

Diego Vega

# Emancipación y dogma moderno

La reexaminación straussiana de Thomas Hobbes

fi



Nexofia

*Emancipación y dogma moderno* es un análisis redondo sobre la confrontación entre Leo Strauss y Thomas Hobbes. El autor explora y da sustento a las dos posiciones más extremas. Por una parte, Hobbes como el fundador dogmático de la modernidad, de la desbocada emancipación del hombre ante una naturaleza hostil; fundador, pues, del tradicional dogma contra la tradición antigua. Frente a esta apreciación, Diego Vega da voz también a otra posibilidad, a saber, la de comprender a Thomas Hobbes como un filósofo en el sentido más estricto de la palabra, un pensador que en modo alguno permitió que la libertad filosófica sucumbiera a la autoridad de cualquier tradición, ni siquiera la socrática.

# EMANCIPACIÓN Y DOGMA MODERNO

LA REEXAMINACIÓN STRAUSSIANA DE  
THOMAS HOBBS

DIEGO VEGA

PRÓLOGO DE ANTONIO MARINO



NEXOFIA  
Libros Electrónicos de la Torre del Virrey,  
colección dirigida por  
Adolfo Llopis Ibáñez

Maquetación editorial  
Aitana Tarrazona Quiles  
Diseño de cubiertas  
Carles Ibáñez Golfe

L'Eliana, 2026  
ISBN 13: 978-84-09-86390-7

La torre del Virrey  
Instituto de Estudios Culturales Avanzados

Apartado de Correos 255  
46183 l'Eliana (Valencia), España  
<<http://www.latorredelvirrey.es>>



# EMANCIPACIÓN Y DOGMA MODERNO

LA REEXAMINACIÓN STRAUSSIANA DE  
THOMAS HOBBS

## Índice

|                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prólogo de ANTONIO MARINO                                                                               | 5   |
| Las aporías de la modernidad o la modernidad como<br>aporía.                                            |     |
| Abreviaturas                                                                                            | 17  |
| Nota preliminar                                                                                         | 22  |
| Introducción                                                                                            | 32  |
| PRIMERA PARTE.                                                                                          | 51  |
| Emancipación y petrificación del dogma en Hobbes                                                        |     |
| Capítulo I. Consideraciones preliminares sobre la<br>primera ola                                        | 52  |
| 1. La cuestión del fundador                                                                             | 55  |
| 2. La cuestión de la ruptura                                                                            | 63  |
| Capítulo II. Del “sistema” a la comprensión filosófica<br>fundamental                                   | 74  |
| 3. Naturaleza y ciencia                                                                                 | 87  |
| 3.1 ¿Principios materiales o morales?<br>Examinación comparada de <i>Elementos</i><br>y <i>Leviatán</i> | 88  |
| 3.2 La preeminencia de lo humano en la Epístola<br>dedicatoria y Prólogo de <i>De cive</i>              | 101 |
| 3.3 Los principios de la naturaleza humana                                                              | 106 |

|                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.4 El derecho natural                                                                         | 128 |
| 4. Historia y sentido común                                                                    | 140 |
| 4.1 Un marco preparatorio: Cassirer                                                            | 144 |
| 4.2 Tucídides y <i>Behemoth</i> . El vuelco hacia la historia y su renovada supresión          | 149 |
| 4.3 El maestro Bacon: historia en tanto técnica de las pasiones                                | 170 |
| 4.4 La interpretación de Strauss: la razón puesta en duda y la <i>Aufhebung</i> de la historia | 177 |
| SEGUNDA PARTE.<br>Estrategemas. Si Hobbes fuera un filósofo                                    | 203 |
| Capítulo III. El problema teológico-político                                                   | 209 |
| 5. El prólogo alemán a <i>Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis</i> , 1965          | 209 |
| 6. Breve contextualización sobre Schmitt                                                       | 215 |
| Capítulo IV. Hobbes desde la perspectiva teológica-política                                    | 223 |
| 7. Conclusión: la repetición de la pregunta socrática                                          | 263 |
| Bibliografía                                                                                   | 302 |





## PRÓLOGO

### LAS APORÍAS DE LA MODERNIDAD O LA MODERNIDAD COMO APORÍA

*Antonio Marino López*  
UNAM FES Acatlán

La multitud de versiones sobre qué es la modernidad despiertan la sospecha de que, siendo un término tan polisémico como polémico, propiamente carece de significado: es una voz vacía. Sin embargo, al mismo tiempo, parece ser imprescindible usarlo cuando intentamos reflexionar sobre nuestra situación en los albores del siglo XXI. Nos consideramos “modernos” aunque en rigor lo único que con ello logramos decir es que nuestro mundo es radicalmente diferente a todos los del pasado. Esta aseveración nos parece obvia porque se basa en la evidente novedad de los productos tecnológicos y las transformaciones que ellos producen en nuestra manera de vivir y convivir. Sin embargo, tan pronto preguntamos si la incesante innovación es benéfica o dañina para el ser humano se nos presenta una polémica fundamental entre los apologistas de la modernidad y sus vehementes críticos. Conforme a los primeros, el progreso es

innegable, mientras que los segundos pregonan la abolición del hombre. Inevitablemente, la ambigüedad de la noción de modernidad tiene por consecuencia la imposibilidad de entablar un diálogo entre ambos, de lo cual resulta nuestra conciencia escindida y oscilante, incapaz de elegir racionalmente entre uno y otro extremo, o encontrar una nueva vía. *Vivimos* en la aporía de la modernidad y, en consecuencia, carecemos de recursos para responder a la pregunta fundamental, ¿cuál es la mejor vida? Reconocemos esta carencia cuando aceptamos que nos encontramos en pleno nihilismo. Intentamos obnubilarlo entregándonos a la actividad febril y vacía llamada “progreso”: vivir sin fines, flotando en el flujo sin sentido. Sin embargo, esta primera caracterización de nuestra situación aporética es una petición de principio porque, en rigor, si se admite que el concepto de modernidad es radicalmente oscuro, no tiene sentido intentar fundar en él nuestra autoconcepción, ni siquiera la del nihilismo. Afirmar que somos “modernos” es una voz vacía, es como si pretendiésemos responder al mandato delfico con un autosatisfecho, “no sé qué soy ni deseo saberlo”. Si bien inicialmente parecería imposible aceptar sin más la ignorancia de sí mediante la cancelación de la validez del precepto delfico, las bases para dicha cancelación pertenecen a la antropología moderna en cuanto ésta postula que el ego es una ilusión producida por la metafísica antigua. Seguimos en plena aporía.

“Aporía”, (del griego *aporos*), significa literalmente “carente de recursos”, “desprovisto”, para superar algún obstáculo o resolver algún problema: ser pobre. Saberse pobre es la condición necesaria para emprender la búsqueda de recursos. Es menester, por tanto, buscar los diversos sentidos en los cuales la noción de modernidad es aporética: ¿cuáles son las aporías que la conforman y qué las origina? Esta tarea se puede realizar de varias maneras, ya sea explorando la gestación histórica del concepto de modernidad, ya sea atendiendo a los

supuestos fundamentales del concepto. En este breve ensayo seguiré la segunda vía ateniéndome al siguiente axioma: toda aporía se origina en alguna insuficiencia de la comprensión dialéctica de sus antítesis. El axioma proviene de Aristóteles<sup>1</sup> y debe recordarse que la aporía engendra la *thauma* de la cual nace el deseo de filosofar. Cabe advertir, empero que el axioma implica la insuficiencia de la comprensión dialéctica cuando llegásemos a la comprensión final pues contaríamos ya con los recursos necesarios para solucionar la aporía. Pero también puede ser el caso que el ser humano nunca pudiera obtenerlos y por lo mismo el carácter aporético de los fundamentos sería permanente: sapiencia absoluta o zétesis infinita.

LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA NOCIÓN DE MODERNIDAD. En el sentido más amplio, lo moderno es lo que está aconteciendo ahora, lo nuevo; supone una metafísica del tiempo: mínimamente, la posibilidad de distinguir entre pasado, presente y futuro y un modo de ser en el tiempo. Para un dios eterno y omnisciente carecería de sentido el término “modernidad”, como también lo carecería para un animal sin conciencia del tiempo. La imposibilidad es debida, obviamente, a que, ambos carecen de logos. (La noción de “palabra de dios” es tan problemática como la de animal sin logos y parlante. El dios bíblico crea el mundo, pero es Adán quien nombra a los entes. El animal alogos y parlante es un oxímoron.) La íntima relación entre conciencia temporal y logos se puede apreciar en las definiciones de tiempo de Platón y de Aristóteles, pues el primero dice que “el tiempo es la imagen móvil de la eternidad” y el segundo que es “el número del tiempo.” En ambas se supone un logos capaz de hacer distinciones pues sin ello no tiene sentido ni la noción de imagen ni la de número. Sólo el *zoon logon echon* tiene conciencia de ser en el tiempo y debido a ello puede distinguir entre lo pasado y lo presente, distinción necesaria para que “moderno” pueda

---

<sup>1</sup> *Metafísica*, Libro I, capítulo 8.

tener sentido. Para efectos de mi argumento, no es necesario ir más a fondo en los problemas metafísicos de la noción de tiempo pues sólo deseo apuntar al hecho de que la noción de modernidad supone una temporalidad ordenada ya sea como orden divino, natural, o como orden inventado e impuesto por el hombre. En consecuencia, las aporías inherentes en la comprensión del tiempo condicionan las diversas maneras de entender qué es la modernidad y cómo se distingue de las metafísicas “antiguas”. Por mencionar tan sólo un ejemplo: Nietzsche se ufana de ser simpatizante de Heráclito, pero desea ser más radical que él aceptando al caos como el verdadero fundamento, es decir, declara que todo orden temporal es fábula. Colapsa la diferencia entre *logos* y *mythos*, la cual es el substrato anti-metafísico de su doctrina del “todo está permitido” y de la voluntad de poder. En todo caso, cualquiera que haya reflexionado sobre qué es el tiempo sabe que no hay respuestas claras, distintas e irrefutables.

