

Una posible doctrina de la tiranía: *Sobre la tiranía* de Leo Strauss

ANTONIO FERRER

1.

¿Por qué se planteó Strauss escribir sobre la tiranía? ¿Y por qué quedan tan pocos textos clásicos sobre el tema? Estas preguntas ya fueron planteadas cuando se publicó *On Tyranny*, en

1948. Leo Strauss, nacido en Alemania en 1899 y emigrado a EEUU coincidiendo con el ascenso del partido nazi al poder, se propuso estudiar la tiranía a través del texto de Jenofonte titulado *Hieron*, igual que el tirano que sirve de base para la reflexión del filósofo clásico.

El hecho de utilizar el término tiranía ya supone una toma de postura. ¿Tiranía es un régimen político o la valoración de un régimen político? Esta cuestión esencial es una las claves que nutre la discusión de fondo sobre el problema. Las consecuencias de una u otra postura resultan determinantes; baste decir que una correcta aproximación al problema bien hubiera podido alertar ante situaciones que, una vez sobrevenidas, conformaron un estado de cosas que fue costoso modificar.¹

Hieron, la obra de Jenofonte, contiene la discusión entre un tirano y un filósofo acerca de cuál es la mejor forma de vida: la del ciudadano particular o la del tirano. La originalidad del planteamiento de Jenofonte estriba en que el tirano defiende que es mejor la del ciudadano; el ciudadano, que la del tirano. *Sobre la tiranía*, el estudio de Strauss sobre este diálogo, explica y da forma a las tensiones ocultas en cada uno de los planteamientos.

Se ha puesto de manifiesto el recorrido del texto a lo largo de sucesivas ediciones; así como la manera en que éstas han ido incorporando o suprimiendo unos pasajes u otros, lo cual ha servido para atribuir a la obra de Strauss un destino propio². La edición española, a cargo de Rodríguez Duplá, está enriquecida con la inclusión de distintos pasajes que han ido apareciendo y desapareciendo en sucesivas ediciones; ya por decisión de los editores, ya del propio autor. A esta reciente edición española se añade el comentario que hizo Kojève a la obra, a petición del propio Strauss, y la posterior contestación de éste, que ha dado lugar al célebre y estudiado debate entre ambos.³ Se incluye también la recensión que Eric Voegelin hizo del texto. Si se tiene en cuenta que se añade, íntegro, el breve texto de Jenofonte objeto de estudio, esta reciente edición conforma una rica visión de conjunto en la que, como el propio Strauss avisa, corresponderá al lector extraer las conclusiones definitivas.

Sobre la tiranía plantea, entre otras, dos ideas esenciales: por un lado, el problema del ejercicio del poder en un régimen político tiránico, con la doctrina que lo sustente; y, por otro, la determinación de la figura en la que debe recaer el papel limitador o corrector de tal régimen.

Se ha considerado que los criterios de la filosofía clásica no son los adecuados para enfrentarse al proble-

ma de la tiranía. Prueba de ello es la escasez de obra clásica que aborda el tema. Una doctrina completa sobre la tiranía no sería posible porque los clásicos no conocían la repercusión en la vida social de los cambios introducidos por los avances científicos. Ahora bien, lo importante es saber si los autores griegos descartaron la posibilidad de la conquista de la naturaleza, por carecer de los medios que la revolución científica puso al alcance del hombre, o si descartaron tal posibilidad por innecesaria, contraproducente o, sencillamente, imposible.⁴

La tiranía actual aterroriza por los medios técnicos que pueden hacerla efectiva; pero antes el problema de identificarla a tiempo sigue estando vigente como cuestión esencial. Ello permitirá comprobar su naturaleza misma. Si la tiranía es una forma de régimen político, *tiranía sustantiva*, se podrán establecer unas pautas universales que trasciendan un determinado periodo histórico. Si, por el contrario, la tiranía es una forma de valorar un determinado régimen político, *tiranía adjetiva*, se podrá estar o no en su presencia en función de los criterios que el agente que la observa utilice en cada momento histórico. La posibilidad de entender el contenido real del concepto tiranía⁵ deriva de un proceso similar al de justicia misma. Y la idea de conquista de la naturaleza, en el sentido clásico y moderno, no es ajena a ambos conceptos.

La tiranía⁶ tiene en origen carácter reformista, como régimen innovador que acaba con el poder oligárquico. La vieja oligarquía sometía a un pueblo que empezó a desarrollar, por la vía del comercio, una nueva forma de vida antes impensable. Por entonces, la manera de entender la justicia —en el sentido de la tradición homérica— era tanto como entender la realidad misma. Esta concepción, transmitida literaria y oralmente por los poetas, hacía innecesario el nexo justicia-realidad, ya que era incuestionable la unidad ontológica entre ambas.

El cambio introducido por *la cifra*, interpretar lo que son las cosas por medio de abstracción pura,⁷ supone ya la existencia de un punto intermedio entre lo *justo* y lo *real*. Esto, unido a las nuevas formas sociales y los cambios que operan en el orden político, que culminan en la práctica con la revolución que supuso el comercio para la transformación de la vida cotidiana, configura una idea de justicia acorde a la nueva realidad.

Antes, la idea de inmanencia de Hesíodo introdujo una primera forma de conciencia en la vida del hombre griego.⁸ Al camino correcto, orientado en función de lo virtuoso, se accede por medio del esfuerzo y el trabajo. Por este medio lo virtuoso sustituye a lo fácil. El camino, en sí, no cobra validez sin más, sino en cuanto que, finalmente, desemboque en el logro de la virtud. Es decir, entre la realidad misma y la justicia se introduce un elemento intermedio; el uso de la virtud es necesario para alcanzar justicia. La tradición homérica queda superada. Todo el proceso cambiante, como señala

1. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, trad. de L. Rodríguez Duplá, Encuentro, Madrid, 2005, p. 41: "Cuando nosotros nos vimos confrontados cara a cara con la tiranía — con una clase de tiranía que sobrepasaba las más osadas fantasías de los más potentes pensadores del pasado — nuestra ciencia política no supo reconocerla".

2. ANTONIO LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política*, Res Publica, Murcia, 2000.

3. Véase la reciente interpretación de AAKASH SINGH, *Eros Tyrannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève*, *Debate on Tyranny*, UP of America, 2005.

4. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho Natural*, Tecnos, Madrid, 1962, p.73

5. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *La Tiranía en la Grecia Antigua*, Discurso de Ingreso en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 19 de diciembre de 1994, p. 146.

6. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho Natural*, p. 35.

7. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho Natural*, p. 43.

8. El concepto de conciencia es ajeno al vocabulario griego. Pero, según Gago Guerrero, es posible su uso por dos motivos: "Por conveniencia ética de que una conducta individual, si transgrede la ley, causa un trastorno al grupo y, en segundo lugar, por el convencimiento propio de que vulnera la justicia y se rompe el ideal de conducta" (P. F. GAGO GUERRERO, 'A propósito del estudio La Tiranía en la Grecia Antigua', en *Revista de la Facultad de Derecho*, 85, UCM, Madrid, 1994, pp. 363-380).

Sánchez de la Torre, tiene lugar desde una vivencia jurídica que permitió comprobar cómo, si bien antes el ordenamiento jurídico emanaba de la divinidad, ahora, por medio de los cambios sociales, el origen de ese orden empieza a recaer en la voluntad de ciertos hombres; ya sea de manera despótica o convencional.⁹

A su vez, el nuevo orden, reflejo de los cambios en la organización de las fuerzas sociales, conformará una concepción distinta del derecho natural, que ya no es inmediatamente divino, sino que se encuentra en la misma naturaleza del hombre, entendido a la manera en que Hesíodo concebía la inmanencia. Con ello queda fijado ese nexo, ese punto intermedio de conexión, que va a atribuir al hombre la función de elemento mediato entre la justicia y la realidad.

