaristotélico; es más, el autor parece desde el inicio renunciar a poder determinar los motivos del “fenómeno” entero.

Leemos a Strauss para intentar clarificar una etiqueta que alguien inventó y que, en teoría, da en el blanco del pensamiento de Strauss. 5) Leemos por lo tanto a Strauss para entender a Volpi.

Uno se pregunta: ¿no bastaría leer a Strauss? ¿No debemos ofrecer la “cortesía” que él mismo ofrece, a saber, intentar comprender a los filósofos como ellos se comprenden a sí mismos?

Son dos las tesis que funcionan de guía para agrupar a Strauss, Villey y MacIntyre en este libro: 1) Los tres recurren al derecho natural para dar forma a un *ideal* de práctica. 2) Los tres buscan un punto medio entre el dogmatismo y el relativismo. A la base de este par de tesis, se encuentra también un terreno común en la lectura que hacen de la modernidad, a saber, dicho con cierta brusquedad, que la historia moderna se trata de un proceso de decadencia manifestado en el cambio moderno de la ley natural al derecho. Dicho más apropiadamente: el cambio de un orden natural a un orden que emerge de la voluntad humana.

Aunadas a aquellas tesis, las razones que García va introduciendo ya para justificar la selección de Strauss, así como para defender cierta preeminencia de Aristóteles en su pensamiento, se resumen en lo siguiente. No son de poca importancia los libros donde Strauss exhibe una recuperación de métodos y categorías aristotélicos, v.g. *Derecho natural e historia, ¿Qué es filosofía política?* o *La ciudad y el hombre*. Cuáles son tales métodos y categorías (p. 61) es algo que García no explica del todo, sino simplemente a través de una empresa que une a Strauss, de nuevo, con Villey, MacIntyre y un programa nearistotélico general, esto es, la insuficiencia de la ciencia positiva para dar cuenta de la praxis humana. La ciencia política, de haberla, *no puede* ser positiva como las ciencias naturales. Sin embargo, debemos reconocer que esta crítica no tiene por qué conducir necesariamente a Aristóteles; a Dilthey, por ejemplo, le llevó a la teorización de la historia como corona de las ciencias del espíritu.¹¹ En el particular caso de Strauss, como García argumentará mucho más adelante (p. 209), la crítica al positivismo e historicismo se cristaliza en la preeminencia del pensamiento aristotélico a la hora de dar justificación y racionalidad a toda ciencia social o política a través de la recuperación del “sentido común”; la *Política* de Aristóteles aparece como la comprensión más cabal de lo político en el nivel del ciudadano o del sentido común. Ampliando más el marco, el interés general por Aristóteles es consecuencia de las insuficiencias modernas para restituir el valor de la praxis, para dar cuenta racionalmente de los “valores”. Aristóteles, en plena prudencia, dota de autonomía a la esfera práctica, respeta la particularidad de la acción, relativiza la utilidad; desde Aristóteles es posible pensar de nuevo en una ciencia práctica que está amurallada de los torbellinos metafísicos en que la moralidad del ser humano ha sido arrastrada. No es pues sin razón que solo con Aristóteles la idea de que la prudencia requiere de la virtud moral sea vista de nuevo con respeto.

Pero lo cierto es que el marco desde el cual Strauss ha sido introducido a esta recuperación es excesivamente amplio; en él caben la multitud de pensadores que García trata o menciona en su trabajo: Nussbaum, Perelman o hasta Wittgenstein. El excelente desarrollo que David García lleva a cabo en torno a Gadamer no hace sino resaltar las reticencias que el mismo Strauss vería en adentrarse en esta “recuperación”: la “autosuficiencia de la esfera práctica” no puede tomarse por evidente si acaso aún respetamos la perplejidad de la “heterogeneidad noética” que

¹¹ Reconozco, en cualquier caso, que los impulsos contra-positivistas no parecen haber encontrado suelo firme hasta que prestaron atención a los antiguos. Heidegger, que en cierto modo lleva al público a Dilthey, conduce a toda una generación de mentes brillantes al estudio de Aristóteles y de los clásicos: Gadamer, Jacob Klein, Leo Strauss, Hannah Arendt, por mencionar algunos.

Strauss defiende desde la filosofía socrática. Que Strauss no sea un buen candidato para los neoaristotélicos se evidencia en la larguísima nota que García le dedica a las distintas tendencias de interpretación acerca del derecho natural aristotélico (pp. 85-86, nota 130): los estudios de Leo Strauss simplemente no figuran como estudios precisos sobre el derecho natural de Aristóteles. La empresa de Strauss, más que neoaristotelismo, se caracteriza por un ambiguo “retorno a los antiguos”.

Este es el momento adecuado para lanzar nuestro anzuelo hasta uno de los puntos culminantes del análisis de García sobre Strauss en su segundo capítulo (pp. 210-215). De la mano de lo que he expuesto en la primera sección, el autor trata en estas cinco páginas la discusión sobre Aristóteles frente a Platón-Sócrates en *La ciudad y el hombre*. Sin siquiera hacer mención sobre la heterogeneidad noética, García concreta el problema en la “aparente contradicción” entre el fin supremo del hombre y el fin supremo de la ciudad. Este punto álgido le lleva a exhibir una opinión relativamente aceptada por los estudiosos de Strauss y que García trae a cuenta con una cita de Catherine y Michael Zuckert: para Strauss, Aristóteles es “suficientemente sólido” en la praxis, y sin embargo Platón es “filosóficamente más satisfactorio”.

A mi juicio, David García ve perfectamente qué es lo que aquí está en juego. Reconoce que “Aristóteles no representa la cima de la justificación del ideal de vida filosófico perseguido por Strauss” (p. 214). No obstante, arguye el autor, no por ello puede negarse que Strauss encontró una “vertiente positiva” en el pensamiento de Aristóteles para el tratamiento de las cosas humanas. García agrega: Strauss “promovió” la ciencia política de Aristóteles y hasta “recomendó su recuperación a sus colegas de disciplina”. A pesar de ver qué es lo que aquí está en juego, el autor guarda silencio escudándose en argumentos muy débiles. Efectivamente Aristóteles representa esa “culminación” del tratamiento clásico de las cosas humanas, encarna un punto altísimo en la separación de las esferas de la ciencia natural y humana; pero representa un altísimo punto porque acalla la cuestionabilidad, para el filósofo, de una ciencia política. “El filosofar aristotélico no tiene más en la misma medida y en el mismo modo que la filosofía socrática el carácter de ascenso. Mientras la enseñanza platónica se presenta necesariamente en diálogos, la enseñanza aristotélica se presenta necesariamente en tratados”.¹² El lector de García interesado en Strauss corre así el riesgo de dar por sentada la autosuficiencia del sentido común en detrimento de las exigencias filosóficas. El hecho de que Strauss recomendara a sus colegas estudiar a Aristóteles quizás nos habla más de las carencias propias de sus colegas que del pensamiento mismo de Strauss.

Que García, con todo, comprende a cabalidad estos problemas es evidenciado por las tres conclusiones con las que cierra el apartado: 1) el pensamiento de Aristóteles da cuenta de un acercamiento “directo y consciente a las cosas políticas”. Este acercamiento no es sino el resultado de asumir el “giro socrático” y de reconocer lo que es “primero para nosotros”. La conclusión de estas premisas es así acertadísima: “El mundo ‘natural’, tal y como lo concibe Strauss, es fundamentalmente político y moral” (p. 214).¹³ 2) Que Aristóteles (y Platón) efectivamente evaden “la Escila del ‘absolutismo’ y la Caribdis del ‘relativismo’”. 3) Que Strauss admite la separación de

¹² L. STRAUSS, *The City and Man*, I, §8.

¹³ Junto con la clarificación de este “mundo natural”, me parece que un estudio más exhaustivo sobre el sentido común en Strauss dirige necesariamente a una discusión de tintes más bien ontológicos, tal como lo exige una reflexión sobre la segunda navegación socrática y tal como lo lleva a cabo Jacob Klein en su comentario al *Menón*, el cual no por casualidad es examinado también por Strauss en su curso sobre el diálogo platónico: J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1965; L. STRAUSS, *Plato's Meno*. Curso de 1966, ed. Jerry Weinberger. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu

las cosas humanas y las cosas naturales en tanto separación de la teoría y la práctica. Aunque esta es una tesis muy sospechosa si se admite lo que antes he expuesto, García da un par de matices que me parecen esenciales: la esfera prudencial presuntamente autónoma nada tiene de autónoma cuando requiere defenderse frente a “falsas opiniones y enseñanzas políticas”. La separación de esferas, que no es sino el reconocimiento de los ámbitos de la teoría y la práctica, es a la vez una separación *prudencial* que marca “la discontinuidad entre la filosofía y la vida práctica (la ciudad)”, es decir, abole la politización de la filosofía. García abre paso con este par de matices a una manera interesantísima de comprender la diferenciación aristotélica, a saber, como una defensa y protección de la vida filosófica frente a la ciudad.