LAS APORÍAS EN TORNO AL MODERNISMO PARADIGMÁTICO DE LOS *PHYSIOLOGOI*. Una de las pocas tesis comunes a todos los filósofos modernos es el rechazo de la doctrina aristotélica sobre la naturaleza, sin que esto implique homogeneidad en los motivos y propósitos para rechazarla. Uno de los dogmas centrales de la modernidad es que la ciencia de la naturaleza aristotélica ha sido refutada y superada por la física matemática y las otras ciencias modernas. Quien se atreva hoy en día a defender la causa final o teleología se vuelve objeto de oprobio y es ridiculizado como ignorante y retrógrado. Por otra parte, cabe recordar que los primeros filósofos de la naturaleza, los *physiologoi* o “presocráticos”, propusieron comprensiones de ella sin recurrir a la teleología. Si bien hay diferencias fundamentales entre sus doctrinas, todos concuerdan en afirmar que la *physis* es independiente de las opiniones de las comunidades humanas o polis. Lo natural, sea tierra, agua, aire o fuego, o sus compuestos, es lo mismo

en todo el cosmos. Este aspecto de la comprensión de la naturaleza es compartido por los filósofos y científicos modernos, si bien lo expresan de manera diferente, pues ellos dicen que las leyes de la física son válidas en todo el universo. Hasta aquí, parecería que la oposición de los modernos a la comprensión aristotélica de la *physis* consiste en rechazar esta interpretación de ella mas no de la tesis fundamental. De hecho, las ciencias modernas están abiertas a la posibilidad de que sus leyes fundamentales sean cuestionadas como consecuencia de conocimientos más exactos y profundos de la materia o de la observación de fenómenos que sólo se han podido detectar gracias al desarrollo de nuevos instrumentos, por ejemplo, de microscopios electrónicos o de telescopios capaces de captar movimientos de galaxias a millones de años luz de nuestro planeta. Sin embargo, las aporías surgen tan pronto se pregunta por la relación entre el hombre y el universo comprendido científicamente. Quizás una de las maneras más contundentes de mostrar la aporía implícita en la comprensión materialista de la naturaleza sea refiriéndonos al famoso pasaje del *Fedón* en el cual Sócrates pregunta por la causa de que en vez de huir permanece en la cárcel esperando que le den a beber la cicuta. Conforme a la explicación meramente corpórea, sus huesos y músculos no lo han movido, conforme a la explicación basada en la ley, Sócrates no se mueve porque acata la sentencia dictada por la asamblea, y conforme a la explicación basada en su comprensión de la idea del bien, permanece en la cárcel porque considera que es lo mejor para él. La situación es aporética porque carecemos de los recursos para decidir cuál de las tres es la verdadera causa.<sup>2</sup> El descubrimiento filosófico de la *physis* como ámbito autónomo, independiente de los convencionalismos o leyes humanas es el episodio paradigmático de modernización pues conlleva tanto la ruptura radical con la tradición de vida regida por las costumbres o *nomoi*, como la subversión

---

2 Cfr. SETH BENARDETTE,, *Socrates' Second Sailing*, Chicago, University of Chicago Press, p. 96.

de su autoridad. Su ruptura trae por consecuencia el surgimiento de un nuevo modo de vida, el *bios theoretikos*, cuyo beneficio para la comunidad para nada es evidente y sus efectos dañinos saltan a la vista de los gobernantes. La aporía inevitable del *bios theoretikos* se devela en su afirmación de ser el mejor modo de vida mientras que a ojos de los no filósofos es el peor: mejor muerto que filósofo. La diosa del poema de Parménides le asegura al filósofo incipiente que alejarse de la vida de los mortales no es una *Moirá kake* (mal destino)<sup>3</sup> sino lo mejor: justifica la separación del *bios theoretikos* de la vida de los “mortales bicéfalos.” Para Heráclito sólo el filósofo está despierto, y por lo mismo no duerme junto con el resto de los mortales. Cabe afirmar que el momento paradigmático de modernización es profundamente aporético: rompe con el *nomos* sin problematizar el rompimiento. La vida filosófica necesita ser justificada tanto para la autocomprensión del filósofo como ante la polis.<sup>4</sup> Es menester explicar por qué la vida aparentemente más inútil es la más benéfica para la polis. Sócrates, al asumir esta tarea –su llamado “giro délfico” narrado en la *Apología*–, funda la filosofía política, la cual ante los *physiologoi* necesariamente parece un oxímoron y ante los ciudadanos –quienes no distinguen a Sócrates de los *physiologoi*– una actividad impía y destructora de la polis.

Las nociones de la naturaleza propuestas por los filósofos de los siglos XVI y XVII, usualmente conocidos como “fundadores” de “la modernidad” (quizás fuera preferible hablar de “modernidades”) difieren entre sí de varias maneras (por ejemplo, Bacon y Descartes en relación con la necesidad e importancia de la experimentación y la aplicación de las matemáticas), pero todos coinciden en que la nueva ciencia tiene por objetivo fundamental la

---

3 PARMÉNIDES, Fragmento 1, v. 26, Las Vegas, Zúrich, Athenas, Parmenides Publishing, 2009.

4 Para la explicación completa de este tema, ver HEINRICH MEIER, *Leo Strauss and the theologico-political problem*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, Cap. III.

conquista de la naturaleza para hacer mercedes al género humano. Si los *physiologoi* fueron los primeros modernos al proponer el *bios theoretikos*, los de “nuestra modernidad” rompen con ellos radicalmente reconciliando a la filosofía con la polis. Se gesta así una nueva aporía pues las nuevas nociones de naturaleza pretenden ser a la vez teoréticas y prácticas, independientes de los convencionalismos de las comunidades humanas y también subordinadas a sus fines. Su propósito filantrópico no puede cumplirse ignorando los deseos de los humanos. Al concebir la naturaleza como materia prima para uso del hombre la noción original de naturaleza se vuelve aporética.

APORÍAS DE LA RELACIÓN ENTRE HOMBRE Y NATURALEZA. La definición clásica de hombre es *anthropon zoon logon echon*: ser viviente constituido o formado por el logos. La dificultad salta a la vista: sólo si el logos es considerado como una característica más del animal humano, como lo es la capacidad de caminar, volar, nadar o comer, desaparece el problema, pero el fenómeno mismo del hablar indica que no es comprensible como mero movimiento corpóreo porque tanto hablar como comprender lo dicho es actividad del alma y no meramente evento cerebral. Por supuesto, quienes afirman que la naturaleza es el conjunto de cuerpos en movimiento y todo fenómeno es reducible a ello, rechazan vehementemente tanto la existencia del alma como la supuesta extra-naturalidad de la palabra. Así, según la tesis elegida, el hombre forma parte de la naturaleza (no es “un reino aparte”) o es superior a ella. Una tercera posibilidad es la ofrecida por Aristóteles según su definición del hombre: hablar es tan natural en el hombre como volar en los pájaros y nadar en los peces. Tan necio es preguntar si la capacidad de volar es natural en el pájaro como preguntar si hablar es natural en el hombre. Según la noción de naturaleza elegida, hablar es explicable ya sea como capacidad natural desarrollada

por el animal prehumano, o bien es inexplicable como capacidad natural, o es lo propiamente natural del hombre. La aporía aparece cuando preguntamos cuál es la noción verdadera de naturaleza y cómo podríamos saberlo. La noción de “modernidad” depende de cuál noción de naturaleza se elija. Como cuarta y última posibilidad se propone la tesis según la cual la noción de naturaleza es inevitablemente mítica pues es inventada por los hombres. Cada cultura la concibe conforme a su “cosmovisión” o Weltanschauung. Esta es la antítesis de la noción de physis propuesta por los physiologi, pues postula que nada es independiente del nomos: la modernidad es una noción inaplicable fuera de la cultura Occidental porque no hay nada nuevo bajo el sol de cada cultura y lo que le sea extraño a cada una es, por definición, barbarie. Teorizar es poetizar y cada poema es original. La Biblia, *La Epopeya de Gilgamesh*, las Upanishads, la *Teogonía*, los poemas de Netzahualcóyotl, etc. son inconmensurables. Es evidente, así, que la noción de physis es el fundamento a la vez necesario y elusivo –aporético– de la noción de modernidad.

LAS APORÍAS DEL MEJOR RÉGIMEN. La pregunta por la excelencia o virtud (*arete*) es la pregunta paralela a la pregunta por la naturaleza o physis porque en ambas se propone trascender el horizonte del nomos: salir de la caverna. Podría decirse que la pregunta por la physis propicia la de la virtud ya que en ambos casos se afirma (o se postula) que el conocimiento difiere radicalmente de la opinión por ser universal y necesario. Si bien inicialmente parece más afín con la evidencia cotidiana mantener que los elementos y movimientos de la physis son independientes de la opinión humana que proponer que la excelencia humana no depende de los dogmas de las comunidades, la universalidad de los elementos y la posibilidad de reducir a ellos la multiplicidad de aguas, fuegos, tierras y aires de las regiones del mundo requiere un cambio radical en la manera de verlo, requiere el ver



teorético. La unidad de la multiplicidad no se descubre con los ojos. Pero, como ya hemos comentado, la mirada teórica separa al teórico de su polis y prepara el camino para que las costumbres o *nomoi* pierdan su autoridad absoluta. Mientras la ley de una comunidad es aceptada sin cuestionamiento no es necesario preguntar qué es la virtud. Nadie pregunta cuál es la mejor vida porque todos lo saben. Con los *physiologoi* nace el *bíos theoretikos* y se trastoca la praxis. Este es el cambio fundamental que define a la modernidad. La aporía en este caso está a la vista: la noción de *physis* surge cuando se descubre un orden ajeno a la praxis: su mirar teórico la transforma y hace necesaria a la filosofía política. Todo cambio en la teoría impone una alteración de la praxis...aunque ni la joven de Tracia ni Tales lo hayan imaginado, y Marx haya propuesto lo contrario.

Cuando en *La República*<sup>5</sup> los hermanos de Platón (Glaucón y Adimanto) desaprobaron los resultados de la polémica sobre la justicia, sostenida por Sócrates con Trasímaco, y solicitaron vehementemente una nueva indagación sobre qué es la justicia, lo que deseaban era saber cuál es la mejor vida, la del justo o la del injusto. Como sabemos, para satisfacer su petición, Sócrates hubo de construir la polis justa en palabras porque en ella se podría leer en letras grandes lo que está escrito en letras pequeñas en el alma humana. Hemos de recordar, empero, que Sócrates no garantiza la identidad de la justicia en la polis y en el individuo, lo cual nos obliga preguntar cuál es el régimen en el que puede ser buen ciudadano el hombre justo. La pregunta sobre la mejor vida y el mejor régimen son inseparables. Sócrates define la justicia como dar a cada uno lo que su naturaleza necesita. Correspondientemente, el régimen justo es el que está constituido conforme al mejor orden del alma por naturaleza. En consecuencia, la justicia es tan independiente del *nomos* como lo es la *physis* de los *physiologoi*. La

---

5 Ver fin del libro I y principios del II.

aporía es evidente: las nociones de la *physis* excluyen toda consideración política, pero proponer que la idea de justicia es un orden que no depende de las opiniones de la comunidad parece absurdo o “idealista.” Sin embargo, este idealismo es radicalmente subversivo del *nomos* de las comunidades. Enseñarlo es corromper a la juventud. Vemos así que la teoría y el *bíos theoretikos* son potencialmente destructores de todo orden político. Esta es la aporía del mejor régimen cuya expresión platónica es la idea del filósofo-rey, es decir, de la armonía de teoría y praxis. No debemos olvidar, empero, que Sócrates considera improbable la instauración del mejor régimen.