Unidos estos dos acontecimientos, el socio-político y el filosófico, surge alrededor del hombre, y de la naturaleza que lo constituye, una cualidad que permite desarrollar una realidad normativa distinta de la anterior forma de justicia ideal, lo que deja sin sentido la aplicación de las leyes anteriores impuestas por las oligarquías dominantes.

En este nuevo estado de cosas, o bien se pacta una reforma en virtud de nuevos principios, como el de igualdad, de la mano de gobernantes que admitan tal posibilidad¹⁰, o bien, el nuevo grupo social surgido, haciendo uso de su renovada energía y de la demagogia, encuentra una persona, un campeón social, que alcance y ejerza un poder, que es revolucionario y que se articulará en forma de tiranía.

Cuando se dio el segundo de los supuestos se pudo comprobar que la misma necesidad de no dejar impunes conductas incorrectas, para evitar el desorden social, terminó constituyendo la más incorrecta de las formas de gobierno: la tiranía. Nacida para contrarrestar los abusos de los poderosos, terminó, por medio de demagogia, viéndose en la necesidad de justificar su poder carente de título jurídico por vía de actos concretos¹¹.

Un nuevo espíritu jurídico anidó en el pensamiento griego. La *diké* de Solón, orden normativo eterno, se explica en función de las leyes que rigen el universo en su conjunto. Del mundo, como cosmos, se puede extraer un sentido moral, lo que Sánchez de la Torre llama *juridicidad humana fuera del ámbito de cada ciudad*¹². Esta manera cósmica de entender la naturaleza del derecho sirve para interpretar tanto las relaciones entre los hombres dentro de la ciudad como, en sentido amplio, el juego del conjunto de las relaciones humanas dentro del orden natural; y, ambas, con un sentido racional y divino.

La armonía¹³ propia de las cosas, a su vez, se halla en la lucha de contrarios, en la guerra y oposición operante en el seno mismo de cada una de ellas, lo que supera las contradicciones inherentes. Por otro lado, la idea griega de *nomos*, que deriva en la ley, se configura como una realidad superior a la humanidad misma, en la medida en que todo está incluido y es parte del cosmos. La posibilidad de otra ley, además de la ley de la ciudad, cobra sentido.

Posteriormente, los sofistas¹⁴ se encargaron de destacar las tensiones entre ambas estableciendo la doctrina que permitió la variación de la ley, lo que provocó que ésta perdiera su condición de árbitro, en virtud de los cambios producidos por el juego de las distintas mayorías y opiniones de los gobernantes¹⁵. Unido esto al avance en el conocimiento de la realidad social, se va

renunciando a ese orden cósmico, que dejó de ser elemento suficiente para explicar el ordenamiento jurídico-político.

Ahora bien, la pervivencia de la idea de *nomos* informa el espíritu del nuevo hombre griego, que sabe que la ley de la polis no elimina esa ley de la conciencia que opera en cada ciudadano particular. Pero la posibilidad de que ambas formas de regulación de la convivencia política sea conflictiva conduce a la sumisión de una ley a otra. Y dado que la realidad de la polis es determinante en la vida de cada una de las personas que la componen, cumplir sus leyes será la mejor forma de cumplir a la vez la propia ley de la conciencia (*nomos*). En este punto, el papel de Sócrates como elemento fundador de la filosofía política es constitutivo. Para superar el posible conflicto legal, su aportación irá dirigida a la reforma de las actitudes de cada persona, más que al cambio de las instituciones públicas.¹⁶ De manera que la vida de los particulares, adecuada al *nomos*, se convierta en la mejor forma de respeto a la polis, cuya ley terminará siendo justa gracias a la virtud de sus ciudadanos; es decir, gracias al *nomos* que con carácter previo la habrá informado.

Queda por tanto establecida una concepción amplia de ley, en cuanto producida por las instituciones de la polis y por la naturaleza misma. Por eso, el problema de la conquista de la naturaleza se convierte en el punto clave. Si la naturaleza misma es fuente normativa puede ser interpretada como fuente opuesta a la normativa del Estado. Ésta era la visión de la sofística, que hacía de ella una interpretación puramente racional. Pero Sócrates introduce el elemento azaroso¹⁷ y la providencia¹⁸. Renuncia de manera expresa al entendimiento puramente racional de la naturaleza; de esta forma se elimina también su carácter misterioso. Toda la atención queda concentrada en no oponer entre sí las leyes de la ciudad y las de la naturaleza. La reforma política se lleva a cabo, fundamentalmente, atendiendo al cambio que pueda hacer al hombre más virtuoso. Este concepto de naturaleza política se convierte en transcendente, en un doble sentido; por un lado, en cuanto que la política se entiende introducida en un orden del que forma parte, del que trae causa y al que, a su vez, constituye; y, por otro, en cuanto que la política se considera intemporal, porque permite el análisis de la realidad misma en distintas épocas.

A esta concepción cosmológica de la justicia y el derecho puede oponerse la que encuentra su fundamento en el concepto de soberanía. La revolución científica, y el nuevo derecho natural *hobbesiano* que trae consigo, suponen la ruptura con el pensamiento clásico. La filosofía ha fracasado como logro de la sabiduría, ahora tendrá que convertirse, al menos, en realidad por vía de un *método* adecuado. El nuevo edificio se construye con los instrumentos que pone a su alcance la ciencia moderna. Ésta no se dedica a un conocimiento que trascienda la realidad incontestada; a la nueva forma de conocimiento le basta con comparar cifras y movimientos. Su objeto será aquél sobre el que puedan alcanzarse certezas absolutas; su construcción dependerá de la voluntad del hombre. El fin, ya que no se considerara inherente al fenómeno,¹⁹ será relevante en cuanto inherente a la voluntad o pasión del sujeto agente, el hombre.

De esta nueva realidad de construcciones individuales queda excluida la causalidad ciega y externa.

9. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho natural*, p. 35: "Es el tiempo de los sabios, de los legisladores, que redactaron e implantaron las primeras constituciones políticas racionalizadas. En algunas ciudades se forman asociaciones obreras que cobran personalidad jurídica ya en las leyes de Solón. Las reformas llegan por dos caminos: o por un convenio entre aristocracia y burguesía adinerada, mediante el reparto de la prepotencia política, o por el asalto al poder por la burguesía apoyada en las restantes clases populares, bajo las órdenes de un jefe que se llamaba Tirano".

10. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *La Tiranía en la Grecia Antigua*, p. 102: "La obra legislativa de Solón consistió en romper el monopolio aristocrático, de manera pacífica y con garantía de estabilidad, a través de los *nomói*, eliminando las presunciones de acierto de cualquier liberador, irresponsable, tanto frente a los intereses comunes como frente a una institucionalización abierta a revoluciones pacíficas".

11. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho natural*, p. 36: "Restringe los abusos de los poderosos, limita la extensión de las haciendas, favorece a los cultivadores modestos".

12. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho natural*, p. 47.

13. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho natural*, pp. 49-50.

14. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho natural*, pp. 52 y 66.

15. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho natural*, p. 61.

16. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho natural*, p. 72: "De la estrecha ligazón entre los ciudadanos resulta el buen funcionamiento de la administración y del poder y la felicidad del Estado. La ley del Estado es útil, pero además es condición previa al orden. Este valor del orden es en definitiva quien justifica las leyes positivas".

17. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho natural*, p. 73.