III

Introduzcámonos ya al problema del derecho natural desde una crítica preliminar al tratamiento de García. Si bien la recuperación del derecho natural supone ser el eje central sobre el que gira su investigación y examinación de Strauss, Villey y MacIntyre, lo cierto es que el único de estos pensadores que recibe una atención inmediata en torno al derecho natural es Michel Villey. La discusión sobre la “idea” o “problema” del derecho natural en Strauss llega muy tarde en el capítulo segundo, aunque no por ello sin fuerza. Algo similar sucede con MacIntyre, capítulo en el cual García se compromete con una reconstrucción larga, esforzada y exhaustiva sobre los movimientos vertiginosos que el pensamiento del escocés ha padecido. Hay que notar, por otra parte, que aunque García se embarca en la exhibición de un panorama general y casi biográfico sobre la obra de Strauss –la influencia de Heidegger, su “cambio de orientación”, el estudio de Hobbes, su reconstrucción de la modernidad, la vuelta a los clásicos, etc.–, en cuanto al problema fundamental para su trabajo, el derecho natural, no lo enmarca con suficiencia. La razón de ello es que ha decidido prestar atención concretamente al derecho natural aristotélico “recuperado” por Strauss en *Natural Right and History*. El lector debe reparar no solo en el impulso inmediato que tiene este libro –i.e. la crítica al historicismo y positivismo del pensamiento político-filosófico contemporáneo, asunto perfectamente explicado por García–, sino en la génesis de la *posibilidad* del derecho natural: ¡la filosofía misma! David García no examina con cuidado que el “derecho natural” proviene del “descubrimiento de la naturaleza” en tanto origen mismo del pensar filosófico. Cuando el lector de Strauss encuentra que su recuperación del problema del derecho natural es a la vez una reintroducción de la urgencia por preguntar por la posibilidad de la filosofía, la idea del derecho natural como “estándar para guiar la praxis” queda difuminada como un asunto de la mayor urgencia, pero no de la mayor importancia para el filósofo en tanto filósofo. El que García se vea tironeado más por la urgencia práctica nos hace comprender por qué guardó silencio sobre la heterogeneidad noética de Sócrates y por qué asimismo pasa por alto la cúspide del análisis de Strauss sobre el derecho natural de Aristóteles: los casos extremos o extraordinarios y la confrontación con Maquiavelo.¹⁴

¹⁴ García se acerca a estos problemas de forma marginal en algunas partes de su libro: sobre el derecho natural como pregunta por la posibilidad de la filosofía misma: p. 139; sobre el retorno socrático a las cosas humanas: p. 178; la discusión sobre el derecho natural en Aristóteles –sin mencionar a Maquiavelo–: p. 184 ss. El problema sobre el “descubrimiento de la naturaleza”, la naturaleza como “término de distinción” y, en general, la marcada tensión entre la *necesidad* descubierta en la naturaleza y las cosas humanas no son atendidas por García. En cuanto a la discusión del derecho natural aristotélico en *Natural Right and History* (IV, §36-§41), hay que señalar que representa espacialmente el centro del libro entero de Strauss. García y tantos otros tienen razón en señalar que, en tanto centro

Llama en demasía la atención que los fines prácticos que David García busca resolver mediante el neoaristotelismo sean, al menos a primera vista, plenamente satisfechos por Gadamer, y que, no obstante, se posicione tan solo ambiguamente frente a las críticas, por ejemplo, de Berti (pp. 80-92, 97). Más tarde encontraremos, también ambiguamente, que García no parece coincidir con su “historización” del derecho natural. En cualquier caso, la atención que el autor le presta a Gadamer parece fundamental para concretar qué se busca en la rehabilitación del derecho natural en su versión menos dogmática y qué diferencia a Strauss de este planteamiento.

El problema del derecho natural aristotélico es problema de antemano porque caracteriza aquello que es justo por naturaleza como una noción cambiante y no fija, eterna, y dada en el corazón de los hombres de una vez y por todas. Para comprender el destino de esta problematicidad es más útil seguir a Strauss: la tradición islámica comprendió esto como un mero *ius gentium*, esto es, como un “derecho” admitido generalmente por todas las naciones, pero cambiante al cabo; y la tradición tomista, que termina fijando los principios del derecho natural a leyes universales, inmodificables y en última instancia ligada con la revelación cristiana. La interpretación que Gadamer ofrece sobre la movilidad del derecho natural aristotélico es que se trata de una movilidad acorde a la naturaleza de las cosas humanas que tiene una función crítica y no dogmática: se apela al derecho natural cuando la ley es deficiente. Esto significa, como a García le interesa resaltar, que el derecho natural no puede ser entendido como una serie de normas escritas en el cielo; y, sin embargo, puede ser concretado en normas que reflejan la naturaleza de las cosas humanas a través de la aplicación en la conciencia moral. La resolución de esta enorme tensión conduce necesariamente a una discusión cercana a la ontológica que el autor no nos ofrece.

En cualquier caso, para Gadamer el saber práctico ligado a Aristóteles tiene siempre como guía el vivir bien y la persecución de fines particulares. Esto le lleva a admitir que, más que una separación quirúrgica entre la esfera práctica y teórica hay reciprocidad entre ellas; la teoría misma es una forma de práctica. La práctica y el *ethos* no se subordinan a las razones ajenas a la propia práctica; no pueden ser justificadas ni se puede dar razón de ellas si no es desde la práctica misma. El lector verá el hilo – presentado también por García– entre la recuperación del derecho natural aristotélico y la magna empresa que lleva a cabo Gadamer en torno a la “verdad” y el “método” de las ciencias humanas. Que para Strauss la teoría consista en una forma de práctica o incluso la más alta forma de la práctica es un asunto sospechoso. Si la práctica aristotélica es aquella del mundo moral, aquella del hombre moralmente virtuoso, encontramos, por otra parte, que para Strauss la vida teórica no está determinada por la vida moral en lo esencial.

García va cerrando así su primer capítulo con las críticas que se le han presentado a los así llamados “neoaristotélicos”. En resumen: se suele criticar que la autosuficiencia que pretenden otorgarle al mundo de la práctica los convierte en

del libro, la discusión del derecho natural aristotélico es *esencial* para Strauss. Es un error, con todo, no considerar que ese núcleo representa a su vez una confrontación con las ‘tristes exigencias’ con las que el derecho natural se desmorona en los casos excepcionales (el regocijo de Maquiavelo y la prudencia de Aristóteles). Cfr. H. MEIER, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, Múnich, C.H.Beck, 2013, 93-96. Cfr., sobre todo, H. MEIER, “Philosophie und Geschichte”, en L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*, ed. Heinrich Meier, trad. Wiebke Meier, vol. 4, Hamburgo, Felix Meiner, 2022, p. 417: “Este resultado al final del largo camino de vuelta al ‘derecho natural clásico’ (evitar la Escila del absolutismo y la Caribdis del relativismo; tener una jerarquía de fines, pero no reglas de acción universales) debe desencantar a los lectores que esperaban para sí una respuesta comprensiva al ‘nihilismo’ o una guía fija para la acción”.

conservadores tradicionalistas, en pensadores incapaces de mostrarse críticos con lo que sucede en el mundo de la práctica. Partir del sentido común y de la *endoxa* como criterio del mundo de la acción obliga, sugieren estos críticos, a contentarse con los prejuicios desde los cuales los seres humanos *opinan*, i.e. a contestarse con el *statu quo* –nótese que aquí precisamente reside el gran vuelco que pensadores como Strauss desean ejercer frente al dogmatismo moderno bajo cuyo hechizo se encuentra el pensamiento contemporáneo.