Maquiavelo funda el pensamiento político moderno al combatir contra la tesis del mejor régimen, argumentando que debemos buscar la mejor vida atendiendo a cómo son los hombres y no a cómo deberían de ser.<sup>6</sup> Sin embargo, no abandona por completo la noción del mejor régimen puesto que si lo hiciera propiamente no tendría sentido ofrecer una comprensión de la política que en su opinión supera a la clásica. En vez del mejor régimen platónico, orientado por la idea del bien y el orden del alma virtuosa, propone que el mejor régimen es aquel que sea el más poderoso y capaz de mantener la libertad de su nación evitando tanto la guerra civil como ser conquistado por sus enemigos. Monarquía, aristocracia, república o tiranía pueden ser el mejor régimen dependiendo de la estructura de la relación entre los que mandan y los que obedecen en la comunidad. Con este requisito se cancela la comprensión clásica de la relación entre teoría y práctica. La atención se debe fijar en la situación concreta y no en las ideas de lo bueno, lo bello y lo noble. El gobernante debe saber cuándo ser malo es benéfico para su nación. Su premisa fundamental es que la guerra es el estado natural de las naciones. El buen príncipe nunca debe dejar de pensar en la guerra. Mientras que el filósofo platónico busca orientarse por las ideas, el sabio

---

<sup>6</sup> *El Príncipe*, cap. XV.

maquiavélico mira a la historia. Toda su sabiduría se origina en la comprensión de las acciones de los hombres y en la evaluación de su propia experiencia. (*Príncipe*, carta dedicatoria) El *bios theoretikos*, indiferente a los fenómenos humanos, debe ser cancelado en cuanto paradigma de la mejor vida porque corrompe la vitalidad de la vida política al proponerse como modo de vida superior a ella. La naturaleza contemplada por los *physiologoi* es sustituida con la historia. Maquiavelo estudia a Tito Livio, no a Ptolomeo, y la doctrina de Copérnico (de quien fue contemporáneo) es indiferente porque es inconsecuente para gobernar sabiamente. A la luz de esta alteración radical de la relación entre teoría y praxis, se produce una novedad que sobrepasa a la estructura básica de todo pensamiento moderno, pero no por ello se regresa a la situación pre-teorética puesto que no se propone volver a la supremacía incuestionable del *nomos*. La sabiduría maquiavélica se ubica fuera de las determinaciones del bien y del mal definidas por el *nomos*, de ahí que su príncipe en ocasiones debe estar dispuesto a actuar en contra de la ley y de la moral. Aunque contempla el devenir histórico, no lo hace con actitud teorética, no propone teorías de gobierno. Del estudio de la historia no se pueden obtener teoremas sobre el hombre y cómo gobernar. En algunos momentos parecería que pretende obtenerlos, como cuando relaciona con una teoría de los humores la necesidad de mandar de unos cuantos y la disposición a obedecer de la mayoría. Pero esto no implica que la sabiduría política dependa de la fisiología. La innovación aporética de Maquiavelo consiste en proponer una sabiduría no teorética y no subordinada al *nomos*. Cabe preguntar, entonces, de dónde provienen sus luces, puesto que no es ni de las ideas ni de las configuraciones particulares de la historia. ¿De los poetas? Quizás si pudiésemos responder esta pregunta en el caso de Jenofonte encontraríamos la respuesta en el caso de Maquiavelo. (Esto es lo que parece proponer Leo Strauss.) La afinidad entre el ateniense y el florentino se

aprecia en la aparente ausencia de intereses teóricos. Jenofonte nunca aborda el tema de las ideas. Tanto en su *Educación de Ciro* como en su *Anábasis* nos enseña a pensar en el mejor régimen y el mejor gobernante sin recurrir a ningún principio teórico. Asimismo, omite cualquier alabanza del *bios theoretikos*. Jenofonte filosofa sin teorizar, lo cual explica por qué los teóricos (platónicos) lo menosprecian como pensador. Lo mismo ocurre con Maquiavelo a quien, con contadas excepciones (Francis Bacon, Leo Strauss y sus discípulos) no se le reconoce como filósofo. El aspecto aporético del pensamiento de Maquiavelo es apuntado por Leo Strauss cuando lo reconoce como el fundador de la filosofía política moderna, filosofía sin *bios theoretikos*.

CONCLUSIÓN. En este ensayo he argumentado que los conceptos fundamentales en torno a los cuales se intenta comprender qué es la modernidad son aporísticos puesto que ninguno admite de soluciones o versiones finales. Por consiguiente, la necesidad de examinarlos nunca se exhausta. La querella de antiguos y modernos comienza con la elaboración del concepto de *physis* y el *bios theoretikos* concomitante junto con la alteración de la praxis que ello produce. Los conceptos de naturaleza necesariamente inciden en la comprensión del hombre y las modalidades de su coexistencia. Perennemente la filosofía necesita dar razón de sí: de su posibilidad y de su imposibilidad.

## ABREVIATURAS DE LAS OBRAS MÁS CITADAS DE STRAUSS

- GS3 *Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, editado por H. Meier y W. Meier, vol. 3, Weimar, Metzler, 2008.
- GS4 *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*, editado por H. Meier y W. Meier, vol. 4, Hamburgo, Felix Meiner, 2022.
- NRH *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965. [*Derecho natural e historia*, traducido por L. Nasetto, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014.]
- PPH *The Political Philosophy of Hobbes*, traducido por E. M. Sinclair, Chicago, The University of Chicago Press, 1963. [*La filosofía política de Hobbes*, traducido por S. Carozzi, Buenos Aires, FCE, 2006.]
- SCR *Spinoza's Critique of Religion*, traducido por E.M. Sinclair, Nueva York, Schocken Books, 1982.

TOM *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, The Free Press, 1958. [*Meditación sobre Maquiavelo*, traducido por C. Gutiérrez de Gamba, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1964.]

WIPP *What is Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1959. [*¿Qué es filosofía política?*, traducido por A. De la cruz, Madrid, Guadarrama, 1970.]

## ABREVIATURAS PARA LA OBRA DE HOBBS<sup>7</sup>

Sigo, en principio, las mismas ediciones que Strauss utiliza en el temprano libro PPH.

*Be.* *Behemoth or the Long Parliament*, editado por F. Tönnies, Plymouth, Clarke, Doble & Brendon, 1969.  
[*Behemoth*, traducido por M. Rodilla, Madrid, Tecnos, 2018.]<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> La estructura tan minuciosa que Hobbes utilizó en cada una de estas obras nos permitirá citarlas de manera clásica, indicando Parte, Capítulo, Artículo y número de párrafo en la mayoría de los casos. El lector puede asumir que la traducción empleada se trata en cada ocasión de la anunciada aquí excepto cuando señale alguna particularidad. Para aquellas obras cuya estructura no permite ser referenciada con tal precisión, se indicará la paginación original y, entre corchetes, la de la traducción al español. El resto de obras secundarias, de las cuales no hay trad. al español que conozca, serán simplemente referenciadas con la paginación original. Se precisarán los detalles en cada caso.

<sup>8</sup> Sigo a Strauss en el uso de la edición de Tönnies y no de la de Molesworth. La traducción al español se vale de ambas ediciones, si bien da prioridad a Tönnies.

- Ci. *De cive*. En *Opera Philosophica*, editado por W. Molesworth, vol. 2/5, Londres, John Bohn, 1889 (= *Opera Latina*, 5 vols.).  
*Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. En *English Works*, ed. William Molesworth, vol. 2/11, Londres, John Bohn, 1841 (= *English Works*, 11 vols.).  
 [Tratado sobre el Ciudadano. En *Hobbes*, traducido por J. Rodríguez, Madrid, Gredos, 2012.]<sup>9</sup>
- Corp. *De corpore*. En *Opera Latina*, vol. 1.  
 En *English Works*, vol. 1.  
 [Tratado sobre el cuerpo, traducido por J. Rodríguez, Madrid, Trotta, 2000.]
- El. *The Elements of Law Natural and Politic*, editado por F. Tönnies, G.B., Cambridge University Press, 1928.<sup>10</sup>  
 [Elementos de Derecho Natural y Político, traducido por D. Negro, Madrid, Alianza, 2005.]
- Hom. *De homine*. En *Opera Latina*, vol. 2. [Tratado sobre el Hombre, traducido por J. Rodríguez, Madrid, UNED, 2008.]
- Lev. *Leviathan*, editado por M. Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell, 1946.  
*Leviathan*. En *Opera latina*, vol. 3.  
 [Leviatán. En *Hobbes*, traducido por C. Mellizo, Madrid, Gredos, 2012.]<sup>11</sup>

---

9 La traducción de *De cive* apareció algunos años después de la publicación original (1642 / 1651) bajo el título *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. No es del todo seguro, sin embargo, que el propio Hobbes haya realizado la traducción. En todo caso, la traducción al español suele integrar las diferencias notables.

10 Sigo a Strauss en el uso de la edición de Tönnies y no la del vol. 4 de *English Works* de Molesworth (editada aún en dos partes separadas).

11 Strauss utiliza en PPH la edición de A.D. Lindsay. Sin embargo, en escritos, conferencias y cursos posteriores se referirá normalmente a la



---

edición y paginación de Oakeshott. Se encuentra también la versión latina que Hobbes reeditara con importantes modificaciones. La traducción al español se apega a la edición inglesa original.

## NOTA PRELIMINAR

Puede considerarse este como el primer relieve de un díptico en cuya representación se deja ver el nacimiento de la filosofía política moderna. Echando luz hacia sus motivaciones originales y hacia sus magnas consecuencias, la primera parte de este díptico exhibe una investigación en torno a Thomas Hobbes, Leo Strauss y la cuestión sobre los orígenes del pensamiento político moderno. A tal estudio le sucede una reflexión sobre la compleja interpretación straussiana de Nicolás Maquiavelo y la iluminación que esta supone para comprender las pretensiones filosóficas del propio Strauss.

Ambas obras son una reformulación de mi tesis doctoral titulada “Leo Strauss frente a los orígenes de la Modernidad. Un estudio sobre Maquiavelo, Hobbes y el retorno a los antiguos”. Mi intención original fue componer más bien un tríptico cuyo tercer panel abordara el problema inherente a la posibilidad y significado del retorno, una imagen acaso clásica que sirviera de anámnesis, contraste y salida a las aporías modernas. Consideré, sin embargo, que este panel, otrora con sentido en mi tesis doctoral, no podría, como la escritura del *Fedro*, sostenerse y cobrar vida por sí mismo y bajo sus propios

recursos, ni mucho menos estar preparado para defenderse. El prólogo que aquí ha escrito Antonio Marino deja intuir, entre otras cosas, aquel motivo cuyo centro apunta al δεῦτερος πλοῦς socrático.