18. LEO STRAUSS, *Derecho natural e historia*, trad. de L. Morales y A. Da Costa García, Círculo de Lectores, 2000, p. 226: "El ateísmo político es un fenómeno claramente moderno. Ningún ateísmo premoderno ponía en duda que la vida social requería la creencia y la adoración de un Dios o dioses. Si no nos dejamos engañar por fenómenos de naturaleza efímera, nos percatamos de que el ateísmo político y el hedonismo político van unidos, puesto que brotaron al mismo tiempo y en la misma mente".

19. LEO STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 235: “[La respuesta de Hobbes] al problema es que la finalidad o finalidades sin cuyo concurso ningún fenómeno puede ser comprendido no son necesariamente inherentes al fenómeno; el fin inherente al interés por el conocimiento es cuanto basta. El conocimiento en cuanto fin cumple el indispensable principio teleológico.”

20. LEO STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 235.

21. ¿Puede, entonces, el hombre lograr un régimen social justo? Strauss, refiriéndose a la nueva realidad socio-política: “Todas las cosas humanas fluctúan demasiado para permitir la sujeción de las mismas a los principios estables de justicia. La necesidad, más que el propósito moral, determina, en cada caso, la vía de acción pertinente. Así, pues, la sociedad civil no puede aspirar siquiera a ser justa” (LEO STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 237).

22. LEO STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 247.

23. “Se puede confiar más en un hombre defendiendo sus derechos que cumpliendo sus deberes”, LEO STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 242.

24. “Sólo el derecho a la conservación de la propia vida es incondicional y absoluto. Por naturaleza existe un solo derecho perfecto y ningún deber perfecto”, LEO STRAUSS, *Derecho natural e historia*, p. 240.

25. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 237.

26. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 257.

27. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 225.

28. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 157: “Si ha de elegir entre una patria que es corrupta y una ciudad extranjera que está bien ordenada, puede que esté justificado al preferir esa ciudad extranjera a su patria. Precisamente porque es un hombre bueno, no será un buen ciudadano en una república mala”.

29. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 235.

30. En el sentido que ha destacado Voegelin, el tirano como el último de los pecadores en un pueblo de pecadores y, a su vez, vengador de las fechorías de ese pueblo, que encuentra entre la masa una criatura anodina y desdibujada (ERIC VOEGELIN, ‘Recensión de *Sobre la Tiranía*’, incluida en la edición española, pp. 269-270).

31. Strauss es extranjero en los Estados Unidos; Jenofonte, al seguir a Ciro, también lo fue, de alguna manera.

32. En el prólogo de la edición americana del texto de Strauss, Alvin Johnson dice de Jenofonte: “No veía las cosas que no están ahí

El enigma esencial de la naturaleza se hace irrelevante. Así, la sabiduría, convertida en construcción libre, puede ser transformada en realidad. Si no se puede entender el cosmos, al menos el hombre construye *su propio cosmos*. Si el cosmos pudiera ser entendido, la sabiduría ya no sería una construcción libre, estaría constreñida a la búsqueda del entendimiento del cosmos. Ese límite del conocimiento, que el cosmos sea inescrutable, convierte al hombre en soberano. La cosmología teleológica deviene imposible;²⁰ el sacrificio de esta renuncia se considera suficientemente compensado por la conquista de la nueva soberanía antropológica.

A su vez, la filosofía política ya no necesita estudiar la vida buena para transformar la realidad por medio de la mejora del hombre, a la manera socrática. Las aspiraciones son más *realistas*, menos ambiciosas. Saber qué es la vida buena se antoja inalcanzable (al menos habrá tantas posibles vidas buenas como entes soberanos); la necesidad primera tendrá que rebajar sus expectativas. Si el hombre construye su propio cosmos, la sociedad civil será ese *todo* en que vive el hombre; y a la nueva ciencia política le corresponderá el estudio de esa realidad *total*, tal cual es.

El primer objeto de estudio será el hombre. Esto impide dos cosas: por un lado, aceptar principios estables de justicia, dada la propia naturaleza cambiante del hombre; por otro, la búsqueda del mejor régimen político²¹ y su naturaleza esencial. La solución, necesariamente, será otra. La justicia sólo tendrá sentido en un orden creado por el hombre.

Este es el concepto de *rebajamiento de la norma*.²² Entendido el orden social en el marco del nuevo antropocentrismo; considerado el método mecanicista determinante para entender al hombre y, por extensión, la vida social; y, finalmente, aceptadas las pasiones²³ como el terreno más fértil para el estudio de la naturaleza humana, habrá que concluir que toda forma de justicia y moralidad deberá ser entendida como un derecho más que como un deber.²⁴ Así interpreta Strauss la transformación *hobbesiana* del derecho natural, lo que explica, a su vez, el cambio del sentido cósmico de la realidad al concepto de soberanía.

El nuevo estado no produce ni fomenta la vida virtuosa del ciudadano; su tarea es la salvaguarda del derecho natural de cada hombre. Se elimina el juego del azar, en el que se daba la vida social fundamentada en deberes, en aras de un orden de corte realista, basado en el predominio de los derechos de cada individuo.

Esta diferencia en la concepción de la naturaleza política misma late en la discusión entre Strauss y Kojève. La acusación que Strauss hace de *intelectualismo*²⁵ a la doctrina hegeliana, que es bien conocida por Kojève, tiene su fundamento en que aquélla considera al hombre carente de la conciencia de las restricciones sagradas. La tarea del hombre, y por extensión de la ciencia política, consistiría, entonces, en la búsqueda del mero reconocimiento. Lo que es tanto como decir que el hombre crea su propio límite.

La filosofía política clásica, por el contrario, creía en la existencia de un límite externo, no determinado, al que el hombre quedaba sometido irremisiblemente. Ello le sumía en la obligación de mantener una convivencia social cuyo orden o perfección sólo fuese alcanzable por medio de premisas azarosas. Esto no era desalentador, como reconoce Strauss: “Con todo, no hay motivo para desesperar en tanto la naturaleza humana

no haya sido conquistada completamente, es decir, en tanto el sol y el hombre sigan generando al hombre”.²⁶

La doctrina posible de la tiranía encuentra la esencia misma de su naturaleza en este argumento clásico. Cosa distinta será la manera en que quede expuesta. Menospreciar la atención que la literatura griega le dedicó, al no haberla expuesto abiertamente, no niega su virtualidad ni su eficacia. Las consecuencias de no haber hecho uso de ella, cuando pudo ser oportuno, fueron suficientemente pagadas.

El tirano clásico se encontró con el mismo límite que el universal y homogéneo estado hegeliano. Ni siquiera el miedo, el miedo atroz que provoca la nueva tecnología puesta al servicio de los nuevos tiranos, altera la esencia misma de la cuestión. Tampoco será suficientemente desalentadora la melancolía que pueda provocar el que la misma ceniza del estado universal o tiránico derribado, en virtud de su naturaleza intrínsecamente limitada, pueda ser el cimiento de otro, nuevamente *aspirante* a futuro estado final.