La digresión sobre Gadamer y sobre los presuntos requisitos básicos de la recuperación del derecho natural nos conducen a cuestionar el tren de pensamiento con el que el autor ha decidido emprender un trabajo que inicia con Leo Strauss. Su razonamiento es más o menos el siguiente. Hay un debate marcadamente alemán sobre la recuperación de Aristóteles para rehabilitar la filosofía práctica frente a los vicios de la filosofía moderna positivista y, en cierta medida, historicista –eventualmente, un debate que se convierte marcadamente anglosajón–. De esta discusión se desprenden dos versiones: el “neoaristotelismo restringido”, esto es, la “filosofía de la *phrónesis*” y del *ethos* (Gadamer y Ritter), y, por otra parte, el “neoaristotelismo amplio”: una concepción diversa y heterogénea cuyo requisito principal para admitir a un integrante es “restablecer alguna institución de la filosofía práctica aristotélica”. David García pretende que con este debate se abre la pregunta por el papel del derecho natural entre los rehabilitadores de la filosofía práctica aristotélica, y nombra a Leo Strauss como abanderado de la “disciplina” de la filosofía política. Pero lo cierto es que este tren de pensamiento no justifica su selección de autores y más bien nos introduciría, por ejemplo, a una buena examinación de Hans-Georg Gadamer. El autor no justifica, en el mismo sentido, la selección de Willey ni de MacIntyre –si bien la de este último resulta más evidente para la discusión académica actual–. El tren de pensamiento es incoherente.

IV

Cerca del inicio del capítulo dedicado a Strauss las insuficiencias que he ido señalando culminan y el autor reconoce el fracaso de aproximarse al filósofo alemán desde el neoaristotelismo, el cual puede “obstaculizar más que facilitar el análisis del eventual aristotelismo de Strauss. Aquella [etiqueta] no puede ser un punto de partida, sino una conclusión útil a efectos comparativos” (p. 120). La pretensión se simplifica y se torna más certera: se ha acentuado, especialmente en la vena “norteamericana”, el platonismo-socratismo de Strauss relacionado a su filosofía zetética, pero se ha hecho en detrimento de su aristotelismo o de la particular forma en la que reinterpretó al estagirita y lo recomendó como pensador pertinente para combatir el positivismo en las ciencias sociales-políticas.

Las comparaciones que aquí establece García no terminan, a mi juicio, de fortalecer la pretensión general de su acercamiento. Si se reconoce que la motivación detrás del “retorno a los antiguos” y de la reapertura de la querrela entre antiguos y modernos es precisamente la crisis de la filosofía moderna, no se ve con claridad por qué el estudio de lo que Strauss denominó “filosofía política clásica” debe enfrascarse en la acentuación de uno u otro de estos “clásicos”. El énfasis así en Cicerón, Maimónides o Alfarabi no se da en detrimento de Platón o de Aristóteles ni viceversa. Todos, sugiere Strauss, participan de una misma comprensión de las cosas políticas y sus necesidades proveniente, en su núcleo, de Sócrates. Cuando Strauss o su lector da énfasis a alguno de estos filósofos lo que se asoma es una preferencia en la enseñanza más que en la intención.

El papel decisivo de Aristóteles, defiende García, se ve amenazado por las

interpretaciones nihilistas sobre Strauss. El autor parece afirmar que tomando con mayor seriedad el rol del estagirita el nihilismo nietzscheano que a veces se le atribuye a Strauss carecería de toda base. Por mero silencio debemos completar el argumento: García parece sugerir que el platonismo de Strauss es más vulnerable a estas caracterizaciones; a lo cual habríamos de asentir: el espíritu platónico-socrático de la filosofía es mil veces más explosivo para la ciudad que el aristotélico. La virtud genuina es conocimiento, no moralidad.

Lo cierto es que, de querer nihilizar a Strauss, el lector straussiano habrá aprendido ya los suficientes recursos esotéricos para no tener que limitarse a Platón; en clave esotérica-exotérica, la teleología metafísica de Aristóteles puede leerse en términos prudenciales y la ética aristotélica como un tratado dirigido mayormente a los caballeros griegos, no a los filósofos. La lectura “nihilista” (García decide, quizás con prudencia, no embarcarse en clarificar con cuidado de qué va tal lectura) más bien pone en jaque el retorno a los antiguos como una temática valiosa *per se*, hace temblar la presumida “superioridad” de los antiguos frente a los modernos; evidentemente, pone en pérvida duda la recuperación del “derecho natural clásico” como un asunto de seriedad filosófica.

Es innegable que Strauss prefirió ser asociado más con Platón que con Aristóteles. David García no tiene reparos en admitir esto. Defiende, ahora con mucha más modestia, que su único deseo es mostrar que ello no va en detrimento de su aristotelismo. ¿Cómo debemos entender esto?

En las primeras páginas del capítulo el autor menciona rápidamente tres ideas cuyo insuficiente tratamiento será decisivo en todo el libro. 1) Se refiere al descubrimiento de la escritura entre líneas como un “gusto” de Strauss por la escritura esotérica (p. 110). Asumo que con ello García no se refiere, por ejemplo, al “gusto de Jenofonte”, sino simplemente a un gusto cualquiera, como si del gusto por las novelas de crimen de tratará. 2) Se refiere al conflicto entre revelación y razón como “irresuelto e irresoluble” (p. 113). Con esto García cierra de inmediato como presuposición un asunto difícilísimo en el pensamiento de Strauss; cerrarlo así le ayudará, sin embargo, a argumentar en pos de un pensamiento zetético entendido como abierto o en continua elaboración y, de paso, del derecho natural como un ideal que continuamente está “sujeto a revisión” (cfr. pp. 192, 205). 3) Indica, también de paso, que el filósofo “pretende incidir” en la ciudad y la política. Esta tesis, paradigmáticamente problemática, no es discutida a fondo por el autor.

Ahondar en estas tres tesis es fundamental para comprender la disputa sobre el aristotelismo o platonismo de Strauss; es también fundamental para comprender el proyecto que aquí el autor se ha propuesto. ¿Podrá concebirse el “aristotelismo” de Strauss como aquella vena en la que el filósofo alemán se propuso brindar la enseñanza políticamente más responsable y más sana? ¿Puede concebirse el proyecto mismo de García como la clarificación de una enseñanza aristotélica-straussiana de *urgencia* para nuestras comunidades políticas? A mí me parece que en ello consistiría el énfasis que García ha deseado ponerle a Aristóteles, y que tal misión es efectivamente loable, tanto como la virtud moral lo es.

V

El autor se embarcará en el largo recorrido que lleva a Strauss hasta su “recuperación” de los clásicos, específicamente de planteamientos como los aristotélicos. En términos de estructura, a pesar de que la intención última de García es clarificar el derecho natural straussiano-aristotélico, deja esta discusión hacia el final de su capítulo, seguida inmediatamente de una defensa democrática-liberal de Strauss.

Destaca la claridad y precisión con la que el autor logra andar a paso ligero por una multitud de obras de Strauss, desde sus proyectos iniciales en *Philosophie und Gesetz* hasta *Natural Right and History*. Dentro de este arco García le dedica algunas páginas a la crítica que Strauss presentó contra Wild en 1946 (especialmente, al artículo que Nathan Tarcov escribió al respecto). Como lo permite el propio escrito, el autor subraya los elementos que ahí Strauss criticaría como parte de la recuperación liberal de los filósofos clásicos Platón y Aristóteles. Hay una multitud de asuntos de la mayor importancia en aquel escrito; García agudiza especialmente uno de estos puntos: la imposibilidad, planteada por Strauss en contra de Wild, de recuperar a Platón o Aristóteles como guías políticos para la modernidad desde el marco liberal. Por resumirlo en mis propias palabras, a Strauss le parecen nocivas tales rehabilitaciones rosas o *naïve* de la filosofía política clásica. En las atinadísimas palabras de García: no podemos pasar por alto su carácter profundamente antidemocrático (pp. 171-172).

Demorarse en la reflexión sobre “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy” es *substancial* para los lectores del libro de García. Pues se trata de uno de los escritos de Strauss donde encontramos con mayor explicitación su negativa al proyecto de un “retorno” *simpliciter*. Todas y cada una de las críticas que Strauss le plantea a Wild llevan en sí un doble filo que las devuelven al propio Strauss. El lector está obligado a preguntarse: ¿qué distingue entonces, en lo *esencial*, a Leo Strauss? El texto es pues de tal importancia que representa quizás uno de los mejores argumentos contra cualquier tipo de interpretación “neorristotélica” del pensamiento de Strauss (véase p. 174).