A pesar de la renuncia al tríptico, los esfuerzos requeridos para estructurar este trabajo en dos libros independientes siguen estando expuestos a algunos peligros. En primer lugar, desmembrar una tesis doctoral evidencia sin piedad las limitantes de su autor, exhibe los errores y flaquezas que se ocultarían impunemente en el bosque de un largo trabajo. En segundo lugar, dificulta la visión e intención que se proyecta en la totalidad de la obra. Esta es una reflexión que desea vérselas con cuestiones nada pequeñas: la crisis de la modernidad y la respuesta filosófica y política requerida; el estudio de los orígenes del pensamiento moderno; la inquisición de las intenciones del filósofo Leo Strauss en su interpretación de los grandes pilares de aquella ciencia política, Hobbes y Maquiavelo. Así, al reducir la mirada a los elementos que constituyeron este proyecto, se corre el riesgo de perder de vista el horizonte del todo en el que se despliegan.

Pero puesto que del lector no puede exigirse una generosidad aún no merecida, me parece que la escisión en obras independientes permite lanzar un anzuelo más corto, más asequible y aterrizado. Este libro muestra su relevancia no solo para aquel familiarizado con Strauss, sino para quien se interese por Thomas Hobbes y el cisma que representó la ruptura del pensamiento político moderno frente a la tradición clásica. Aquel que tenga ánimo para reexaminar la obra de Hobbes por sí misma y bajo la lupa de la interpretación straussiana quizás sea exhortado a la idea de que la empresa de Leo Strauss frente al pensamiento moderno, frente a la crisis de la filosofía del siglo XX, es un asunto en el que vale la pena demorarse. Eventualmente, este mismo lector quizás se convenza también

de nuestra necesidad de ensanchar el horizonte de Hobbes o de Maquiavelo hacia las preguntas perennes sobre la vida humana; es decir, habría de convencerse de que lo más importante es filosofar.

El marco algo más estrecho en el que se desenvuelve esta investigación da pie a que la descripción personal de mi acercamiento a Strauss y Hobbes no sea del todo impertinente.

Los primeros impulsos con los que me embarqué en la investigación del Hobbes de Strauss se resumen en un esquema y dos citas. El esquema se trata de las famosas “tres olas de la modernidad”, esto es, aquella estructura según la cual Strauss ordena el proceso de la modernidad en tres momentos, el primero de ellos representado por Hobbes y Maquiavelo y cuyas características se reducen a la primera ruptura radical con el pensamiento de la Gran Tradición: en su esencia, la modernidad consiste en una serie de olas reactivas que parten de una dogmática reducción del horizonte de las cosas humanas, de un mirar hacia lo bajo sin consideración de lo alto o de una irrazonable adscripción de poderes a lo bajo frente a lo alto. Propio de Hobbes y Maquiavelo es considerar que la tradición entera ha errado, es autonombrarse los primeros científicos políticos, es afirmar la negligencia e ignorancia de los antiguos en lo tocante al control de la realidad, dominio del azar y emancipación humana ante una naturaleza no ordenada para el hombre. La buena organización del Estado se vuelve el tema nodal a partir de estos dos magnos fundadores, si bien por organización del Estado se entiende no tanto una ciudad en discurso, como la socrática, sino las técnicas requeridas para su división y composición, para su recto ordenamiento de las pasiones, para la generación de paz, abundancia y el alivio de la condición humana. Como presuposición de tal alivio es necesario mostrar, como se esfuerzan Hobbes y Maquiavelo, que no hay tal cosa como ley natural, restricciones sagradas u ordenamiento natural más abarcante que el que pueda crear el hombre por manos propias.

La idea que está a la base de la estructura de las tres olas se confirma con el primer y único libro concluido de Strauss sobre Hobbes: la “presuposición” o la “creencia en la impotencia de la razón” “se petrificó en dogma a partir de ese momento”.<sup>12</sup> Strauss concluye su libro mostrando que el racionalismo del que se jacta la modernidad y que atacan los contrincantes de la modernidad tardía muestra en su origen ser la “emancipación de la pasión y la imaginación”. La radical desconfianza de Hobbes en el poder de la razón y el discurso es una premisa no cuestionada que funda el horizonte en el que la modernidad lanza su proyecto. La modernidad misma puede así ser comprendida como una petrificación del dogma inaugurado por Thomas Hobbes.

Se vuelve a evidenciar esta tesis en el libro quizás más conocido de Strauss, *Natural Right and History*. No solo se refiere a Hobbes como “that imprudent, impish, and iconoclastic extremist, that first plebeian philosopher, who is so enjoyable a writer because of his almost boyish straightforwardness, his never failing humanity, and his marvelous clarity and force”, sino que hace explícita una tesis que da vueltas desde sus primeros estudios de Hobbes en 1930: “Hobbes was indebted to tradition for a single, but momentous, idea: he accepted *on trust* the view that political philosophy or political science is possible or necessary”.<sup>13</sup> El autonombramiento del de Malmesbury como primer científico político debe tomarse con seriedad. Esto quiere decir que su pensamiento se resiste por todos los medios al juicio historicista que le sitúa en una cadena tradicional de reflexión sobre el hedonismo clásico o el derecho natural romano y cristiano; todo lo tradicional y ortodoxo adquiere en Hobbes un sentido heterodoxo y revolucionario. Hobbes sí está atado a la tradición, pero por una razón no vista con claridad: toma *en confianza*, acepta dogmáticamente la necesidad o posibilidad de la

---

12 STRAUSS, PPH, p. 161. Todas las citas en español que realice a lo largo de este libro y no refieran a una edición traducida son mis propias traducciones.

13 STRAUSS, NRH, p. 166, las cursivas son mías.

filosofía política, esto es, no cuestiona cuál es la esencia misma de dicha tarea. Este no es un problema, parece pensar Hobbes, porque los fines del filósofo frente a su comunidad política son clarísimos: paz, seguridad y conquista del miedo a la lucha intestina.

La atmósfera en la que se mueven los anteriores juicios sobre Hobbes lleva consigo todas las señales de una poderosa crítica al pensamiento moderno, ya por su dogmatismo, ya por su falta de radicalidad, ya por sus nefandas consecuencias para la vida política y filosófica. Mi primer acercamiento a Strauss en este respecto camina por la vía de la crítica a la modernidad. Es una exigencia comprender apropiadamente los orígenes del pensamiento político moderno, aunque sea tan solo para mirar con agudeza la historia de su dogmatismo, para notar la urgencia –evitando que tal urgencia sea a su vez asida con las razones equivocadas, que se envuelva de un dogmatismo quizás tan ingenuo y absurdo como el del progresismo moderno– de un “retorno” a los antiguos.

Las seguridades de las que me armó este impulso con la intención de recorrer críticamente las tres olas, esto es, de estudiar en un proyecto más allá de mi tesis doctoral el pensamiento de Hobbes-Maquiavelo, Rousseau y Nietzsche (estos dos a quienes corresponden, de acuerdo al esquema, la segunda y tercera ola), fueron sofrenadas mientras iba reflexionando en los detalles de los libros de Strauss. Así, por ejemplo, la imagen de Hobbes como un iconoclasta extremista e imprudente se contrastaba en la misma línea con su maravillosa fuerza y claridad, con su *straightforwardness* o *plainspokenness*. El ser el primer filósofo plebeyo no podía sino recordarme a Sócrates y a la, si bien no infantil, sí filosófica sinceridad consigo mismo. Strauss se refiere en múltiples pasajes a Hobbes como un pensador en cuya obra vibra una vida que ha sido apagada por el edificio dogmático que él mismo erigió. Lo cierto es que independientemente de Strauss, el lector de Hobbes puede ser conmovido precisamente por esa sinceridad con la que atiende los asuntos humanos sin

recurrir, al menos no en principio, a las explicaciones científicas que con tanta pompa adornaron su sistema: los hombres desean más el conocimiento por la gloria que le acompaña que por el conocimiento mismo; es falso que confiemos en el prójimo: todos cerramos con candado las puertas de nuestros hogares.

Al poderoso desencanto con el que Hobbes puede conquistar a sus lectores se sumaba otra vía por la cual la embarcación en los orígenes de la modernidad en el tono de una crítica fundamental se veía apaciguada. Me refiero al trabajo que Heinrich Meier ha llevado a cabo como editor de la obra alemana de Strauss e intérprete de no poca envergadura. A pesar de haber tenido contacto con los marcos generales desde los que enfocaba la obra de Strauss, no fue sino hasta leer su comentario a *Thoughts on Machiavelli* que el esquema de las tres olas, el estudio histórico del pensamiento moderno y la comprensión de estos pensadores como una crítica fatal fueron puestos, para mí, radicalmente en cuestión. Para mentarlo en apenas una frase, Meier defiende una apreciación del tratamiento straussiano de estos pensadores en calidad de filósofos y no de engranajes en una historia de la decadencia. La “querella” entre antiguos y modernos, la preeminencia de Platón y los “clásicos” como sustento sólido del “derecho natural”, la crítica al dogmatismo moderno, todos estos son temas que esconden bajo sí más bien una continuidad y un parentesco entre filósofos que visten el mismo ropaje real y se alimentan del mismo fruto, sin importar que sean “antiguos” o “modernos”.

Meier ha hecho una defensa convincente y exhaustiva de este caso en el marco de la interpretación de Maquiavelo. Aunque no pueda decirse lo mismo de Thomas Hobbes, ha brindado los elementos con los cuales una interpretación del inglés en calidad de *filósofo* y no de dogmático visionario sería posible. En principio, la idea no es descabellada: Strauss confrontó la obra de Hobbes a lo largo de toda su vida, procuró enseñarlo, desentrañarlo con mirada filosófica más de una vez en Chicago, y

cuando casi 30 años después de haber publicado *The Political Philosophy of Hobbes* regresó a la obra para prologar su primera aparición en alemán, el idioma en el que originalmente la escribió, decidió hablar ahí lacónicamente sobre cuál era su tema, cuál era la preocupación esencial de su pensamiento. En definitiva, decir que Hobbes representa para Strauss el primer fundador del dogma moderno, un dogma que él mismo no comprendió por desatención e ignorancia frente al pensamiento antiguo, no le hace justicia al espíritu con el cual Strauss se esforzó por revitalizar la base de aquel “filósofo plebeyo”.

Con todo, lo anterior no son sino impresiones. Solo una reflexión detenida y desprejuiciada –o al menos dispuesta a volver una y otra vez sobre los prejuicios de los que ha partido– es capaz de discernir entre Thomas Hobbes el filósofo y Thomas Hobbes el inaugurador de la ciencia política moderna en tanto nuevo dogma. Este libro es un ensayo de tal discernimiento.