La investigación no-ética en la que Simónides, el sabio de la obra de Jenofonte, se ve inmerso, y que conforma el discurso final de la obra, deja a las claras los límites hasta ahora expuestos. Hierón, el tirano que escucha paciente, los conoce. La naturaleza de la virtud, ese nexo fatal entre justicia y realidad, resulta determinante. Strauss, por su parte, expone con crudeza la falta de solución al problema de la virtud, o de la felicidad, en el plano social.²⁷ Si se convierte la virtud en el bien supremo, la ciudad no puede serlo; todo lo más podría serlo una ciudad virtuosa. En ese caso, el hombre bueno sólo podría ser leal al mejor orden político.²⁸

La diferencia será la misma que la que existe entre la búsqueda de la sabiduría y la del honor. El placer que brota del trabajo bien hecho, o de la realización de un proyecto, proviene del reconocimiento de la obra propia; y es honor. El placer que brota de la actividad virtuosa, sin más, proviene del ejercicio de la virtud misma; y es sabiduría. Esta segunda búsqueda, vital o filosófica, era la que fundamentaba la vida política, explicaba el orden social y, finalmente, constituía el mejor límite posible a cualquier clase de poder. Strauss la consideraba, incluso, más cercana a los hechos mismos.²⁹

2. El otro tema esencial de la obra es el contrapeso al régimen tiránico. Strauss lo explica desde la fractura producida entre el orden clásico y la moderna filosofía político-jurídica. El nudo se plantea, como se verá, en torno a la posibilidad de divulgar el conocimiento. Pero, previamente, la necesidad de limitar el poder — lo que aparece como contradicción en el régimen tiránico — obliga a explicar su ejercicio. Esto conduce a Strauss, en definitiva, a determinar cuál es la tarea del *filósofo* en la sociedad.

Dado que no ha existido base doctrinal sólida para distinguir y prevenir regímenes políticos atroces, y esto bien sea porque utilizar criterios valorativos se consideró acientífico, bien porque tales regímenes fueron la consecuencia lógica de la doctrina dominante en su momento;³⁰ pues bien, al no existir esa base doctrinal sólida, el que tales regímenes se desarrollaran hace atractiva la posibilidad de una efectiva doctrina sobre la tiranía. Ver qué tipo de fantasmas y temores impidieron la abierta explicación de una práctica, que se sigue comprobando atroz, es útil para saber las causas de la

ausencia de textos clásicos en los que se aborde expresamente la cuestión.

La figura que puede hacer entendible el límite al poder tendrá que soportar la carga que supone hacer de contrapeso a ese poder. La manera de ejercerlo, que Strauss encuentra en el texto de Jenofonte, salva la libertad de la crítica, si bien a través de un camino sinuoso.

El mérito de Strauss al recuperar *Hieron* de Jenofonte —mejor aún, al recuperar a Jenofonte— consta en el *haber* de un autor que desarrolló, prácticamente, toda su actividad en un país que no era el suyo³¹ y al que entendió en su justa medida.³² Los frecuentes menosprecios a la obra de Jenofonte bien pueden ser entendidos por la manera en que a veces se hacen las críticas a lo sencillo; o en la desconsideración de la posibilidad de que lo mejor escondido esté en la superficie de las cosas. Si, como dice Strauss, Jenofonte fue un filósofo que se desvinculó de Atenas, su ciudad, para seguir a Ciro, un bárbaro que se enfrentó a la propia ciudad del filósofo que le seguía, Jenofonte, en realidad, no hacía otra cosa que supeditar el papel del ciudadano al del individuo.³³ Este hecho, suficientemente explicado en el conjunto de la obra de Strauss, es indispensable para encontrar la respuesta a los dos temas principales planteados en este artículo.

El criterio clásico expuesto permitía entender el poder con distinto criterio al de hoy; se sabía que no podía extenderse ilimitadamente. Sin embargo, la confiada evolución del pensamiento científico occidental lleva consigo la carga de temerlo como a una hidra de infinitas ramificaciones. Por eso, al poner el acento en la mejor forma de limitar el poder, como ocupación esencial de la doctrina de la tiranía, se facilita comprender que lo que se quiere dar por hecho no es sólo que la tiranía se considere un régimen ilegítimo, sino, más aún, inviable.³⁴ Si, por un lado, todo el acento debe recaer en dicho límite, por otro, esta tarea esencial no puede realizarse de manera explícita.

Jenofonte no niega de inicio la posibilidad de la tiranía; la acepta, si bien aparentemente, como punto de partida. Incluso parece tener el ánimo de corregirla. Así, fija la atención en los aspectos que no sólo limitan ese régimen, sino que lo imposibilitan. Esto pone de manifiesto la cuestión esencial que es, como bien señala Voegelin,³⁵ enmarcar o, mejor aun, anclar, el papel del filósofo —contrapeso que limita, aparentemente, pero elemento que niega, realmente, al régimen mismo— dentro no sólo de un sistema político indeseable sino, más todavía, de la sociedad misma, polis o estado, que, pese a todo, terminará resultándole ajena. Aún así, no podrá desentenderse de ella; la subsistencia y razón de ser de ambos es indisoluble.

El diálogo entre Hierón, el tirano, y Simónides, el filósofo, discurre en torno al único ámbito de acción en el que queda clara la imposibilidad de subsistencia de una tiranía: la virtud ciudadana. Ni siquiera la cultivada formación de Hierón es suficiente para hacer viable su sistema político. Para entenderlo es necesario determinar la naturaleza de las distintas virtudes que Strauss encuentra en el diálogo.

Si bien, en principio, se dice que el tirano necesita, por encima de todo, el amor de los demás, este amor viene en forma de honores, que constituyen la mayor de las posesiones a las que puede aspirar el *ciudadano-tirano*. En esto se distingue del amor al que aspira el sabio: el amor no le viene dado a Simónides en forma

de honores, porque ni siquiera espera el *reconocimiento* ajeno. Ésta es la diferencia fundamental que se modula a través de la doctrina de la virtud que establece Strauss. Lo que se presenta como consejos que harán más virtuoso al tirano no son argumentos que buscan *verdaderamente* la virtud, sino el reconocimiento y el honor que el pueblo puede ofrecer al tirano para contentarle. Mediante el *uso* de la virtud por el tirano se creará la apariencia de pasar de un régimen político imperfecto a otro más moderado. La virtud, así entendida, habrá sido instrumento que opere, a modo de timón, para desviar el curso de la acción política. Ahora bien, ¿cuál es el tipo de virtud que contrapesa la *virtud instrumental* que ejercita, en este supuesto, el tirano? Strauss emplea dos ejemplos, a modo de metáforas, por sí solos elocuentes: la comida y el sexo.³⁶ Así, si el sabio Simónides se muestra complaciente con la debilidad del tirano por la comida, no lo es, en cambio, con su voraz apetito sexual. Éste requiere la participación de los demás; en la comida, el alimento mismo es lo que complace. En el mismo sentido, el comportamiento virtuoso del tirano tenderá inevitablemente a la aprobación de su virtud por el pueblo, al margen de que tal aprobación venga dada por afecto sincero o miedo. El comportamiento virtuoso del filósofo tenderá, en cambio, a ser considerado en sí mismo, sin requerir mayor aprobación.

Pero hay algo más para que este camino que conduce a la virtud, o consiste en el empleo de la virtud, sea, a su vez, el que conforme una posible doctrina de la tiranía. Si bien el tirano puede emplear instrumentalmente la virtud, nunca será virtuoso; al menos no lo será en la medida que lo es el filósofo. Filósofo que, en este punto, adquiere otra categoría en la terminología *straussiana*: Simónides pasa a ser un sabio. “Hierón tiene razón por lo que respecta al gobernante: el gobernante no se gana la admiración de todos los hombres más que prestando servicios a sus súbditos. Simónides tiene razón por lo que respecta al sabio: el sabio es admirado, no debido a servicio alguno que preste a otros, sino simplemente porque es lo que es. El sabio no tiene que ser un benefactor para ser admitido como un hombre excelente”.³⁷ De manera que ya ni siquiera se trata del reconocimiento de unos pocos, capacitados, por formación, para apreciar el comportamiento virtuoso. Este contraste con la virtud del gobernante es esencial. Mediante esta teoría, queda en evidencia la naturaleza política del régimen tiránico.³⁸

Para que el tirano llegara a ser virtuoso no tendría que haber sido antes un particular que terminó siendo tirano. Recuérdese que la discusión se plantea entre qué vida es mejor, la del tirano o la del particular, y el tirano ha llegado a serlo porque fue un particular que usurpó el poder. Dio el salto al otro lado de la legalidad. Es decir, conoce las dos formas de vida. Simónides, el sabio con el que discute, es un hombre virtuoso; la obra de Jenofonte deja claro que no es un particular, en el sentido que aquí es de interés, es decir en cuanto ciudadano. Por tanto, no se aproxima al conocimiento del tirano por la experiencia, sino por vía de inferencia.