Lo que parece llamarle más la atención al autor –y con razón– es la incompatibilidad de la crítica que hace aquí Strauss y la “defensa” que hará años después del régimen democrático-liberal al tener raíces en la “tradicición” “clásica”. “Las bases filosóficas de la democracia liberal, afirmaba entonces Strauss, solo aparecerán con la filosofía política realista de la era moderna” (pp. 172-173), de ahí que el proyecto de Wild y de todo “filósofo de la cultura” que pretenda asentar el liberalismo en la filosofía política clásica sea no tanto vano como pernicioso para la propia filosofía. No obstante, David García nos sorprende aquí por la forma en la que evade el problema más importante: “Esta interpretación, sin embargo, se vería profundamente modificada posteriormente”. Alude el autor así a *What is Political Philosophy?* (1955) y “Las tres olas de la Modernidad”. En modo alguno se embarca aquí García a clarificar *por qué* habría tal modificación ni *si* en efecto la hubo. Nosotros debemos relacionar, por tanto, directamente estas páginas con el apartado final de su capítulo dedicado al liberalismo en Strauss. El propio autor no realiza esto y no contrapone, al menos no seriamente, el trabajo en torno a Wild y la problemática sobre las raíces presuntamente clásicas del liberalismo. Mientras García defenderá, por ejemplo, el cambio profundo que sucedería en el Strauss de 1933 –sosteniendo que solo una derecha como la del nazismo podía funcionar para oponerse al propio nazismo¹⁵ a un Strauss más moderado en su perspectiva de la solidez del liberalismo una vez que viajó a Inglaterra, Francia y terminó por migrar definitivamente a Estados Unidos, aquí no parece que exista argumento de tipo biográfico con el cual convencernos de una “modificación” en el pensamiento de Strauss. David García, así, no entra de lleno al problema sobre por qué Strauss escribió una reseña desmintiendo los prejuicios que favorecía el retorno en boga a los antiguos, prejuicios que su misma obra parecía

¹⁵ Misiva de Leo Strauss a Karl Löwith, 19 de mayo de 1933, en L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften: Hobbes’ Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. Heinrich Meier y Wiebke Meier, vol. 3, Hamburgo, Felix Meiner, 2022, pp. 624-625.

levantar, del mismo modo que, aunque menciona el “prejuicio” que Strauss quería levantar en favor de Maimónides en *Philosophie und Gesetz*, no cuestiona siquiera en qué sentido se trata este de un “prejuicio” (p. 135).¹⁶ García no llega, por ejemplo, a preguntarse si el pretendido enraizamiento del liberalismo en la tradición clásica es más bien una enseñanza útil o doctrina exotérica; o en todo caso, que la intención detrás de tal afirmación es que los fundadores del liberalismo –Maquiavelo y Hobbes, personajes a quienes García deja en absoluto silencio más allá del esquema de las tres olas y la crítica del derecho natural–, esto es, los pensadores de la primera ola moderna, estaban aún conscientes de ciertas necesidades exotéricas del discurso filosófico o de los límites del progreso político. Llevada esta investigación a profundidad, las citas de García en las pp. 191 y 192 sobre la necesidad que tiene el mundo práctico de la filosofía política para defenderse de “doctrina[s] política[s] errónea[s]” y sobre que “el sentido común requiere ser reforzado por la filosofía política” –es decir, tesis ambas que vuelven a tocar las razones por las que Aristóteles separó con mayor nitidez la esfera práctica de la teorización filosófica– se presentarían en la plena problematicidad de la cual el autor las ha retirado.

VI

En cuanto al derecho natural, núcleo de las intenciones de este libro, García ya había introducido algunos aspectos esenciales desde el inicio de su capítulo. Considerando *Derecho natural e historia* como una culminación de los estudios que Strauss había comenzado desde *Filosofía y ley* y del decisivo libro *La filosofía política de Hobbes*, García encuentra aquí pues la expresión “madura” de aquellas reflexiones. Nota asimismo que el foro donde se dan las conferencias que conducen a *Natural Right and History* y la manera en la que el propio Strauss introduce su libro apuntan a un contexto específicamente estadounidense, o lo que podríamos concebir como las urgencias a las que se enfrenta ese “baluarte de la libertad” que son los Estados Unidos de América. García no problematiza qué puede significar que *Derecho natural e historia* sea un libro quizás demasiado estadounidense; que sea, precisamente, el libro más “característico” de Strauss. No cuestiona, por ejemplo, por qué, al referirse Strauss a *el* tema que ha permanecido en sus investigaciones desde su estudio sobre Hobbes-Spinoza es el problema teológico-político (y no, así, el derecho natural o la querella).¹⁷

Con todo, en los marcos que el propio autor se ha propuesto, su introducción del problema es excelente cuando expresa que el propósito de la reflexión sobre el derecho natural es presentar los límites de la razón moderna (p. 143). Con ello resume, a mi juicio de forma insuperable, el amplísimo panorama en el que se gestan, desarrollan y arriban los estudios straussianos hasta *Natural Right and History*.

Muchas páginas después García hará coincidir la discusión sobre el derecho natural con su argumentación en sentido estricto acerca de la preeminencia de Aristóteles. *Contra* esta idea, podría argüirse que Aristóteles representa apenas una pequeña parte dentro de la totalidad del libro, y que “el origen del derecho natural” es una discusión aún más esencial que la de la formulación aristotélica del derecho natural. *A favor* de ella, sin embargo, bastará indicar que la sección sobre Aristóteles representa el centro de *Derecho natural e historia*.

En cualquier caso, es aquí donde la intención general de García cobra mayor

¹⁶ Cfr. MEIER, *Politische Philosophie*, p. 113.

¹⁷ Véase el prólogo de 1964 a la edición alemana de *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, así como el prólogo de Meier al volumen.

fuerza: ha atinado desde el inicio al caracterizar la discusión del derecho natural como una empresa de *presentar*, de hacer evidentes, de exhibir las raíces de los límites de la razón moderna. El derecho natural es la respuesta más pertinente frente al *impasse* del positivismo e historicismo. Aristóteles, en tanto filósofo de mayor peso en la recuperación de la “idea” o “problema” del derecho natural, se muestra entonces como el eje central sobre el que, de acuerdo a Strauss, tal discusión habría de moverse. Acceder a Strauss mediante el derecho natural es acceder mediante su “aristotelismo”.

He mencionado ya brevemente cuál es el *problema* del derecho natural aristotélico, a saber, en resumen, la tensión entre su mutabilidad e inmutabilidad, entre su carácter de principio teórico o de regla prudencial, y, en tanto prudencial, perteneciente a la movilidad de las cosas humanas. García navega por estas dificultades, a mi parecer, con excelente intuición, rigor y, al cabo, de forma tal que para cualquier lector de Strauss el libro de García resulta clarificador. La primera conclusión a la que llega el autor acerca de aquella tensión es que el derecho natural, lo justo por naturaleza, es una idea que se da siempre en la esfera de lo humano o de la práctica; lo justo por naturaleza, por tanto, es siempre sobre particulares; el derecho natural se trata así de prudencia y no de teoría. Aunque el autor llega a esta conclusión quizás con demasiada rapidez al apenas mencionar la problemática de la “excepción” o caso extraordinario, su interpretación se sostiene. Si el derecho natural es más bien una doctrina teórica que conforma principios inquebrantables de acción se trataría así de una enseñanza sobre la inmutabilidad o solidísima base en la cual ha de sustentarse toda acción –desembocando así en la teoría de la *synderesis* tomista o la comprensión tradicional del iusnaturalismo moderno–. Lo cierto, sin embargo, es que una enseñanza tal jamás podría admitir –si ha de conservar su coherencia– los casos extraordinarios, aquellos que demandan la *modificación* de tales principios. Si la “idea” guía del derecho natural es el bien común, y si el bien común tiene como condición *necesaria* que la sociedad misma subsista, la situación extrema que pone en peligro la existencia de una comunidad política pone por lo tanto también en riesgo –obliga a la modificación– la “inmutabilidad” del derecho natural. Para Strauss, sin embargo, “la excepción es tan justa como la regla” en la comprensión aristotélica, de ahí que el estagirita la haya presentado como una regla variable. Es más difícil –y más ajeno a la naturaleza de las cosas humanas– definir de una vez y por todas que el asesinato es malo que definir en su particularidad si *este* asesinato es malo. La “aplicación” del derecho natural se relega en cierto modo a la prudencia de los jueces, quienes precisamente deben evitar el absolutismo o el relativismo.

Para nuestra sorpresa, García ha pasado de largo *absichtsvoll* los oscuros senderos hacia donde conduce la discusión de Strauss sobre el derecho natural aristotélico, i.e. no exhibe a sus lectores la contraposición entre Aristóteles y Maquiavelo.