El presente libro toma con preeminencia dos obras de Strauss sobre Hobbes: su primer libro de 1936 *La filosofía política de Hobbes* y el artículo publicado en *What is Political Philosophy?* El resto de estudios –como el de *Natural Right and History*– o cursos giran alrededor de la examinación de aquellas obras. Sin embargo, como se notará en la segunda parte de este libro, el vuelco en la comprensión de Hobbes como filósofo implica sopesar su pensamiento en los términos de su querella contra la religión revelada, esto es, en el marco del problema teológico-político. Si sumamos a ello las indicaciones de H. Meier sobre la accidentalidad del libro de 1936, su carácter en cierto modo secundario o derivado de las investigaciones que Strauss realizaba entonces en torno a la crítica moderna a la revelación, se vuelve de suma importancia estudiar con cuidado la obra inacabada *Die Religionskritik des Hobbes*. Abrir la puerta a este libro –y con él a examinar o reexaminar su capítulo dedicado a Hobbes en SCR– es asimismo embarcarse en la obra alemana de Strauss hacia finales de la década de 1920 y, sobre todo,



la primera mitad de la década de 1930: la reseña a Lubieński, sus *Anmerkungen* a C. Schmitt y, sobre todo, su manuscrito no concluido *Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht* de 1931, del cual Meier ha brindado ya información valiosísima al publicar su disposición y su prólogo. La confrontación con Schmitt, más allá de lo que informa respecto a la relación entre ambos pensadores, atestigua tempranamente el deseo de Strauss de situarse, si no específicamente en el terreno de los antiguos, sí en un terreno más allá del liberalismo y la modernidad. Este “más allá” representa más bien un retorno: *ein angemessenes Hobbes-Verständnis*, una comprensión de Hobbes no en tanto atado al dogma del liberalismo, sino en tanto creador de él y, por tanto, libre de él. Pues Hobbes “filosofó en el momento fértil en que la tradición clásica y teológica había sido ya sacudida”; “él y solo él formuló la pregunta fundamental sobre la forma de vida correcta del hombre y del correcto ordenamiento de la sociedad”.<sup>14</sup>

Quien se adentre pues en estas aguas encontrará que las reflexiones sobre Hobbes, sobre los orígenes de la filosofía política moderna y su ruptura con el derecho natural, sobre el horizonte en que se ha desplegado reactivamente todo el pensamiento posterior, llaman la atención sobre otro nombre de monumental importancia: Martin Heidegger.

En el manuscrito de 1931, Strauss muestra la tensión y ambigüedad que caracteriza la obra de Hobbes y las respectivas aproximaciones de sus intérpretes. El inglés se muestra efectivamente radical: cuestiona a fondo la justicia y pone en duda lo que sus contemporáneos y la tradición en general dio por comúnmente aceptado (de ahí que pida razones de la propiedad privada, la sociabilidad natural, etc). No obstante, su radicalidad se funda en dar por sentado, en *omitir* “la pregunta sin cuya respuesta la ciencia política no puede ser ciencia. No comienza con la pregunta: ¿cuál es el orden correcto de la vida en

---

14 STRAUSS, PPH, p. 5.

conjunto?, o con la pregunta equivalente: *τί ἔστιν ἀρετή*".<sup>15</sup> A la palabra "omitir" Strauss agrega una nota al pie: "Esta expresión se la debemos a Heidegger; véase, *Sein und Zeit* I, p. 24 y 89 ss. La idea de Heidegger de la 'destrucción de la tradición' ha hecho posible en general la investigación realizada en este y los párrafos pasados".

No solo ya el *Versäumnis* que Heidegger atribuye a Descartes y Kant respecto a la pregunta del ser en general, sino otra multitud de pasajes donde Strauss se vale de Heidegger en medio de su investigación sobre Hobbes manifiestan una conexión oscura, pero en definitiva importante. La nota al pie que H. Meier cita en su prólogo al tercer volumen de los *Gesammelte Schriften* atestigua que el movimiento del aún joven Strauss a través de la modernidad está imbuido de un espíritu de radicalidad compartido con Heidegger frente a la crisis del siglo XX. Pero lo cierto es que Strauss no solo toma el impulso de Heidegger para abrirse paso por las presuposiciones, omisiones y, con Husserl, sedimentaciones del pensamiento moderno; Strauss coloca al propio Heidegger en la línea de ofuscación traída por la modernidad. En su *Disposition* al manuscrito que nos referimos de 1931 se intuye que la filosofía moderna se despliega sobre la base de la negación de la Providencia, de un esfuerzo continuo y desmesurado por imposibilitarla –como llamará a esto décadas después dirigiéndose a Maquiavelo: una ira anti-teológica–. La crítica al pensamiento moderno en tanto condicionado por una "expectativa defraudada" es válida, piensa Strauss, para el eterno retorno de Nietzsche, y, agrega, quizás se aplique también para Heidegger.<sup>16</sup>

Sumado a las sutiles relaciones que encontramos entre el planteamiento entero de la oposición entre vanidad y miedo a la muerte violenta en la obra de Hobbes, y la angustia, la conciencia y el llamado a la resolución del autor de *Ser y tiempo*, Heidegger parece mostrarse para

---

15 STRAUSS, GS3, p. xix.

16 STRAUSS, GS3, p. 200.

Strauss como *culminación* radical de las premisas desarraigadas del de Malmesbury. Es ciertamente esta una extraña pero maravillosa conexión: Thomas Hobbes y Martin Heidegger, fundador y culminador de un proyecto para el cual el ser humano es oprimido por el todo.

No es descabellado pensar que la discusión sobre Hobbes, y en términos más generales sobre los orígenes de la filosofía política moderna, conduce eventualmente a la confrontación entre Strauss y Heidegger.

En qué se juega la relevancia y los alcances de trazar estas conexiones es un asunto que puede vislumbrarse en la introducción.

## INTRODUCCIÓN

Quien se acerque a este libro encontrará un estudio de la interpretación de Leo Strauss sobre Hobbes: sus premisas fundamentales, ambigüedades, sorpresas; sus culminaciones y aporías; su significado general para comprender al propio Strauss. Pero antes de siquiera considerar aquellos problemas, el lector será invitado a atestiguar, sin la intervención directa de Strauss, la obra de Hobbes puesta bajo la luz de una idea directriz: la filosofía política de Hobbes no es un sistema científico, sino una profunda reflexión sobre la naturaleza del ser humano y el desorden en el que está inscrito. Antes que una construcción cuasi-axiomática de premisas materialistas y mecanicistas, la doctrina civil de Hobbes es una filosofía del autoconocimiento y del examen de uno mismo. El lector será exhortado a maravillarse del resultado de una lectura atenta de Thomas Hobbes en los puntos precisos más que en la totalidad de su sistema y doctrina política. Cabe esperar que como resultado de tal maravillarse, en el mismo aliento, pueda asombrarse del valor que Strauss encomendó a su embarcación en las convulsas aguas de la modernidad.

Las motivaciones de este trabajo no se agotan, con todo, en los esfuerzos de interpretación monográfica. Quisiera por ello dedicar un espacio, aunque sea breve, a alzar la vista a los problemas que alientan el estudio de Strauss y de Hobbes.

Llevamos más de un siglo jugando con la idea de una crisis de la modernidad. Dados los efectos y horrores de esta crisis, es notorio que jugar es una palabra inapropiada. En medio de una multitud de formulaciones sobre este problema, la de Strauss, a pesar de la poca empatía que pudiera y puede causar en sus lectores, es bastante moderada: la crisis de la modernidad equivale a la pérdida de autoevidencia de sus principios, es decir, a aquella sentida necesidad de que no pueden darse más por supuesto sus ideas directrices. No es nada claro si la turbulencia de la culminación de esta crisis ha cesado. En cualquier caso, a distintos temperamentos les cae con distinta intensidad esta especie de crónica de muerte anunciada: los progresistas que niegan la crisis, los reaccionarios que pretenden haberla predicho desde hace incontable tiempo, los visionarios que bailan sobre ella profetizando un nuevo comienzo.

En tal panorama, la pérdida de juicio político y filosófico toma cada vez mayor nitidez. La obra de Strauss da la impresión de consistir en un retorno a la filosofía clásica como búsqueda de iluminar el *impasse* al que la modernidad nos sigue presionando. Sea esta o no la verdadera intención de Strauss, lo preocupante es que no podríamos siquiera sabotear la idea misma del retorno. Pues si la confusión en que nos hallamos es radical, como supone ser la crisis del proyecto moderno, no tenemos derecho a adjudicarle superioridad frente a cualquier confusión del pasado. No tenemos tampoco, habrá que adelantarnos, ningún derecho a deshacernos de las distinciones entre superior e inferior, pues estas fueron relevantes para casi cualquier comunidad política excepto, tal parece, para nosotros. Para desmentir la relevancia de un retorno al pensamiento antiguo tendríamos que *argumentar* contra él. Pero precisamente para ser capaces de argumentar es

que un retorno a la comprensión de la ruptura entre antiguos y modernos es necesario. La querella, así introducida, nos presiona ya tanto como la crisis de la modernidad.

Bajo esta luz, Hobbes aparece como el fundador u originador de las premisas con las cuales, al menos en el terreno de las cosas humanas, aquella ruptura fue realizada con mayor consistencia. Strauss mira al padre del liberalismo ahí donde todos los liberales vieron al personaje que más bien debían refutar y superar; halla al hombre que dio fundamento a una nueva era, el proyecto moderno, donde la mayoría apenas nota un pensador atado aún a la tradición medieval sin alcanzar la altura de la nueva ciencia, la verdadera reina del rompimiento con la tradición.

De fondo y como punto de arranque, la premisa es que la crisis de los principios de la modernidad demanda examinar su creación o descubrimiento, esto es, exige ir a su origen. Hobbes debe ser interpelado no tanto en nuestro terreno –la malísima pregunta: ¿qué puede aportarnos Hobbes en nuestros tiempos?– como en el suyo, pues solo en el suyo nos acercamos a la capacidad de reconocer las intenciones del proyecto que llega hasta nosotros; solo atendiendo su terreno nos volvemos capaces de preguntar qué podemos aprender nosotros, ahora y en todo tiempo, de Thomas Hobbes. Este afán de justicia ha de merecerlo todo pensador serio.

Lo cierto es que Strauss pendula desde esta perspectiva hasta aquella donde el de Malmesbury termina por manifestarse como un pensador que omitió cuestiones esenciales, que no fue, en lo más importante, radical. Parece así que, según su auscultación, la radicalidad del pensamiento moderno en conjunto –esas sus juveniles fuerzas y fogoso carácter– fue posible solo en tanto no era lo suficientemente radical para comenzar desde el comienzo mismo: ¿cuál es el mejor modo de vida?, ¿qué es la virtud?