Pues bien, si Simónides alcanzara la virtud, esa virtud estaría inmersa en un orden que trascendería el de la propia ciudad. Tal orden, cuya naturaleza sería transpolítica, y que se articularía por medio de una *justicia translegal*, sin perder pese a ello la legitimidad, resulta del todo imposible al tirano. La dependencia del tirano con la ciudad le obliga a una *tendencia* a la legi-

delante... al igual que un estadounidense, no se rompió la cabeza. Quería respuestas pragmáticas, no ultimidades nebulosas”. En el mismo sentido, Leo Strauss: “Aquellos lectores modernos que tengan la suerte de sentir una preferencia natural por Jane Austen más bien que por Dostoievski, en particular, accederán a Jenofonte con más facilidad que los demás lectores; para entender a Jenofonte sólo tienen que combinar el amor a la filosofía con su preferencia natural. Dicho con palabras de Jenofonte, es noble y justo, y piadoso y más placentero recordar las cosas buenas en vez de las malas” (LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 228).

33. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, pp. 158-159.

34. Si bien esto debe entenderse, siempre, en el sentido clásico de acercamiento a la filosofía política; así, según Strauss: “La ciencia política clásica se orientaba por la perfección del hombre o por como debían vivir los hombres, y culminaba con la descripción del mejor orden político”, LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 44.

35. Voegelin comenta que “el problema que más interesa al autor es el de la libertad de crítica intelectual bajo un gobierno tiránico.

Vivimos en una época de tiranía; y por tanto lo que los antiguos tenían que decir sobre el tema es de importancia; pero quizá sea de mayor importancia todavía cómo se las arreglaron para decirlo con tanta frecuencia sin que los mataran a continuación”, LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 266.

36. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 143.

37. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 142.

38. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 143: “La función específica del sabio no está ligada a una comunidad política en particular: el sabio puede vivir como extranjero. Por su parte, la función específica del gobernante consiste en hacer feliz a la comunidad política particular de la que es jefe”.

39. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 225.

40. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *La Tiranía en la Grecia antigua*, p. 106. De lo que se trata es de poner de manifiesto la importancia de la libertad de crítica, independientemente del régimen político que se trate, como criterio determinante para establecer un límite al poder. Para lo cual, la doctrina posible lo es en la medida en que no pueda ser conocida abiertamente, de lo contrario se invertiría su función. En este sentido, Ángel Sánchez de la Torre: “El régimen democrático permitiría la corrupción precisamente porque quienes alcan-

zan el poder, sin anteriormente haber gozado de posición económica desahogada, se ponen de acuerdo entre sí y conspiran para enriquecerse a expensas de los intereses públicos. Los demagogos que se ponen de acuerdo entre sí para beneficiarse de su poder no saben mandar, pero sí conspirar, y crean condiciones para que una democracia así corrompida sea autodestruida y convertida en tiranía”.

41. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *La Tiranía en la Grecia antigua*, p. 106

42. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los Griegos y el Derecho Natural*, p. 51.

43. P. F. GAGO GUERRERO, ‘A propósito del estudio La Tiranía en la Grecia Antigua’, pp. 363-380: “Así pues, en Grecia quedó planteada la cuestión de la legalidad con respecto a la justicia. El lazo que debe unir la una a la otra no sólo puede debilitarse, sino romperse, pues entre las opiniones y las discusiones cabe dejar a un lado el deber para con la Polis... El ciudadano se siente obligado con la Polis. Para él es un privilegio pertenecer a ella. La Polis le ha dado la posibilidad de buscarle la vida en sociedad a través de la libertad, seguridad, cultura, etc. Este aspecto determina [...] gran parte de la consistencia de la ciudadanía griega. Porque el ciudadano griego tiene que corresponder obligatoriamente al hecho existencial por su pertenencia a una ciudad que le da la dignidad. Su deber para con la Polis nace de esa justa correspondencia. Y en ese continuo acto de adhesión a su comunidad cabe hasta dejar la vida por protegerla”.

44. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 44: “[Maquiavelo ataca la concepción clásica]...exigiendo que uno se oriente, no por cómo deberían vivir los hombres, sino por cómo viven de hecho, y sugiriendo que el azar podría o debería controlarse. Este ataque es el que puso los cimientos de todo el pensamiento político específicamente moderno”.

45. Según Kojève, “haría falta saberse, en ciertos casos concretos, si la renuncia a la tiranía no significa una renuncia al gobierno en general y si no comporta, ya la ruina de un Estado, ya el abandono de la posibilidad real de cualquier progreso en un Estado determinado o incluso para la humanidad entera (al menos en un momento histórico dado)” (LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 171).

46. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 41: “La costumbre de escribir contra el gobierno tuvo, de suyo, un efecto desfavorable en el carácter. Pues todo el que estaba acostumbrado a escribir

timidad tasada, lo que termina constituyendo la meta misma de la tiranía. La paradoja se hace evidente: la necesaria búsqueda de legitimidad de un régimen, originalmente ilegítimo, es lo que le condena. El discurso del sabio, que aconseja una *virtuosa vida tiránica*, no hace sino acelerar ese proceso de descomposición.³⁹

Esta doctrina, que podría llamarse de las dos virtudes, termina siendo no ya el contrapeso al régimen imperfecto, sino la negación misma de su viabilidad. Y ello sin necesidad de que la tiranía haya tenido que ser negada de inicio. Cosa distinta sería la manera en que quedara expuesta; el extendido *don de la reencarnación*, que tan fácilmente muta al *pirómano en bombero*, podría hacer nido en ella e inutilizarla.

El tirano, además, sabe no ya que su virtud sea meramente instrumental, sino que esa virtud le condena, porque está al alcance de cualquier ciudadano particular. Es decir, sería posible no sólo la tiranía de uno, sino la de varios de los individuos de la polis; cualquiera que cultivase tal clase de virtud podría llegar a ser también tirano. Sería posible, incluso, la tiranía ejercida por el propio pueblo, de la que sabemos que es más difícil defenderse.

Por eso gran parte de la importancia de la obra de Strauss recae, como señala Voegelin, en la posibilidad de ejercer la libertad de crítica intelectual; entender esta cuestión, *de esencia*, permite hacer extensiva la doctrina más allá del régimen tiránico.⁴⁰ Pues, si bien es verdad que la manera de gobernar de un tirano viene determinada por su origen contrapuesto a la legalidad, ello no obsta a que un gobernante pueda ejercitar su poder, sin límite, con la máxima observancia de esa misma legalidad. Por eso lo determinante no será tanto el ejercicio legítimo o no del poder, como el que sean posibles cauces que puedan contrapesarlo por vía de la crítica. Como señala Sánchez de la Torre, tal fue el caso de Pericles, que reunió más poder que ningún otro gobernante individual. Sin embargo, su observancia de la ley permitió que Tucídides considerara su régimen una monarquía, más que una democracia, pero sin caer en la tentación de considerarlo tiránico. Sánchez de la Torre va más lejos al decir que fue, esencialmente, democracia, porque el gobernante se atenía a la *euthyna* reconociendo la primacía del *nomos*.⁴¹ Así, la posibilidad de mantener la participación de los ciudadanos —y de los que no lo son— en la vida social, si bien a la manera inconcreta del *nomos*,⁴² termina siendo de mayor relevancia que la denominación del régimen político mismo o, incluso, que su legitimidad. Cosa distinta es que en la obra de Strauss el *nomos* constituya un límite adecuado.