Una sociedad “decente”, dice Strauss, no va a la guerra si no es por una “causa justa”.¹⁸ Qué hará en la guerra depende “hasta cierto punto” de lo que su enemigo haga. “No hay límites que puedan ser definidos de antemano, no hay límites asignables a lo que pueda convertirse en justas represalias”. Las relaciones internacionales son, parece señalar Strauss, el terror de todo derecho natural. Sin embargo, las excepciones del derecho natural no se reducen a las difíciles situaciones de guerra. Los “elementos subversivos dentro de la sociedad” han de ser tratados del mismo modo como si de guerra externa se tratara. El ejemplo al que alude Strauss es el espionaje al interior de

¹⁸ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, IV, §39. No es injustificado preguntarse si Strauss realmente se ha distanciado en este punto de Schmitt.

los propios ciudadanos. Y es que “la guerra proyecta su sombra sobre la paz”.¹⁹

La feliz conclusión de García sobre la conformidad con el derecho natural tanto en las reglas como en las excepciones, esto es, la practicidad y particularidad de “lo justo por naturaleza” que devuelve la colorida vida a la esfera de las cosas humanas – en fin, la feliz perspectiva más propia de Gadamer– está inmediatamente precedida, en el pasaje de Strauss, por las siguientes palabras: “Permitámonos dejar estas tristes exigencias cubiertas por el velo con el cual son justamente cubiertas”. El algidísimo momento en la discusión de Strauss sobre este punto es omitido.

Para Aristóteles, dice Strauss, “estas tristes exigencias” están contenidas en el derecho natural. Solo así comprendemos que los historiadores tengan un papel fundamental aquí, pues son ellos quienes, en retrospectiva, hacen “visible como justo” las desviaciones, seguimientos, las locuras y aciertos de los políticos en los momentos más críticos. Solo así también se hace comprensible que Strauss desee de inmediato distinguir en estas páginas lo que ha dicho sobre Aristóteles del pensamiento de Maquiavelo, iuna comparación que en cualquier otro contexto sería un sacrilegio!

La diferenciación entre Maquiavelo y Aristóteles consiste en el “no pequeño disfrute” que el florentino encuentra en contemplar tales desviaciones, mientras el estagirita solo de desvía con reticencia. La neblina que encierra esta distinción deja en aporía al lector a tal grado de no saber si la intención de Strauss es distinguir con un matiz agudísimo las “actitudes” que separan, primero ligeramente, y luego en una distancia abismal a Maquiavelo y Aristóteles, o si más bien pretende acercarlos como nadie se habría atrevido.²⁰

La desviación que el propio García ha tomado en estos pasajes revela asimismo el Strauss que le ha parecido más sano presentarnos.

La manera más útil que el autor ha encontrado para presentarnos el derecho natural según Strauss es aquella relacionada con evitar los extremos del absolutismo y del relativismo: “Hay una jerarquía de fines universalmente válida, pero no hay reglas de acción universalmente válidas”. Para la esfera de las cosas humanas, la jerarquía de fines está siempre tensada y enmarcada por su urgencia práctica. Con ello no solo se refuerza la idea de que el derecho natural es una enseñanza de prudencia y no de teoría (así lo atestigua, por ejemplo, la diferenciación prudencial entre el florentino y Aristóteles), sino también su clarificación del derecho natural como estándar, ideal o marco de referencia (p. 191); aún más, como “utopismo legítimo”.²¹ Todas estas palabras efectivamente atinan al ambiguo significado que Strauss le atribuye al derecho natural; se entienden también mediante la importancia que el lenguaje y las “valoraciones naturales” o la *endoxa* tiene para el mundo “natural” práctico: la vida del ser humano carga consigo siempre un marco de referencia donde nos sería imposible aprehender las cosas y juzgarlas sin un estándar sobre lo correcto e incorrecto. Esto no es más que un retorno a y dignificación del sentido común.

Con todo, el que haya una jerarquía de fines universalmente válida es un asunto que García no cuestiona a fondo. ¿Cuáles son estos fines? Desde la esfera práctica-política parece, según estos mismos pasajes de *Derecho natural e historia*, que se trata del bien común-justicia y los principios aristotélicos que la articulan (justicia

¹⁹ “Strauss recorre el camino, que Averroes emprendió, hasta el final”, y “El lector sabe ahora por qué Strauss no pudo escribir un libro cuyo título fuera *Ley natural e historia*”, H. MEIER, “Philosophie und Geschichte”, pp. 416, 418.

²⁰ Véase nuestra nota al pie 13.

²¹ García se anima eventualmente a caracterizar el derecho natural de Strauss como un “iusnaturalismo deontológico” (p. 192). A reserva de lo que el autor pudiera defender o profundizar en este punto, parece que Strauss no habría podido atribuirse a sí mismo tal concepto siendo este heredero de la distinción moderna entre hechos y valores, como es evidenciado por el propio García en p. 197, nota 254.

conmutativa y distributiva). El lector de *Thoughts on Machiavelli* recordará que Strauss llega a afirmar que no es siquiera en la comprensión de justicia donde se halla la ruptura entre modernos y antiguos; ambos siguen concibiendo el bien común y la distribución de los bienes como el más alto fin.²² Sin embargo, precisamente a partir de las premisas que llevan a Strauss a contraponer a Maquiavelo y Aristóteles, la “jerarquía universalmente válida de fines” se pone en duda con radicalidad; se pone en duda, al menos, que la jerarquía *pueda* ser verdaderamente obedecida; se pone en duda que la vida humana *pueda* ajustarse a criterios tan nobles; se pone en duda, en fin, que la justicia y nobleza tengan más poder que la *necessità*. El seguimiento de la jerarquía de fines universalmente válida parece imposible si toda ciudad es injusta; incluso la mejor ciudad espía a sus ciudadanos; incluso la mejor ciudad comete atrocidades en la guerra; incluso la mejor ciudad de todas las que han sido *pensadas* obliga “injustamente” al filósofo a gobernar. Uno se pregunta si, para Strauss, la jerarquía de fines no se trata en última instancia de aquel fin que es el mejor modo de vida, aquel que no comete injusticia, esto es, la filosofía.

El interés de García, dejando de lado estas preguntas, se centra en argumentar y recalcar que el derecho natural straussiano-aristotélico está referido a la actitud prudencial en el mundo práctico. Con ello presenta magistralmente el contexto bajo el cual el propio Strauss deseó distinguirse con claridad de las posturas neotomistas o “aristotélicas” que pasaban por alto el rechazo aristotélico a dar una teoría universalista (y al cabo dependiente de la revelación cristiana) del derecho natural. El rechazo del neotomismo llega a su clímax en el intercambio que García presenta entre Strauss y Fuller, cuya conclusión se expresa en la negativa straussiana a acudir a una “ley superior” que dé base, fundamento o principio a la acción humana. El derecho natural en tanto estándar o ideal es, dice García, pre- o extralegal (pp. 185-200).

Para argumentar a fondo sobre el carácter *pre* legal del derecho natural como condición de posibilidad de lo legal, y *extra* legal como siempre irreducible a la ley, a García quizás le habría resultado más conveniente haberse limitado al estudio del derecho natural en Strauss y partir de los escritos preparativos al libro sobre Hobbes. Las preocupaciones que aquí Strauss muestra le habrían sido, a mi parecer, más fructíferas para llevar hasta el fondo el *problema* del derecho natural; por ejemplo: “El lenguaje es un poderoso aliado del derecho natural. [...] Tales cosas traen a cuenta la suposición de que el discurso sobre el ‘derecho’ incluso *antes* que todo derecho positivo tiene un sentido nada despreciable; que el derecho positivo es un vástago del derecho pretendido originalmente por el lenguaje; que el derecho positivo, arrancado de su suelo vivencial no positivo, se vuelve inentendible e incapaz de ser vivido”.²³

David García combina, en cambio, la discusión sobre el derecho natural que propone una jerarquía de fines universalmente válidos y acciones sujetas al cambio con el carácter zetético de la filosofía de Strauss. Debemos saber, sin embargo, que el carácter zetético proviene de la ignorancia con la cual Sócrates se atreviera en el *Menón* a cuestionar radicalmente que la virtud fuera enseñable, cognoscible y que perteneciera acaso a los ciudadanos nobles de Atenas. El carácter zetético de la filosofía socrática es aquel que empuja a Sócrates, aparentemente en la mayor de las imprudencias, a reenviar la virtud a un “loto divino” y enfurecer a Ánito. La postura de Aristóteles, prudente por excelencia, no parece ser zetética exactamente en el mismo sentido. García, sin embargo, combina el derecho natural y la zétesis de Strauss-

²² Además de *Thoughts on Machiavelli*, véase L. STRAUSS, ‘The ‘Modern Principle’: The Second Walgreen Lectures (1954)’, ed. Anthony Vecchio y José Colen, *Interpretation* 27, núm. 1, Otoño de 2020, p. 109.