Con todo, el abanico de posibilidades que aquí se abre no debe ser confrontado sin precaución. Es posible que Hobbes, Maquiavelo y tantos otros modernos se hayan rendido a las ilusiones de un proyecto a gran escala que por fin superara los tormentos a los que el pensamiento antiguo y cristiano, a su juicio, los había encaminado. Ciertamente Hobbes se presta a esta idea al autonombrarse primer científico político y considerar que la tradición entera ha fallado. Hobbes nos da a pensar a veces que el filósofo —y especialmente el hombre común— simplemente no tiene ya nada que perder: si su doctrina no es efectiva ni verdadera, la humanidad permanecerá como ha permanecido toda la vida, en plena sedición; pero si acaso lograra su cometido, por fin reinaría la paz y la obediencia. Huelga decir que esta actitud que se glorifica de su radicalidad rezuma en el pensamiento filosófico moderno. Efectivamente estaría tal actitud en el riesgo de ser desde sus orígenes el inicio del más grande de los dogmatismos, pues, a la manera socrática, no hay peor ignorante que el que ignora su ignorancia, y el pensamiento moderno, al partir de asunciones incuestionadas que no obstante aparentan ser obtenidas de una nueva actitud radical frente a la tradición, sería necio e ignorante.

Este argumento tiende a considerar la navegación de Strauss en aguas modernas como un intento de mostrar precisamente los malentendidos y puntos de partida dogmáticos visibles en el origen de la modernidad. No solo resuena aquí una *Verfallsgeschichte*, sino también una apología de los antiguos frente a los modernos en pleno riesgo de exhibirse como pasión de anticuario. La tendencia contraria consistiría en negar el argumento pasado distinguiendo lo tocante a la historia del desarrollo del pensamiento político moderno y lo tocante a las intenciones del propio filósofo. En lo que al filósofo Hobbes respecta, la erección de su sistema y las premisas incuestionadas de las que parte bien podrían considerarse como estrategias de alianza, de giros y proyecciones políticas por mor de la vida filosófica misma. Las estrategias de

Hobbes no podrían ser sin más las mismas de Platón. Evidentemente, se nombra en esta posibilidad a Hobbes como un filósofo que en lo más esencial no diferiría del filósofo Platón. Las dos partes en las que está dividido este libro dan rienda a cada posibilidad respectivamente.

No es accidente que la primera parte coincida con lo que es primero para nosotros o con lo que Strauss ofrece en un primer plano a sus lectores. Ante la disyuntiva “progreso o retorno” Strauss *aparece* como un deseoso del retorno. De ahí que uno de los temas característicos de su obra sea la “vieja querella entre antiguos y modernos”. Tanto el retorno como la querella se adhieren a la idea de un “obscurcimiento” del pensamiento filosófico y político en la modernidad y tienden a obviar la superioridad de los antiguos como medida higiénica frente al dogmatismo moderno. Hay que enfatizar de nuevo que esta se trata de una apariencia, pero, en todo caso, de una apariencia que tiene razones de ser. Pues una de las premisas straussianas que se toman aquí como punto de partida es que la filosofía política “clásica” fue más honesta frente a los fenómenos políticos, las cosas mismas o lo que a lo largo de este trabajo se deja asir como “sentido común” en comparación al complejo y abstracto edificio de la ciencia política moderna: “Estado” en vez de *polis* o comunidad política, “otro” en lugar de amigo o enemigo, “valor” en vez de bueno o malo, etc. El cambio de significado que sufre la filosofía de la mano de la valoración de las cosas humanas es decisivo. Antes de siquiera estar en posición de juzgar si esta esencial modificación fue un “error”, debemos ser capaces de reconocer la ruptura en todas sus dimensiones. Se podría decir que Strauss está excepcionalmente interesado en volver a hacer visible el carácter radical del giro moderno y las razones del mismo. Para hacerlo, nos encara con las grandes preguntas sobre qué es filosofía y quién es un filósofo “en su sentido original”.

Parece concordar Strauss en que filósofo es en última instancia aquel que se ocupa del ser. Y sin embargo, su obra entera la dedicó a la “filosofía política” o a lo que él



mismo emprendió como una nueva formulación de este concepto. Ciertamente el filósofo se ocupa del ser, pero si acaso aquello que es es bien distinto en distintos ámbitos, será imposible tratar al ser homogéneamente. Las cosas humanas o políticas son de un modo bien distinto a las cosas naturales, es decir, hay en la experiencia heterogeneidad del ser. El filósofo político reconoce esta diferencia y, perplejo o no, reconoce también las dificultades inherentes a su investigación en la comunidad política. De ahí que dos temas de la “filosofía política” sean reconocibles en cualquier obra de Strauss: la tensión entre la filosofía y la ciudad y el problema teológico-político. Por mentarlo de la manera no solo más sencilla, sino también más original, la ciudad y las cosas humanas aparecen casi en su totalidad como *convenciones* una vez que el filósofo distingue entre lo natural y lo convencional. La vida política y moral, sin embargo, exige *no ser* convención: los dioses salvaguardan el carácter sagrado de la sociedad.

Si la vida filosófica implica, genética y originalmente, reconocer que aquello que es no puede tratarse homogéneamente y que la idea de naturaleza es un término de distinción que pone en jaque a toda comunidad política, el abismo que separa a la modernidad de “la filosofía en su sentido original” se hace de inmediato notorio. Y aunque quizás las dificultades y los obstáculos que representan para nosotros acceder a tales problemas originales son mayores que para los antiguos, ello no significa que sea imposible. En pocas palabras, la vida filosófica no es exclusiva del mundo antiguo.

Strauss ligó a Sócrates el descubrimiento de la “heterogeneidad noética”. El “retorno” a las cosas humanas que caracterizó la empresa socrática evidencia que el extremismo de los fisiólogos no le hacía justicia a los asuntos humanos. Esto no significaba, sin embargo, que entre los asuntos humanos y los naturales hubiera una quirúrgica separación, esto es, que la esfera de las cosas humanas pudiera emanciparse del todo de la naturaleza; vivir de acuerdo a la naturaleza es una máxima que demuestra

que la conexión es enigmática. Hobbes, que gusta de presentarse a sí mismo como un naturalista que simplemente sigue la línea del cuerpo natural al cuerpo político, se yergue como *el* gran filósofo político moderno precisamente porque el núcleo de su pensamiento no es un mero naturalismo, es decir, no es mera homogeneización del ser ni mero *conatus*. En este respecto, tanto Sócrates como Hobbes comparten el espíritu de la vida política, el ánimo de tomar los asuntos humanos con seriedad.

La diferencia radical toca más bien a lo que hemos apenas mencionado como sentido común. Hacia el final de *La filosofía política de Hobbes*, Strauss realiza una comparación entre las actitudes fundamentales de la filosofía política clásica y moderna, cuyos abanderados muestran ser Platón y Hobbes.<sup>17</sup> La cuestión, afirma Strauss, se resume en la orientación platónica por el discurso (*logos, speech*) y en la negativa hobbesiana de tomar sus baremos desde y por el discurso (recuérdese que, para Hobbes, las virtudes aristotélicas no son sino opiniones vulgares, esto es, el recuento de “lo que se dice”). Strauss pone en el mismo plano “la naturaleza problemática del discurso ordinario”, las “valoraciones populares” y “las valoraciones naturales”. Para descifrar estas conexiones pide confrontar el estudio de su amigo Jacob Klein en torno al paso de las matemáticas griegas al álgebra moderna.<sup>18</sup> Aunque el libro de Klein sea verdaderamente difícil, cualquier lector no avezado en las matemáticas, la geometría y el álgebra —como yo mismo— podrá comprender la tesis principal que lo mueve: el número griego no equivale al número moderno; mientras el primero está atado a la “naturalidad” de un sentido común y de una intencionalidad que lo refiere a “cosas”, a la base de un mundo precientífico de “cogniciones naturales”, el número de la “nueva ciencia” requiere, primero, de una ciencia *existente* y ahora

---

17 STRAUSS, PPH, p. 163.

18 JACOB KLEIN, *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*, trad. E. Brann, Nueva York, Dover Publications, 1968.

negada y burlada (la escolástica), y, segundo, de una abstracción en la totalidad de un campo teórico que no requiere de una “percepción inmediata”. El número moderno ha desconectado intencionalmente su cognición del mundo natural.

El retorno al sentido común socrático con el cual piensa Strauss que se sella una diferencia fundamental entre el acercamiento clásico y el moderno a las cosas humanas está estrechamente vinculado al mundo precientífico de la experiencia y valoración común. No duda Strauss en referir ocasionalmente al refugio en *logoi* que Sócrates menciona en su relato autobiográfico del *Fedón*. La segunda navegación socrática parece ser el terreno donde se juegan los problemas más profundos a los que puede arribar quien se aventura en la querella entre antiguos y modernos. En este respecto, el presente libro figura apenas como un primer paso.

Como fue indicado en el prólogo, los estudios de Strauss sobre Hobbes atraviesan su vida entera. La problematicidad y vitalidad que Hobbes mostraba en las reflexiones de 1930-1936 no desaparecen en absoluto (así lo atestigua el artículo de 1954 “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy”), pero sí se colapsan en el orden de una historia y un esquema que aparenta tener las cosas bien resueltas. Este es el caso de *Derecho natural e historia* (1953), donde Hobbes, junto con Locke, es el modelo del derecho natural moderno en el arco de una explicación que a primera vista resulta perfectamente histórica.

El esquema histórico es llevado a su culminación no tanto en *Natural Right and History* como en la conferencia titulada “Las tres olas de la modernidad”, de la cual mi acercamiento a los orígenes del pensamiento político moderno toma su primer impulso.<sup>19</sup> Dictada en Cornell University en 1964, Strauss expone aquí un esquema que

---

19 STRAUSS, ‘The Three Waves of Modernity’, en *An Introduction to Political Philosophy*, ed. H. Gildin, Michigan, Wayne State University Press, 1989 [‘Las tres olas de la Modernidad’, en C. Hilb, ed., *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011].

terminaría por volverse famoso entre sus alumnos y estudiosos. Para comprender la “decadencia de Occidente” o, en términos similares aunque no equivalentes, la “crisis de la modernidad”, es necesario que nuestra mirada penetre en tres momentos decisivos: el “inicio” de la modernidad, atribuido a Hobbes y fundado originalmente por Maquiavelo, la primera crisis de este proyecto denunciada y exponenciada por Rousseau y, por último, la crisis decisiva del valor definitorio de la modernidad según la planteó Nietzsche.

La crisis de la modernidad, propone Strauss, se trata en esencia de una crisis de la filosofía, específicamente, de la filosofía política. No es el único lugar donde Strauss da preeminencia al pensamiento “político” en lugar del metafísico o científico atribuyendo, por ejemplo, el rol de fundador a Maquiavelo en lugar de a Descartes. Naturalmente, su afirmación es problemática. De manera introductoria bastará considerar que Strauss sostiene que la modernidad, tomada en su generalidad, es un proyecto político más que científico, o bien, que la ciencia moderna tiene claramente una inspiración política y no, por ejemplo, contemplativa.