La práctica de las distintas formas de virtud no evitará que se den regímenes políticos indeseables; tampoco legitimará un régimen mediante su corrección o limitación. Pero pondrá en evidencia que dicho régimen se condena a sí mismo, en la medida en que aquella única práctica que le es posible es también la que lo desnaturaliza. Si se salva la diferencia entre las dos virtudes, como hace Simónides al aconsejar al tirano, se salva también la posibilidad de crítica. Ésta, finalmente, delimita los contornos de un poder que terminará consumiéndose en su propio ejercicio.

Con esto queda de manifiesto, además, que la tiranía puede anidar en regímenes políticos de distinto nombre y naturaleza, incluso en aquéllos que hayan nacido para evitarla. Lo verdaderamente relevante no será tanto su aprobación o desaprobación, el miedo a que se

dé o no se dé, cuanto que sea reconocida por quienes, ciudadanos o no, puedan hacerlo.

Desde que se presenta la tiranía, en su forma primigenia, el vínculo que todo buen ciudadano establece, de manera natural, entre la legalidad y la justicia debe mantenerse pese a la carencia de legitimidad del régimen sobrevenido.⁴³ Ésta es la forma en que la doctrina clásica de la tiranía, la escondida doctrina clásica de la tiranía, puede seguir vigente. El hecho de que no se expusiera abiertamente no significaba que no se conociese ni fuese de uso para interpretar la práctica política.

La diferencia entre la vida política clásica y la que se da tras Maquiavelo⁴⁴ se explica atendiendo a la distinta forma de aproximarse a la naturaleza misma de la política. Renunciar a la posibilidad de alcanzar el mejor régimen posible pareció llevar consigo ventajas suficientes como para aceptar, como mal menor, la carga de soportar regímenes políticos tiránicos. Supuesto al que, por otro lado, las circunstancias terminan conduciendo de manera irremisible.⁴⁵

Este enfoque del problema no resuelve, sin embargo, una de las consecuencias que se deriva de la cuestión. El propio Strauss parece ser consciente de ello cuando encabeza su estudio con un texto de Macaulay⁴⁶ en el que se sugiere que hay proporción entre la divulgación del conocimiento y la disminución del pensamiento político crítico. El texto es oportuno; explica el problema desde su misma raíz, aunque esto se entenderá mejor en el apartado último de este artículo.

Antes es preciso seguir el proceso paso a paso. La tiranía, al pretender establecerse con carácter permanente, tiene que prescindir del miedo para obtener algún tipo de reconocimiento. Para ello puede escoger la delegación de las decisiones menos populares y reservar, en la persona del tirano, la toma de decisiones benefactoras.⁴⁷ Una de ellas, no la menor, consistirá en facilitar el acceso al conocimiento de los súbditos. A través de esa concreta virtud tiránica se facilita la formación del mayor número posible de ciudadanos. La formación del ciudadano permite al tirano honores; y si el tirano puede ser honorable, en virtud de las prebendas concedidas al pueblo, el ciudadano también podrá serlo, en virtud de la misma causa. Ahora bien, el que cualquiera pueda serlo, hace al tirano innecesario. Éste toma conciencia de que sólo puede someter a los ciudadanos por medio del terror; es lo único que le garantiza la exclusividad del poder, al menos temporalmente. Pero, a su vez, tener que recurrir al terror le impide lograr los honores buscados.

El consejo de Simónides, que pretende que el tirano delegue en otros las acciones perjudiciales para el pueblo, es del todo irrelevante para el tirano. Es más, Hierón, si bien es cierto que no explícitamente, parece no tomar en consideración el largo discurso final del sabio que le aconseja moderación. A la vista de lo expuesto, bien pudiera ser que Hierón, tirano con formación, supiera bien que toda *buena* intención del filósofo era insuficiente. El sabio Simónides buscaba un resultado contrario al aparente, diluía el único modo de ejercicio práctico de poder tiránico efectivo, el poder fundado en el miedo. Por eso, el silencio final del tirano, que no responde a los consejos de Simónides, es más significativo de lo que parece; desoye los consejos del sabio porque sabe que impedirían no ya la intensidad del poder tiránico sino su propia viabilidad. En

definitiva, el consejo de Simónides invita a precipitar ese conocido fenómeno que suele preceder a la descomposición de tantas tiranías conocidas; esto es, el paso del *tirano terrible* al *tirano paternalista*. Esta idea bien pudiera rondar el pensamiento de Hierón y llevarle a su misterioso silencio al final del diálogo.

Hasta aquí el proceso que explica la inviabilidad de la tiranía: se impone por la confusión y el terror, que son los que privan de honores al tirano; requiere cierto reconocimiento hacia la figura del tirano, lo que exige alguna formación del súbdito; pasa por una etapa de moderación, en la que disminuye el uso del terror; y, finalmente, por obra de esa disminución del miedo infundido al pueblo, desaparece la consistencia misma del régimen. Ahora bien, ¿qué rastro deja este proceso? El texto de Macaulay, citado por Strauss, es elocuente. El cuerpo social, que alcanza un mayor grado de formación, se constituye, en principio, en una fuerza con mayor capacidad de control para ejercer el límite al poder. El conocimiento de los súbditos se convierte en un poder alternativo. Como señala Sánchez de la Torre,⁴⁸ “el conocimiento compartido es poder compartido”. De ahí que el cauce que sigue el tirano consista o bien en controlar ese conocimiento, manteniendo el monopolio, lo que le resulta insoportable a largo plazo; o bien, en difundir ese conocimiento, como uno de esos actos benéficos que le ayude a consolar sus más elementales necesidades de ciudadano.

Este segundo supuesto, que es el tratado en la obra de Jenofonte, sólo puede llevarse a cabo en la medida en que alcance a un mayor número de ciudadanos; pues, finalmente, cuantos más agradezcan el carácter benefactor del tirano, más se facilita el reconocimiento de su persona. La manera en que el tirano puede poner en práctica esta estrategia pasa por lograr que ese conocimiento alcance, incluso, al menos capacitado de sus súbditos. La táctica que mejor logrará este propósito consistirá en otorgar la posibilidad de acceso a un conocimiento lo suficientemente diluido para que sea accesible. Esto operará de dos maneras: creará una base social lo suficientemente amplia para sostener al poder que otorga estos beneficios, y servirá de límite al llamado “poder compartido”, ya que éste mismo se constituye como un conocimiento de poca consistencia.

Este supuesto se ve perfectamente en los regímenes abiertamente tiránicos. Dominar, abiertamente, las vías de comunicación y de información permite al poder tiránico filtrar, para así depurar, aquellos aspectos que el tirano no consiente que sean conocidos por el ciudadano. Pero, finalmente, tal régimen devendrá inviable, por degradación del pueblo. Aunque esa falta de viabilidad quedará en evidencia de manera menos cercana en el tiempo.

Ahora bien, el problema se da de distinta manera en las tiranías no aparentes. A esta cuestión es a la que hace referencia el texto de Macaulay. Es decir, la divulgación del conocimiento, a la manera del *democratismo positivista* que estudia Freund,⁴⁹ es también una forma de ejercicio tiránico. Y lo es, en la medida en que no admite otro régimen posible; lo que deja abierta la puerta a que haya que padecer el régimen impuesto, por legítimo y democrático que sea en origen, aunque su acción termine degenerando en la vulneración de toda legalidad.