²³ L. STRAUSS, “Zu einem geplanten Buch über Hobbes”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 207.

Sócrates para concluir que el derecho natural de la filosofía política clásica es una enseñanza sobre la justicia que espolea la búsqueda constante y “siempre sujeta a revisión” (p. 205). Para ser justos, García habla aquí de la “vida filosófica” en términos de revisión constante. Asumimos que, puesto que comprende que tal sujeción constante es la posición contraria al absolutismo y al relativismo, que es sano justo medio, concibe también así al derecho natural. La reunión de estas tesis sobre el carácter zetético de la filosofía de Strauss, la mutabilidad práctica del derecho natural (la así consecuente revisión constante de los “principios” o, mejor dicho, del horizonte del derecho natural) y el rechazo de una “ley superior” fertilizan el terreno sobre el cual García puede, ahora sí, argumentar con contundencia a favor de la preeminencia de Aristóteles en el pensamiento de Strauss –y ganar con ello a un Strauss-Aristóteles beneficioso para el liberalismo–: es el primer flanco en la batalla contra la ciencia política moderna, es el autor por excelencia del conocimiento pre-científico; representa, finalmente, un “recurso” “como puerta de acceso racional al sentido común” (p. 210).

Me pregunto si a David García le llamó la atención –a mí al menos me mantiene en perplejidad– que la recuperación del derecho natural en Strauss, aunque a veces parece ser un asunto de mera rehabilitación del sentido común, de defensa frente a la insostenibilidad del relativismo historicista contemporáneo y crítica al dogmatismo positivista, no se trata de una empresa abstracta en absoluto. Parece, por una parte, coincidir con lo que los propios modernos emprendieron en su radical crítica de la ley natural asentada en la revelación, esto es, brindar elementos prácticos con los que el estadista pueda volver a juzgar, actuar y ordenar su comunidad política.²⁴ La *crystalización* de tal empresa, sin embargo, se llega a expresar en posiciones del todo concretas. Strauss vio esto desde sus preparativos hobbesianos hasta *Derecho natural e historia*. Ante la idea de que el principio de igualdad es una “abstracción vacía” o que las nociones del derecho natural no indican nada preciso y determinable por una corte (Savigny, Kelsen), contesta Strauss: “para los antiguos no se excluye, sino que se incluye que hay esclavos y señores por naturaleza; para los modernos significa llanamente la igualdad de todos los hombres; ¡y qué diferencia ha de ser concreta si esta no es concreta! La afirmación de que el derecho natural no puede ir más allá de ‘abstracciones sin contenido’ [...] se contradice por la historia entera del derecho natural”.²⁵ Asimismo, Strauss no tiene *ningún* reparo en decir, contra Helmut Kuhn: “Yo replico que la admisión de Aristóteles de la justicia de la esclavitud –de un cierto tipo de esclavitud– prueba que fue un maestro del derecho natural, pues, según él, es por naturaleza correcto esclavizar y tratar como esclavos a cierto tipo de hombres”.²⁶

No obstante, la urgencia de la pregunta por el derecho natural, la fuerza de su penetración, la forma en que cuestiona el positivismo y el relativismo, Strauss mantuvo desde sus obras tempranas hasta sus obras maduras el mismo juicio: el derecho natural es un desiderátum; es prueba contra los dogmatismos modernos, mas

²⁴ “Una obra como *El espíritu de las leyes* de Montesquieu es malentendida si se ignora el hecho de que está dirigida contra la perspectiva tomista del derecho natural. Montesquieu intentó recuperar una latitud para el estadista que había sido considerablemente restringida en la doctrina tomista. Cuáles hayan sido los pensamientos privados de Montesquieu permanecerá en controversia por siempre. Pero es certero decir que lo que enseña explícitamente, en tanto estudiante de la política y de lo políticamente sólido y correcto, está más cerca en espíritu a los clásicos que a Tomás”, L. STRAUSS, *Natural Right and History*, IV, §42. En cuanto a los “pensamientos privados”, véase la mención y cita del “filósofo Montesquieu” en L. STRAUSS, *On Tyranny*, ed. Victor Gourevitch y Michael Roth, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, p. 206.

²⁵ L. STRAUSS, “Zu einem geplanten Buch über Hobbes”, p. 211.

²⁶ L. STRAUSS, “Brief an Helmut Kuhn”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 340.

no resuelve en absoluto que podamos satisfacer las respuestas. David García ha interpretado esta posición de forma cuasi-gadamariana –en el peor de los casos, de forma cuasi-popperiana– como un horizonte siempre abierto, sujeto a revisión. Strauss, sin embargo, fue y seguirá siendo modelo ejemplar de la radicalidad de la pregunta filosófica: “Las razones con las cuales los distintos maestros del derecho natural luchan deben ser *examinadas*. Antes de esta examinación no se puede simplemente decir si al final una de las enseñanzas del derecho natural [...] es la enseñanza correcta. E incluso si resultara que ninguna de estas enseñanzas ha de ser tenida por cierta [...] entonces resulta para nosotros que deberíamos empezar de nuevo, completamente desde el principio”.²⁷

VII

Podría decirse que García ha domesticado la vehemencia filosófica del planteamiento del derecho natural straussiano. Esto sería injusto solamente en la medida en que García no tuviera buenos motivos para hacerlo. Su intención se justifica, con todo, en el modo en que encauza el final de su capítulo sobre Strauss.

La intención del autor es a rasgos generales mostrar y dar razón del compromiso de Leo Strauss con el régimen liberal-democrático en que vivió. Su compromiso consistió en encararlo críticamente, tanto en términos filosóficos como políticos, y en abrir las posibilidades de una educación liberal en sentido clásico. García abarcará aún una larga discusión partiendo de la opinión de ciertos críticos que catalogan a Strauss en las categorías que corren desde nihilista hasta conservador, fascista o perverso pensador de la conspiración. Para penetrar en este debate el autor vuelve los pasos hasta el Strauss estudiante de Schmitt, su insatisfacción con la República de Weimar (especialmente en su carácter de judío) y tiende el arco de su vida hasta los ensayos que componen *Liberalism Ancient and Modern* (y que suelen ser el bastión de quienes arguyen en pos del liberalismo “democrático” de Strauss).

El primer obstáculo para García son, pues, aquellos profesores que alegan la dudosa postura política y moral del filósofo alemán. Como antes mencionamos, para el autor esto supone un desconocimiento de la importancia de Aristóteles para Strauss, es decir, quienes abogan por el nihilismo straussiano lo hacen en detrimento de la fundamental presencia del estagirita. Yo expandiría el marco: lo hacen en detrimento del presunto vuelco de Strauss hacia la filosofía clásica y el derecho natural como guía política contemporánea. Pero el punto que García desea resaltar, y por lo cual él no ensancha este marco, es atinadísimo. Si entiendo bien al autor, el argumento que hay detrás de su posición es el siguiente: las ideas que se acercan a desestabilizar toda certeza moral y política de la ciudad son aquellas que, bajo un examen cuidadoso, el filósofo potencial razona en el diálogo platónico. Pero esto no sucede con Aristóteles, quien limita –siguiendo, sin embargo, a Sócrates y a Platón– la esfera práctica a los asuntos que *precisamente* siempre suponen ya moralidad, razón y verdad en el mundo mismo de la acción. Strauss enfatizó la naturalidad, vigencia y pertinencia de este acercamiento. Strauss, por lo tanto, jamás podría haber considerado sano ni prudente afirmar que el mundo moral y político no tiene otra base ni capacidad de distinción en el juicio que la arbitrariedad, convención o voluntad de los poderosos –o en última instancia, que no hay razón genuina por la cual el ciudadano debería comprometerse a fondo con su comunidad política, en su mejoramiento, defensa y estabilidad–.²⁸

²⁷ L. STRAUSS, “Zu einem geplanten Buch über Hobbes”, p. 214.

²⁸ Otro recurso con el cual puede apuntalarse la defensa que hace García de un Strauss *no contrario* a la democracia liberal es aludir simplemente a su conservadurismo político cristalizado en la frase *Quieta*

Cuando García retrotrae el malentendido de los straussianos-nihilistas a su incompreensión de la tensión entre teoría y práctica, por una parte, y a la rapidez con la que han descartado el aristotelismo de Strauss, por otra, me parece que llega al logro culminante de su trabajo (un éxito que no logra extraer, por cierto, ni de Michel Villey ni de MacIntyre): Strauss mantiene una posición prudencial-aristotélica frente a la política y la moral que ni siquiera las más sórdidas y vehementes acometidas filosóficas podrían sacudir.