La imagen y el argumento de las “tres olas” sugieren que la crisis de la modernidad es ínsita a su origen mismo. Sin llegar a la idea de un “destino del ser” ni de una llana causalidad histórica, Strauss sí que considera la modernidad como un movimiento propiciado, continuado y puesto en jaque por “reacciones”. Se trata en primer lugar de una reacción contra la filosofía premoderna. Ni la “filosofía” perteneciente a las religiones reveladas ni la filosofía antigua son en este sentido reactivas, pues no surgieron en oposición explícita –no hicieron de su esencia misma una oposición– a cierta tradición o régimen político. La filosofía moderna, en cambio, está internamente estructurada como un ataque que reacciona al poder del cristianismo y su adopción de la filosofía “clásica” como estandarte racional. Esta racionalidad, por cierto, es parte de lo que Strauss conceptualiza como el

gran intento de síntesis que se propuso el cristianismo entre “Jerusalén y Atenas”, es decir, entre la vida piadosa ante el Dios omnipotente que demanda amarlo con todo el corazón, toda el alma y todas las fuerzas, y la vida filosófica, la cual, movida por *eros* y en infatigable búsqueda, se sacude de toda demanda. El proyecto político moderno, que habría tenido que enfrentarse en sus orígenes a esta disyuntiva, obscurece en el camino el hecho de que esta es la disyuntiva; llegan los pensadores modernos a creer que una “síntesis” es posible; llegan a olvidar, por tanto, las exigencias de la vida filosófica y el significado del proyecto en que los padres modernos se habrían embarcado.

El esquema triple de Strauss sitúa sus momentos en filósofos, pero su *enseñanza* es preponderantemente política: la primera ola pertenece a la ideación e introducción del liberalismo, la segunda a la más grande reacción, si bien enraizada en los mismos principios, llamada comunismo; la tercera ola, tan presente para Strauss, se trata del fascismo. La primera de ellas resuelve, o eso pretende, los problemas humanos tecnocráticamente; estos son reducibles a problemas técnicos de economía y de equilibrios de poder. En última instancia, la estrella polar se muestra con una claridad inédita: suficiencia de recursos, paz, libertad, restauración –o creación inédita– de un orden político perfectamente estable, objetivos todos cuya consecución sería posible a través de la conquista de la naturaleza. La ola perteneciente al comunismo, en plena reacción al liberalismo y sin embargo compartiendo la misma estrella, irrumpe contra el individualismo pobre de virtud y espíritu político. El enfoque del dominio de la naturaleza es modificado hacia la dominación del hombre. La historia cobra un lugar de importancia relativamente desconocida para la primera ola, pues no son tanto los principios científicos los que determinan la fórmula del progreso como la historia misma de su desarrollo. Aún más, la historia misma *exige* un movimiento determinado que tiende, con mayor ímpetu que la libertad

individual, a la libertad total del hombre. Así, por ejemplo, la “voluntad general”, que es de un pueblo en particular, determinado y voluble ante los cambios históricos, expresa el afán de la segunda ola contra el racionalismo técnico de la primera. El fascismo con el cual Strauss caracteriza la tercera ola pretende la dominación tanto de la naturaleza como del hombre. No tiene una estrella polar, pues desconfía de la paz, del cese del movimiento, de la ciencia como resolución del problema humano. El fascismo atribuido a Nietzsche, o a una interpretación que conscientemente politiza a Nietzsche, considera el deber de la civilización como una lucha. Las premisas de esta crisis de la modernidad no nos son desconocidas en modo alguno: el hombre ha perdido todo aquello que pudiera hacerlo digno de ser hombre, ha quedado satisfecho con metas que no pueden sino deshumanizarlo, empequeñecerlo, empobrecerlo; los últimos hombres en el fin de la historia, ya sea este consecuencia de la sociedad del consumo capitalista, donde cada quien persigue sus fines cortos de miras habiendo solucionado “permanentemente” su hambre y su paz, ya sea consecuencia del cese de movimiento histórico por la destrucción de las clases sociales, de la homogeneidad del hombre en forma y contenido; los últimos hombres pues solo “parpadean” al ser inquiridos por el amor, la creación, el anhelo y la estrella. Esta honda insatisfacción, esta peligrosa angustia ante el rumbo que tomó el proyecto moderno, se tradujeron en el predominio de la civilización más fuerte y el exterminio de las débiles. Pero la lucha se sabe en el fondo carente de un sentido revelatorio o iluminador en sus *fines*. Strauss, en un plano distinto al político pero estrechamente relacionado a él, caracteriza esta crisis *en la filosofía* como la llamada a la *Redlichkeit*, a la honestidad y probidad. La honestidad se determina como la sisífrica lucha contra o la resolución ante la inautenticidad (véanse los conflictos internos de Rambert en *La peste* de Camus: la lucha contra la peste no se trata de heroísmo, dice Rambert, sino de honestidad).

Pues bien, el argumento straussiano de las tres olas indica que la modernidad se manifiesta como un movimiento “reaccionario” de inicio a fin. La reacción del reaccionario no es, como significa el término para nosotros, la restauración o la conservación del pasado; y sin embargo no se agota su significado en el “progresismo” de la siempre continua innovación. Es reacción en tanto determinada de fondo por aquello a lo que reacciona.

En cuanto a la *intención* del esquema de Strauss, las “olas” mismas expresan tal carácter de continuidad y reacción, de oleaje y marea donde la primera arremetida es menor a la segunda y la segunda menor que la tercera. A decir verdad, la tercera ola fascista, según la presenta Strauss en su conferencia, no da indicios de haber terminado. Es probable que Strauss considerara que el oleaje nietzscheano en el terreno político no habría de cesar hasta que algún otro tipo de orden fuera impuesto.

Hay que llamar la atención también a la imposibilidad de distinguir las fuerzas causantes del oleaje; en sus golpes, casi podríamos decir que es la misma fuerza la que ha traído la primera, la segunda y la tercera. ¿Significa esto en términos filosófico-políticos que la modernidad responde a un solo y único impulso expresado con mayor o menor intensidad?

Más evidente es la analogía misma de las tres olas. Su significado es, sin embargo, tanto o más enigmático. Las tres olas aparecen clásicamente en el Libro V de la *República* de Platón. Ante el escepticismo de sus interlocutores sobre la posibilidad de la ciudad justa que Sócrates ha desarrollado en la discusión, el filósofo dice tener que enfrentarse primero a tres olas. Estas se tratarán de la admisión de mujeres como guardianes de la ciudad o la fundamental igualdad política entre hombres y mujeres, la comunidad de mujeres e hijos entre los mismos guardianes y, por último, la necesidad de que los reyes sean filósofos o los filósofos reyes como culminación de la ciudad justa. La conexión inmediata entre las olas platónicas y

las modernas es posible pero oscura: el liberalismo correspondería a la igualdad política, el comunismo platónico al comunismo moderno y el gobierno del filósofo rey al fascismo. Esto no es más que un primer paso, pues habrá que recordar que tales olas deben ser afrontadas por Sócrates desde su carácter irrisorio o ridículo. El gobierno de las mujeres en Atenas fue en efecto una idea de lo más graciosa. La transformación política radical es ciertamente objeto de risa, y tal risa, más que ser condenable, es fenomenológicamente de la mayor seriedad. Aún más, quien haga memoria en las tres olas platónicas notará que, más que ser causa de risa, la última ola referente al filósofo rey concluye en la muerte del filósofo a manos de la ciudad. Entre la risa, la burla y la violencia del idealismo político hay pasos decisivos.

El movimiento de las tres olas platónicas conduce a la reflexión sobre las virtudes y los vicios de la filosofía en la ciudad; obliga a explorar la opinión que se hacen los ciudadanos de la filosofía y el rol que el filósofo podría tomar en su comunidad. No podemos descartar que la intención de Strauss al esquematizar la modernidad en tres olas sea un modo de reconducirnos a las mismas problemáticas mostrando, quizás, que los propios filósofos modernos mantuvieron en su horizonte tales cuestiones fundamentales o, por el contrario, que, olvidándose de las limitaciones esenciales del *argumento* platónico, emprendieron en acción el movimiento de las tres olas hasta arribar a una situación que no distingue entre la risa y el terror.

A partir de estos rudos brochazos es posible ya afirmar al menos algo con seguridad: el “esquema” straussiano de las tres olas es insuficiente por sí mismo, y, no obstante, esconde en sus metáforas, cortes históricos y entramados filosófico-políticos una reflexión profunda sobre el pensamiento moderno. En definitiva, es insuficiente o incluso pernicioso si se le emplea como explicación prefabricada de la historia de la filosofía política. No sería en tal caso nada más que otra “narrativa” sobre la modernidad. Tomando el esquema con juicio y paciencia a sus detalles,



en cambio, la imagen de las tres olas cumple al menos con dos objetivos: el primero, confrontar la crisis de la modernidad con *preocupación* filosófica y política. Como he introducido desde las primeras páginas, la preocupación por la falta de juicio es de primera mano y de primera urgencia. En segundo lugar, la imagen de las tres olas cumple con el objetivo de incitar e impulsar la comprensión, no tanto de estos “periodos” como de estos filósofos: Maquiavelo y Hobbes, Rousseau y Nietzsche se muestran como portadores de una fuerza sin comparación en la marea moderna.

Una investigación sobre el posicionamiento de Strauss frente a la modernidad implica plantear la pregunta sobre la pérdida del juicio político y el obscurecimiento de las luces filosóficas que la ruptura ha traído consigo. La tarea a largo plazo es así sopesar la pertinencia de la crítica straussiana a la modernidad, cuestionar incluso su seriedad y su intención, y, por supuesto, adentrarse profundamente en el espíritu de los filósofos modernos, con o sin Strauss. Se exhorta, en otras palabras, a volver a leer con suma atención a estos pensadores, iniciando por Thomas Hobbes. De lograrse, supone una enorme ganancia para comprender cuál es la situación crítica que hemos heredado.