Éste es el efecto verdaderamente dramático del problema. Pues el poder tiránico no aparente, sin necesi-

dad de actuar expresamente cada día, habrá logrado que aquéllos que tienen que apoyarlo sean los mismos que tienen que limitarlo; y, precisamente, al tener poco margen de acción para establecer límites y contrapesos, debido a que su único instrumento es un *conocimiento diluido*, estarán menos capacitados para hacer efectivas sus tareas. Se habrá producido el efecto perverso que no puede salvar la moderna ciencia política, pero al que tampoco parece encontrar solución la tesis de Strauss.

La misma razón que imposibilita la tiranía hace también más vulnerable a la sociedad. La divulgación del conocimiento, única manera de ejercer el poder tiránico, sin recurrir al terror, termina acabando con aquél, pero también haciendo germinar en la polis un efecto no previsto. La búsqueda del mejor régimen de gobierno deja paso al estudio del régimen político mismo, tal cual viene dado.

¿Cuál es la postura de Strauss al respecto? Pese a que el problema es irresoluble, Strauss sabe que negarlo es inútil. No aceptar sus inconvenientes supondría tener que rechazar sus ventajas. La virtud tiránica que expone Jenofonte obliga a enfrentarse con la decisión; para incorporar esa doctrina hay que pagar un precio.

En este sentido, Antonio Lastra ha destacado las enseñanzas de la literatura política anglosajona en la obra de Strauss. Este aprendizaje permite los dos enfoques del problema. Al considerar prioritaria la realidad política misma, para los estudiosos de la ciencia política moderna, el efecto no deseado, si bien no resulta desatendido, puede ser supeditado a la tarea principal que ocupa al investigador, que es otra. Strauss, en cambio, se anticipa al problema. Una vez visto, para no negarlo, se ve obligado a enfrentarse a la dificultad de expresarlo adecuadamente.

Si la divulgación del conocimiento, como límite práctico a la tiranía, supone el rebajamiento de la norma, la mejor manera de hacer buen uso de tal ventaja será disminuir los efectos negativos de sus inconvenientes. Esto reportará, al menos, el beneficio de hacer posible la convivencia. Ésta es la *straussiana* manera de convertir una mentira teórica en verdad práctica. El *efecto perverso* quedará incorporado a la polis igualmente. Encontrar la manera en que, al menos, se pueda aprender a convivir con lo inevitable será todo lo lejos que pueda llegar el ciudadano.

Por otro lado, el tirano con formación, consciente de todo ello, queda a la intemperie y enfrentado, abiertamente, al mal del que quería huir. Sólo podrá someter a los ciudadanos por la vía del terror. No hay mayor desconsuelo para su necesidad de amor. La necesidad de conservar el poder le condena a ejercerlo de la manera que también es más dolorosa para él; sólo logrará retrasar el final de su régimen a cambio del mayor de los sufrimientos, la renuncia a los honores.

El rebajamiento de la norma, la manera más efectiva de diluir el conocimiento, termina obrando como lo hace el vino aguado; el que alcance a más número de comensales compensa el que ninguno beba vino verdadero.

¿Cómo salva Strauss el camino abierto por la moderna ciencia política? En primer lugar, como se ha visto, tener conciencia de cómo se producen los hechos facilita disfrutar de una convivencia política aceptable, ya que no la mejor de las posibles. Ello siempre y cuando quede al menos un reducto de claridad;⁵⁰ se hace necesaria una percepción de las cosas desde una distancia

contra el gobierno, estaba acostumbrado también a infringir la ley; y la costumbre de infringir incluso una ley arbitraria tiende a hacer a los hombres rebeldes... Desde el día en que se llevó a cabo la emancipación de nuestra literatura, comenzó la purificación de nuestra literatura... Durante ciento sesenta años, la libertad de nuestra prensa ha ido haciéndose cada vez más completa; y durante esos ciento sesenta años las restricciones impuestas a los escritores por el sentir general de los lectores han ido haciéndose cada vez más estrictas... Hoy en día, aquellos extranjeros que no osan imprimir una palabra en contra del gobierno bajo el que viven, no logran entender cómo puede ser que la prensa más libre de Europa sea la más mojigata”.

47. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 36: “A esto Simónides repuso por su parte... Yo digo que el hombre de verdad que gobierna ha de designar a otros para que castiguen a quien tenga necesidad de coacción, pero que entregar los premios es algo que debe hacer por sí mismo”.

48. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *La Tiranía en la Grecia antigua*, p. 107: “Para un tirano la filosofía es sospechosa de subversión, porque el conocimiento es poder, el conocimiento compartido es poder compartido, y el gobernante sin escrúpulos querría tener su monopolio, haciéndolo poder absoluto al servicio propio. Mas los filósofos buscan un saber comunicado. Deben preguntar a los demás qué valor tienen las cosas que la gente desea y qué verdad contienen los ideales que la gente profesa. La sociedad se incomoda con tanta pregunta, y querría dirigir el pensamiento en otras direcciones. El gobernante es un tirano en potencia, mas la sociedad en sí misma es un tirano en acto: está forzada a imponer, a sujetos que querrían otra cosa, fines y actitudes; y por ello recela de ellos, los teme, desconfía, los mira como enemigos. Un tirano individual en tal posición sólo podría escapar de ella mediante el suicidio. Una sociedad tiránica, simplemente decae de su libertad”.

49. JULIEN FREUND, *Politique et impolitique*, Sirey, Paris, 1987. Freund hace responsable al democratismo de la eliminación de la decisión, elemento esencial de la idea de autoridad, y la sustituye por la autogestión, el diálogo, incluso la contestación, responsable de la degeneración de la idea democrática.

50. La secta y la locura no quedan al margen de la cuestión, y forman uno de los aspectos más interesantes del debate de Strauss y Kojève.

suficiente, que no sea cegadora. El ciudadano está obligado a convivir en la polis; está condicionado. En segundo lugar, el buscado límite a la tiranía queda al descubierto; la persona adecuada para ejercerlo estará condenada a la ocultación y la soledad.

3. La obra de Strauss concreta la figura en la que recae la libertad de crítica en la organización social. Para ello es necesario también determinar su naturaleza. Fijar este punto es clave, de ahí la importancia que Voegelin concede al tema, considerándolo el principal en la obra de Strauss.

Tras el discurso del sabio, la trampa en la que se ve inmerso el tirano no es ajena a su condición de ciudadano. El tirano, que no puede renunciar a su condición de ciudadano, sabe que el alimento que le nutre es el que, irremisiblemente, acaba con él; de la misma manera sabe que renunciar a la ciudad impide el ejercicio mismo del poder y le obliga a desistir del amor de los suyos; ésta es, en definitiva, su condena. El tirano ha iniciado el camino que no permite la vuelta atrás.

El ciudadano, inmerso en el orden de la polis, carece de la capacidad crítica suficiente para hacer efectiva la duda en el tirano. La ciudad necesita las preguntas que, incluyendo el orden de la polis, la contemplan desde sus contornos. En esta encrucijada, Strauss escoge la figura de Sócrates para esclarecer el problema. El ciudadano Sócrates guiará su discurso.