La manera en la que García muestra el razonamiento anterior es estratégicamente magistral, pues presenta las conclusiones sin hacernos partícipes del desarrollo que lo lleva hasta ellas; sin el desarrollo, por tanto, que nos haría partícipes de la aporía en torno a la imposibilidad de que el filósofo se “comprometa” a fondo con su comunidad política. Debido a esto, considero necesario apuntar a algunos de los puntos intermedios de la tensión que el autor pasa de largo.

Dice pues el autor que mientras más cerca posicionemos a Strauss de Nietzsche, Heidegger o Schmitt, más lo retiraremos de los clásicos. El autor reconoció al inicio de su trabajo la influencia decisiva de Heidegger en el presunto retorno a los antiguos. No mencionó, sin embargo, que parte del mismo impulso es proveído por Nietzsche. No toma en cuenta que Nietzsche “dominó” al joven Strauss entre sus 22 y 30 años, quizás el periodo más formativo en el modo de razonar para un potencial filósofo (cf. 422).²⁹ Efectivamente Strauss parece repudiar los efectos políticos de personajes como Nietzsche o Marx; que considera los errores políticos de Heidegger parte de su imprudencia y desatención a la filosofía política clásica. Ello no obsta para que indique, con toda ambigüedad, que es Heidegger el pensador más importante del siglo y un auténtico filósofo.

A pesar de que García hila fina y brillantemente las *Anmerkungen* a Schmitt en relación con la reticencia de Strauss frente a la República de Weimar, mostrando cómo, en su núcleo, la preocupación de Strauss se encuentra en el olvido liberal de la “naturaleza malvada del ser humano”³⁰ o más bien en la sedimentación dogmática que la tesis hobbesiana había propulsado; a pesar, pues, de que sigue correctamente a Heinrich Meier en la diferenciación entre el ataque de Schmitt y de Strauss al liberalismo, García no termina de dar en el blanco en la interpretación de Meier al respecto. La contraposición entre Schmitt y Strauss no se reduce al debate entre el irracionalismo de la fe y el racionalismo de la filosofía. En realidad, Meier hila finísimamente hasta llegar al núcleo de la teología política: toda ciudad necesita de dioses.³¹ El portentoso tema de Strauss, el problema teológico-político, no es una mera reformulación del problema entre razón y revelación; abre más bien las raíces de la íntima conexión entre toda comunidad política con una teología. La filosofía no puede sino estar en tensión con su ciudad, no puede sino ser dinamita para la ciudad.

David García logra, no a pesar, sino gracias precisamente a las anteriores

non movere. Es implausible que aquel que tiene por cierto que “el principio de la vida política o social es: quieta non movere / El principio de la filosofía y la ciencia, de la vida teórica, es: quieta movere” considere prudente *políticamente*, en nuestras circunstancias, tirar por la borda los principios democráticos, incluyendo la garantía de libertades y el Estado de derecho. Véase L. STRAUSS, “Appendix G. Lecture Notes for ‘Persecution and the Art of Writing’ (1939)”, en Martin Yaffe y Richard Ruderman, eds., *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 297

²⁹ Véase la misiva de L. STRAUSS a K. LÖWITZ del 23 de junio de 1935, en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 648.

³⁰ Entre estos razonamientos, García sostiene que solo la “canalización pacífica” (pp. 232-233) es aceptable para Strauss. Precisamente porque no es un sanguinario, me parece que para Strauss tal juicio pacifista es imposible. No la atribuye al pensamiento clásico y ni siquiera, en última instancia, al de los fundadores modernos.

³¹ Véase H. MEIER, *Was ist Politische Theologie?*, Múnich, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2017.

desatenciones, tomar con loable sobriedad la repulsión causada por la carta de Strauss más cercana al fascismo (pp. 236-242).³² El *argumento* con el que defiende a Strauss es, por lo demás, bastante razonable: el que solo desde los principios de la derecha pudiera hacerse frente al nazismo era una tesis correcta en la situación de Strauss en 1933. Ni los “derechos humanos” ni los “tratados” ni el “pacifismo” por el que abogaba la supuesta izquierda podrían jamás detener a un hombre para quien los tratados era exangües pedazos de papel ni a una sociedad convencida de que la civilización es lucha histórica por la superioridad. Si por derecha entendíamos, como argumenta García, orden de gobierno, autoridad frente a la anarquía, efectivamente solo principios tales darían la mínima base para enfrentar la enloquecida Alemania.

La *reconstrucción* biográfica –el segundo modo en que García da cuenta de esta carta– parece ser también razonable, incluso para aquellos que evitamos hilar un pensamiento según los contextos psicológicos e históricos. En primer lugar, la condición judía de Strauss de desprotección o desasosiego frente al liberalismo cuya cúspide supone ser la constitución liberal de Weimar es una buena razón por la cual dudar radicalmente del *progreso* moderno (recuérdese que las aspiraciones racionalistas de Hermann Cohen solo son propias de alguien que vivió antes de la Primera Guerra Mundial).³³ García propone que las estancias de Strauss en Francia e Inglaterra, su contacto con un liberalismo más viejo, más sólido que el de la joven Alemania (cuya juventud, sigue perfectamente García a Howse, era pertinente filosóficamente y pernicioso políticamente), y, finalmente, su forzada migración a Estados Unidos habrían aligerado, atemperado o suavizado su ríspida actitud frente al liberalismo. Aunque la idea biográfica me parece del todo pertinente, quizás García juzgue con ligereza a Strauss cuando afirma que en su juventud “mantendría en su imaginario la asociación entre liberalismo y licencia” (p. 244), como si después hubiera razonado maduramente sobre sus beneficios, bondades y, sobre todo, “raíces” en la filosofía política clásica. De este “imaginario” que propone García hay que decir, recordando las palabras de Lessing sobre Leibniz, que de creer, ¡él no creía nada! “¿No iba a poder dar un juicio razonado sobre cuál de esas hipótesis es preferible a las otras, por no estar convencido en el fondo de ninguna de ellas?”³⁴ Strauss no parece ser el tipo de pensador que “mantenga en su imaginario” nada.

A lo anterior se conecta un problema fundamental que García, también *absichtsvoll*, ha decidido relegar al silencio, a saber, el redescubrimiento de Strauss de la escritura exotérica-esotérica. Si argumentara el autor que lejos estaba este problema de su tratamiento esencial sobre el derecho natural, podríamos simplemente notar que hizo todos sus esfuerzos por plantear la *totalidad* de los aspectos más importantes del pensamiento de Strauss. No solo se refirió a la escritura exotérica como un “gusto” de Strauss al inicio de su capítulo (cf. pp. 110, 120, 221), sino que asoció las interpretaciones nihilistas con lectura “esotéricas” de Strauss, es decir, pretendiendo que si leyéramos al filósofo alemán con mayor literalidad, lo entenderíamos como un buen liberal.

Sin afán de exagerar sobre un presunto ocultismo conspirativo al interior de sus obras, quien tenga ojos para ver notará que Strauss exige leer a los filósofos como ellos mismos leen a otros filósofos; esto es, en breve, que Strauss posee un potente arte de escribir.

³² Véase nuestra nota 14.

³³ L. STRAUSS, “Jerusalén y Atenas: Varias reflexiones preliminares”, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. y trad. Antonio Lastra, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996, p. 125.

³⁴ G. LESSING, *Objeciones contra la Trinidad de Andrés Wissowatius*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. Agustín Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 378.

Quisiera finalizar haciendo apenas unas tres anotaciones a la sección que García le dedica al liberalismo, la democracia y la educación liberal (pp. 243-256). El recuento que el autor da sobre algunos de los ensayos de *Liberalismo antiguo y moderno* es relativamente común en quienes buscan defender la adscripción de Strauss a su régimen liberal-democrático. Con todo, García logra hilar el problemático concepto de educación liberal con sobriedad e inteligencia –por no mencionar sus excelentes distinciones del conservadurismo frente al liberalismo y las ambigüedades del discurso político al respecto–. La educación liberal se trata, en última instancia, de formar seres humanos autónomos o autosuficientes; formar seres humanos que buscan la virtud por sí misma y que poco prestos son al servilismo ni, por ende, a la tiranía; que tienen la nobleza de espíritu para resistir las prisas y presiones ideológicas. La educación liberal supone, sin embargo, hacer distinciones sobre las virtudes propias de sus ciudadanos. Concibe en su base que hay méritos distintos; es decir, se horroriza con la homogeneidad de un Estado universal. En este sentido, habría sido interesante que García planteara las dificultades e implicaciones que esta educación tiene en nuestras sociedades democráticas de masas (que tienden cada vez más a considerar la educación meritocrática como una abominación) y que cuestionara si los presupuestos de la educación liberal no atentan acaso contra los principios democráticos. En todo caso, al menos a mí me parece evidente que la educación liberal de ensoñación straussiana, aquella al estilo de Bloom, difícilmente será accesible para todos los ciudadanos y, por tanto, ser educado liberalmente presupondrá condiciones que difícilmente tienen que ver con el mérito moral o espiritual.³⁵

Así, aun habiendo demostrado –atinadamente, por lo demás– que incluso sin contar con tesis propositivas y positivas sobre la democracia por parte de Strauss se le puede distanciar esencialmente de autores antidemocráticos como Schmitt, García, me parece, es demasiado amable con la afamada frase de Strauss sobre la necesidad de hacer una aristocracia al interior de la democracia. Que la democracia moderna fuera *la* sociedad racional le parecía a Strauss sencillamente imposible o solo posible al costo de la humanidad del hombre. Que una aristocracia pueda formarse en el seno de una democracia significa que los más educados y virtuosos gobiernen a los menos educados y virtuosos –tesis que de por sí causa escozor entre nuestros contemporáneos–. El que sea una aristocracia en sentido estricto y no cualquier tipo de oligarquía, desde las más perversas hasta las más atenuadas en el mundo capitalista, sigue siendo un desiderátum. En cualquier caso, para que fuera proporcionalmente democrático un régimen tal, habría de garantizar la posibilidad de que el *demos* fuera educado liberalmente. No me parece que Strauss hubiera considerado realizable tal empresa.

La atenuación o domesticación que García ha empleado a lo largo de su capítulo sobre Strauss culmina cuando cita, casi al final, una maravillosa frase de “On a Forgotten Kind of Writing”. David García ha logrado pues articular con sorprendente coherencia la crisis moderna de la filosofía política, el desasosiego ante la aparente imposibilidad de juzgar, valorar y dar cuenta en términos morales de las acciones, el interés de Strauss por la recuperación del derecho natural junto con su vena aristotélica, entre otra miríada de asuntos. Los logra pues articular para encauzarlos finalmente a una tesis muy clara: es necesario y pertinente que el ciudadano se comprometa con su régimen, que juzgue claramente sobre su superioridad o

³⁵ Sobre la educación liberal y sus dificultades, me parece que no fue tanto Strauss sino su amigo Jacob Klein quien reflexionó más profunda y sinceramente sobre ello. Véase, D. MAHER y A. ROMITI, eds., *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*, Filadelfia, Paul Dry Books, 2025, esp. el ensayo de A. MARINO, “Jacob Klein’s Defense of Liberal Education”.

inferioridad frente a otros regímenes; que, de ser preciso, defienda con razones su comunidad política. Este ánimo político al que García exhorta ha sido debilitado por la “neutralidad” científica del positivismo –por nada decir del relativismo multicultural del historicismo–. Y, para coronar esta tesis, cita a Strauss: “si yo supiera que los principios de la democracia liberal no son intrínsecamente superiores a los principios del comunismo o del fascismo, sería incapaz de comprometerme de manera incondicional con la democracia liberal”.³⁶

Lamentablemente, se enfrían aquellos ánimos cuando notamos que la cita que García utiliza pertenece al único ensayo sobre el exoterismo que Strauss publicó en vida –fuera, por supuesto, del libro *Persecución y el arte de escribir*–. Bastará decir que quien atienda el texto encontrará que Strauss toma como punto de partida la tesis ya reconocida por las ciencias sociales sobre la incapacidad de comprometerse con el régimen para ligarla con la tensión, no reconocida, entre el filósofo y la ciudad. En otras palabras, parte de una opinión aceptada que algo de verdad tiene. El contexto inmediato de la cita es pues que el elemento de la sociedad es la opinión, y, en tanto opinión, no puede simplemente armonizarse con la filosofía. La escritura exotérica-esotérica es la prueba viviente del filósofo que *no se ha comprometido de manera incondicional* con el régimen. El yerro de García es intencionalmente ligero. Más habría errado si nos refiriera al ensayo ‘La Ley de la Razón en *El cuzarí*’, donde Strauss, cerca del centro de la obra, escribe:

considera [el consejo filosófico] perfectamente legítimo que un filósofo que, en cuanto tal, niega la revelación divina, adhiera por ejemplo al islam, es decir, que cumpla de obra y de palabra las exigencias de esa religión y, por consiguiente, si se presenta una emergencia, defienda *esa fe, que él no puede sino llamar “la verdadera fe”, no sólo con la espada, sino también con argumentos, o sea, con argumentos dialécticos.³⁷

Aún más, quizás perdería el convencimiento de sus lectores si citara las palabras que aparecen al final del mismo ensayo:

Al llamar “*nomoi* racionales” tanto a la Ley de la Razón como al derecho natural, y de este modo, tal como están las cosas, identificar con el derecho natural parte de la Ley de la Razón que es relevante para los hombres que no son filósofos, el erudito afirma tácitamente que el derecho natural no es obligatorio y no impone ni presupone una atadura interna con la sociedad. El erudito acepta, al menos dentro de estos límites, lo que podría llamarse “concepción de los filósofos sobre el derecho natural”. Pero, precisamente por llegar tan lejos junto con los filósofos, descubre la debilidad fundamental de la posición filosófica y la razón profunda por la cual la filosofía es tan enormemente peligrosa. [...] sólo la revelación puede transformar al hombre natural en el “guardián de su ciudad” o, para usar el lenguaje de la Biblia, en el guardián de su hermano. No es necesario ser naturalmente piadoso; sólo hay que tener un interés apasionado en la moralidad auténtica para anhelar la revelación con todo el corazón: en cuanto tal, el hombre moral es el creyente potencial.³⁸

³⁶ L. STRAUSS, “On a Forgotten Kind of Writing”, en *What is Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1959, p. 222.

³⁷ En L. STRAUSS, *Persecución y el arte de escribir*, trad. Amelia Aguado, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 143.

³⁸ *Ibid.*, pp. 173-174. La cita atina perfectamente a lo que García irá desarrollando en su capítulo sobre MacIntyre y las propias aporías a las que este autor se enfrenta. En última instancia, después de haber pasado por múltiples estadios de confusión, casi como si recorriera todas las etapas de la ofuscación moderna (p. 403), MacIntyre, que comenzó buscando alternativas de base marxista, que halló una “ideología aristotélica de liberación” (p. 348), que no comprendía ese deseo clásico de la vida filosófica sino como un deseo “un poco curioso”, termina por rendirse a los poderes de la religión revelada, únicos que salvaguardan el derecho natural como ley moral (cfr. con gran sorpresa la p. 443). Finalmente,

No es sorprendente que García en modo alguno refiera a estos pasajes a lo largo de su trabajo. Sí impresiona, en cambio, ya sea a causa de negligencia, ya de estrategia, que el autor ni siquiera haya incluido *Persecution and the Art of Writing* dentro de su bibliografía.³⁹

El juicio que hay detrás de estas omisiones es en todo caso certero. David García se ha propuesto articular el derecho natural de tal manera que evite el dogmatismo iusnaturalista y la desdeñosa indiferencia con la cual se ha pretendido dejar atrás la idea de lo justo, recto y deseable por naturaleza. El análisis que ha hecho el autor del pensamiento de Leo Strauss es el estudio de un pensador esforzado y, especialmente, el de un ciudadano comprometido. Su exhortación a la recuperación del derecho natural goza de virtudes que tanto se echan de menos: responsabilidad moral, conciliación, un espíritu moderado e inteligente. Confío en que esta es la actitud más pertinente con la cual nuestros regímenes democráticos (o que aspiran a serlo) podrían abrir sus oídos a Strauss.

MacIntyre –y con él nosotros en tanto lectores que buscan guía moral– comienza y termina sus reflexiones en la persecución de una saludable *Weltanschauung*.

³⁹ García incluye en su bibliografía la edición de Antonio Lastra titulada *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, en la cual se tradujo solo uno de los ensayos que componen *Persecution and the Art of Writing*. García no refiere a sus lectores al libro original en inglés ni a la traducción completa en español realizada por Amelia Aguado. Probablemente por un error involuntario, combina ambas versiones: cita la edición y el título de la compilación de Lastra anotando, sin embargo, la editorial Amorrortu y la traducción de Aguado. En cualquier caso, sí debemos remitirnos a la intención del autor cuando no hallamos una sola cita o referencia a *Persecution and the Art of Writing* a lo largo de su libro.