Sócrates es condenado por impiedad. Jenofonte dice, en cambio, que Sócrates no hacía nada sin el consentimiento de los dioses. Entonces, ¿cuál es la razón de su condena y su impiedad? La explicación de Strauss presupone la posibilidad de verdades últimas. Así, si lo conocido, el universo y sus partes, obedece a un plan, es porque está incluido en ese plan; forma parte de un orden que lo trasciende. La invocación de ese orden explica por qué la polis consideró transgresora de la legalidad la conducta de un hombre que identificaba justicia y legalidad. Pues si bien Sócrates cumplía rigurosamente con las obligaciones de la ciudad, lo que era prueba de su respeto a la legitimidad de sus leyes, el simple hecho de admitir la posibilidad de lo que Strauss llama la *piEDAD que emerge de la contemplación de la naturaleza*,⁵¹ trasciende la ley impuesta. Sería más correcto decir que, para Sócrates, la coincidencia o no con la ley impuesta traía causa de criterios azarosos y no previsibles, lo que convirtió esa trascendencia en mera trasgresión; y esto no sólo a los ojos del justo gobierno de la ciudad que condenó al filósofo, sino, incluso también, desde el punto de vista de aquellas interpretaciones que consideraran contradictoria la prédica de la doctrina socrática con su puesta en práctica. Con lo que esta aparente translegalidad del filósofo frente a la ciudad sirve de anclaje para resolver el problema planteado al comienzo de este artículo, esto es el de fijar a quién corresponde el papel de limitar al poder. Así como la elaboración de una doctrina expresa de ese poder, que necesita la explicación de un límite cuya eficacia dependerá de criterios azarosos, que, al no ser previsibles, no podrán tener, al menos en todos los casos, eficacia práctica.

De ahí que Strauss crea, por un lado, que los griegos sí consideraran posible una doctrina de la tiranía, pese a que no se diese abiertamente; y, por otro lado, que esa doctrina siga estando vigente para la correcta interpretación de los fenómenos políticos. En el pecado de haberla desatendido bien pudiera estar la penitencia de

haber padecido sus consecuencias. El no haber considerado que no se debe confundir el hecho de que una doctrina sobre la tiranía es potencialmente peligrosa, pues sirve de base para que desaprensivos puedan provocar un estado de cosas que conduzca inevitablemente a la imposición de esa misma tiranía adoctrinada, no significa que su estudio no sea necesario. Incluso, en algunas materias, imprescindible, pues permite el conocimiento de la naturaleza misma de las cosas políticas, por lo que no se trata tanto de presentar la tiranía como un modelo político —si bien, rechazable— como de enfrentarse mediante su estudio a la naturaleza política de la organización político-social.

Lo que ha sido llamado translegalidad se convierte también en el hecho fundador de la filosofía política. El hecho de la muerte de Sócrates cumple una función explicativa de mayor elocuencia que cualquiera de las teorías posibles. La manera en que rechaza la posibilidad de la salvación es la prueba del papel esencial de la ley en la vida del ciudadano. La realidad del derecho natural y la ley de la ciudad se mueven en círculos concéntricos. El primer círculo con el que choca el ciudadano, que como Sócrates no renuncia a su condición, es el del derecho positivo; no negar su aplicación supone también respetar el ámbito natural en el que esa ley impuesta está inmersa. La realidad delimitada por un círculo que abarca mayor campo de acción —que lo abarca todo, podría decirse— es una realidad que tiene su eje en el mismo centro en el que tiene el suyo la ley de la ciudad. Sócrates sabe que no puede respetar ese derecho trascendente sin respetar la ley que le condena. De la misma manera que el viajero que transita por una carretera sabe que el final de su destino no es posible sin el paso por todas y cada una de las etapas previas. Este límite en la acción del filósofo ciudadano es fatal.

Si la posibilidad de una doctrina acerca de la tiranía pasa por dos hechos esenciales y que deben ser constitutivos —el conocimiento de la naturaleza política y los límites del poder— queda en evidencia que el filósofo ciudadano no es suficiente para lograr el segundo de los propósitos. La interpretación de Strauss permite comprobar que Jenofonte era consciente de ello; su propia vida explica esta idea mejor que cualquier construcción teórica; el menosprecio a la figura de Jenofonte, como filósofo, se entiende mejor ahora. Por eso, el fracaso de Sócrates es el éxito del límite al poder. La *incapacidad* del ciudadano pone en evidencia los límites del poder. La supervivencia de Sócrates no habría sido suficiente; hubiera operado el efecto perverso: la evidencia del camino a seguir.

Por ello la aparente contradicción⁵² entre el reconocimiento que hace Sócrates de una justicia translegal y el cumplimiento de la injusta ley de la ciudad queda salvada. Reconocer un orden que trasciende el de la ciudad, pero que la incluye, es posible desde el respeto a la propia ciudad y sólo desde el respeto a la propia ciudad. Esta nueva aparente contradicción es la que permite entender la tesis definitiva de Strauss. Por eso insiste en que *Hieron*, la obra de Jenofonte, es un estudio realizado desde dos puntos de vista: el de un tirano educado, el propio Hieron; y el de un sabio, que no es un filósofo-ciudadano.

Para terminar, es necesario hacer de nuevo referencia a la idea de virtud sin la que no hubiera sido posible el desarrollo de la tesis de Strauss. La posibilidad de encontrar los límites del poder, desde el estudio de

51. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 165.

52. LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*, p. 161: "¿Es posible que Sócrates, que insistió con tanta fuerza en la armonía indispensable entre hechos y palabras, no haya explicado en absoluto con palabras lo que estaba revelando con los hechos? Para resolver la contradicción en cuestión, uno sólo tiene que acordarse de la distinción que el Sócrates de Jenofonte hace tácitamente, y el Sócrates de Platón explícitamente, entre dos clases de virtud o caballerosidad: entre la virtud común o política, cuyos fines son la riqueza y el honor, y la verdadera virtud, que es idéntica a la sabiduría autosuficiente. El hecho de que Sócrates dé a veces la impresión de olvidarse de la virtud verdadera, o de confundir la virtud común con la virtud verdadera, se explica por su hábito de conducir sus discusiones, en la medida de lo posible, a través de las opiniones aceptadas por los seres humanos".

un régimen tiránico, sólo es posible si se considera que hay que rechazar, pese a todo, *la opinión del caballero acerca de qué es lo más deseable, en favor de la opción del hombre de verdad*. Así el contrapeso al poder, en sí mismo ilimitado, viene de la mano de lo que Strauss llama *la naturaleza asombrosamente amoral de la doctrina sobre la tiranía contenida en la segunda parte de Hieron*. Simónides, el sabio que no pertenece a la ciudad del tirano al que aconseja, busca su máxima justificación en poder prescindir de la envidia; sabe que esa es la única posibilidad de alcanzar una felicidad no dependiente; una felicidad que si bien estimula el honor como alimento para los demás, lo rechaza para sí, pues ese mismo rechazo del honor y reconocimientos ajenos es lo que le permite evitar la envidia. Todo lo cual sólo es posible fuera de la convivencia de la ciudad. Por eso la manera en que está planteada la *aparente mejora* del gobierno tiránico sólo puede establecerse de un modo no moralizante.

El alto coste que pudo suponer este tipo de doctrina sobre la tiranía se tuvo en consideración; el papel que se reserva a la virtud, y la persona que puede ejercerla, es esencial, pese a las dudas que deja abiertas. Por eso Strauss no salva el carácter virtuoso del filósofo, que es, sin embargo, tan necesario para la supervivencia de la comunidad como ésta para el filósofo.

Las imperfecciones se mantendrán, pese a todo. Strauss sabe que la mayor muestra de virtud se encuentra en el cumplimiento de la ley desde su reconocimiento, al modo de la alabanza que se hace a los Dioses. Esto hace de la ley una *fuerza inmediata de placer*,⁵³ que es lo que en su obra llama caballerosidad. Ese cumplimiento de la ley al modo del derecho divino, por medio de la alabanza, ni es frecuente ni puede, por tanto, ser el único. Hay otra forma de virtud legal más acorde a la naturaleza política, su fundamento se encuentra en la coacción que lleva implícita todo tipo de norma, más allá del hecho de ser o no reconocida.