El motivo de la división de este libro en dos partes ha sido ya esbozado. Quisiera indicar únicamente la coherencia que he pretendido exponer en el capitulado, la cual responde a los ejes temáticos en los que he basado mi incursión por la obra de Hobbes y la interpretación straussiana, sobre todo en referencia a la primera parte. La estructura es conceptualmente tripartita y se propone dar cuerpo a los énfasis que me parecen más importantes en la evaluación de Strauss. Se trata de los dos pilares que concentran los esfuerzos modernos o en los cuales estos pueden ser iluminados significativamente, a saber, los pilares de la naturaleza y la historia. Aunque no deje de ser problemático, considero que los análisis de Strauss ponen el mayor empeño en revelar que la transformación del pensamiento moderno debe ser rastreada hasta el origen mismo de

su comprensión de la naturaleza y su descubrimiento de la historia. Para este punto, podría parecer que el problema de la filosofía política se ha extraviado, pues bien sabemos que la comprensión moderna de la naturaleza es un asunto exclusivo de la *ciencia* moderna y su enfrentamiento a la metafísica, mientras la historia pretende ser un descubrimiento *sui generis*. Tal como argumenta Strauss y como nos esforzaremos en hilar en este trabajo, ambos problemas tienen un origen filosófico-político común, lo cual quiere decir que ambos pilares están íntimamente relacionados a un cambio radical en la comprensión de las cosas humanas. Los asuntos humanos implican una distinción, y por tanto entendimiento, de los asuntos no humanos, es decir, involucran finalmente una comprensión del todo. La particularidad de nuestro acercamiento, que sigue el de Strauss, es comprender el oleaje del pensamiento moderno *a partir* de su cambio en la comprensión de las cosas humanas.

La tercera parte de esta estructura, continuando con la imagen de los pilares, debe ser representada como el suelo mismo donde se erigen las dos altas columnas. Este suelo sobre el que se alzan los pilares de la ciencia y la historia lo he nombrado “sentido común”, la experiencia ordinaria de las cosas humanas y las “suposiciones” o “ideas” que la acompañan y posibilitan. La ciencia política o natural que rompe con el sentido común se escindiría, así entendida, de su propio suelo. La historia que juzga las acciones humanas sin estar acompañada del suelo donde se experimentan tales acciones se escinde, a su vez, del sentido común. La tesis con la que nos hemos introducido sobre la pérdida del juicio se expresa ahora de este modo: el tránsito moderno, si es que se trata efectivamente de un obscurecimiento de nuestras luces, es un obscurecimiento del sentido común. Y al igual que la “pérdida” del juicio, el sentido común no es algo que estrictamente pueda perderse y recuperarse. La fórmula “regresar al sentido común” es pues hartamente oscura y su correcta comprensión requerirá de un enorme esfuerzo.

Puesto que la lectura del de Malmesbury está ya condicionada por un marco bien preciso, a saber, que su pensamiento es característicamente originador de la ruptura moderna con el pensamiento antiguo, por una parte, y que Hobbes es el primer científico político moderno, por otra, las primeras secciones del libro atenderán introductorariamente la manera en que Strauss conceptualizó la idea del “fundador” y de la “ruptura”.

Al interior de la primera parte y bajo la triple división propuesta –naturaleza, historia y sentido común–, planteo el problema de la naturaleza siguiendo el argumento base de Strauss, esto es, que la radicalidad de Hobbes no consistió en aplicar la ciencia natural moderna a los asuntos humanos por primera vez, sino en romper con la tradición desde un suelo pre-científico y más fundamental que el de la ciencia natural. Sustentar esta tesis implica ahondar en la comprensión moral hobbesiana del ser humano y de su relación con la naturaleza. Hay que advertir que en modo alguno se expone en este trabajo la doctrina política de Hobbes, por lo que el lector no encontrará aquí resumen o ilación de su “sistema” (la doctrina del contrato social, la soberanía, cesión de derechos, etc.). Se presupone así una noción general del sistema, que por lo demás la tradición misma ha legado, y se presupone a la vez que el acercamiento común a Hobbes exige reconocer que su teoría es una consecuencia directa de la ciencia natural moderna en la esfera aún no tocada del hombre y la política.

La aproximación a la obra hobbesiana tiene así, al menos en el capítulo dedicado a la naturaleza, un carácter comparativo. Tres de las cuatro secciones que componen este subcapítulo realizan un estudio comparado de los “tres intentos” de Hobbes en erigir su ciencia civil: *Elementos del derecho natural*, *De cive* y *Leviatán*. La comparación no es por obvias razones de la totalidad de estas obras, sino que se da, por ejemplo, en torno a la justificación inicial de la ciencia como un sistema que parte de principios materiales o morales; o bien, en torno a la esquematización de las pasiones y su deducción de las primeras leyes

naturales. La única sección no comparativa es aquella dedicada a la preeminencia de las cosas humanas en *De cive*, donde analizo la epístola dedicatoria e introducción a esta obra con detenimiento.

Las razones que Strauss esgrime contra Hobbes como un pensador que pone las bases para una comprensión dogmática del ser humano y su posición en y frente a la naturaleza son guía del análisis. El que Hobbes haya dado por sentado la necesidad y posibilidad de una ciencia política, el que haya omitido la cuestión esencial sobre el mejor modo de vida o qué es la virtud, son juicios que se pretenden esclarecer arribando a la “base” de su posición frente al orden o desorden natural. Este es un problema que sale a la luz en su concepción del “derecho” y la “ley”, es decir, la preeminencia de la libertad nacida del desorden natural (o la preeminencia de lo que el ser humano “tiene derecho” a hacer frente a lo que está obligado a hacer).

Desde la misma línea nos acercamos en el segundo subcapítulo al problema de la historia y del sentido común. La tesis que atraviesa este subcapítulo puede resumirse del siguiente modo: a pesar de las apariencias, hay en la obra “temprana” de Hobbes un importantísimo viraje de la filosofía hacia la historia como respuesta al fracaso de la filosofía tradicional en lo tocante a la instrucción política y moral. Este viraje es después cancelado por la ciencia política misma que Hobbes erige; sin embargo, el impulso histórico es conservado en su filosofía y por ende en el resto del pensamiento político moderno. La conexión de este problema con el sentido común es de anchas consecuencias, pues, como se hará notar, el vuelco a la historia implica una desconfianza esencial no solo en la razón sino en el discurso y “sentido común”. Se debe mirar, exige el programa hobbesiano de inicio a fin, no tanto lo que los hombres hablan y opinan, sino lo que hacen. La semejanza en este punto con Maquiavelo es evidente y solo rescatable accediendo “por detrás” de la

“ciencia” hobbesiana. El anhelo de emanciparse del dogmatismo de la tradición –de la teleología, de las “ideas” morales o, en última instancia, del “*Kingdom of Darkness*”– desarticula irremediablemente lo que parece estar articulado naturalmente. La emancipación del dogma parece asentarse de ahora en adelante también como dogma.

En el desarrollo de este argumento acudo en primer lugar a la última obra de Hobbes, una “historia” sobre la Guerra Civil Inglesa titulada *Behemoth*. El diálogo del *Behemoth* explicita y problematiza la cuestión sobre si Hobbes está realmente interesado en la historia *per se* o si se vale de ella como una ilustración de los principios universales de su ciencia política. La cuestión obliga a retroceder hasta su “primera” obra, esto es, su traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, donde, argumenta Strauss, el viraje humanista hacia la historia es patente. Estas reflexiones son guiadas, acompañadas y problematizadas por el libro *The Political Philosophy of Hobbes* de Strauss, si bien encuentran su cúspide y conclusión en textos muy lejanos a ese libro, especialmente en la crítica a Raymond Polin que Strauss publicara bajo el significativo nombre “On the *Basis* of Hobbes’s Political Philosophy”.

Es importante notar que el comentario que constituye la segunda parte, a pesar de su brevedad, no podría ser relegado o considerado como apéndice. Si bien la primera parte es en cierto modo autosuficiente, la segunda la pone en cuestión y obliga a esforzarse en sopesar las intenciones de Leo Strauss en su estudio de la modernidad. Los trabajos que Heinrich Meier, editor de la obra alemana, ha realizado para desmentir que el tema central de Strauss sea la querella entre antiguos y modernos, el derecho natural, o simplemente para poner en tela de juicio la apología straussiana de los “antiguos”, son la motivación de fondo para ensayar por cuenta propia el ejercicio de considerar a Hobbes como un genuino filósofo.

La segunda parte cumple así dos finalidades. Primeramente, integra la interpretación de Strauss en torno a Hobbes en la totalidad de las pretensiones filosóficas que corren desde su confrontación con Schmitt hasta su prólogo alemán de 1965 donde revela al problema teológico-político como *el* tema que ha movido siempre su pensamiento. Pone, por tanto, la embarcación misma en las aguas modernas bajo una luz que no se reduce a la mera crítica. Y es bajo esta nueva luz que la segunda parte cumple su finalidad última: plantear la posibilidad de comprender a Hobbes en el espíritu de la renovación filosófica, de la salvaguarda de la *libertas philosophandi*.

## PRIMERA PARTE

# EMANCIPACIÓN Y PETRIFICACIÓN DEL DOGMA EN HOBBS

## CAPÍTULO I

### CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LA PRIMERA OLA

El hombre que no ha sentido la angustia ante la muerte no sabe que el Mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a aniquilarlo, que es esencialmente inadecuado para satisfacerlo realmente. Este hombre sigue estando entonces unido, en el fondo, al Mundo dado. Como mucho querrá “reformarlo”, es decir, cambiar detalles, realizar transformaciones particulares sin modificar sus características esenciales. Este hombre actuará, además de como un conformista, como un “hábil” reformista, pero nunca como un auténtico revolucionario.

KOJÈVE, *Introducción a la lectura de Hegel*

El esquema planteado en “Las tres olas” coloca a Hobbes y a Maquiavelo en un mismo plano. En el afán generalizador de su conferencia, Strauss desatiende la miríada de diferencias, intenciones y proyectos que habrían movido a ambos pensadores. Parece querernos decir: el espíritu que impulsa a estos es el mismo, si bien con mayor vehemencia y originalidad en Maquiavelo que en Hobbes.



Reiteramos que el esquema histórico es insuficiente y su correcta comprensión obliga a atender la intención de los filósofos en su ruptura con la tradición.<sup>20</sup> Mientras la estructura de las tres olas hace coincidir a Maquiavelo y a Hobbes, en otros lugares –en el prólogo agregado en 1951 a PPH con preeminencia– Strauss distingue la radicalidad y originalidad de ambos de manera no poco laxa.

La diferenciación entre Hobbes y Maquiavelo es así sumamente ambigua. Tendríamos más bien que decir: Strauss la vuelve ambigua. Tradicionalmente se acepta que la distancia entre estos grandes pensadores políticos es clara y distinta, que Hobbes *pertenece* al movimiento propiamente moderno de cientificar los asuntos humanos mientras Maquiavelo, a lo sumo, se separa en calidad de *estadista* de la tradición clásica y cristiana. Strauss convierte esta discriminación en asunto problemático al proponer que Hobbes es menos científico de lo que parece y que Maquiavelo es más filosófico de lo que creemos. Ambos comparten así un mismo impulso esencial y primigenio de ruptura y de proyección al futuro moderno.

Pero Strauss no sostiene que Hobbes y Maquiavelo piensen lo mismo. En realidad, los une tan solo para separarlos una vez más. *Esta* diferencia es la que podemos llamar ambigua. Strauss parece distinguirlos en cuanto a su *originalidad*: Maquiavelo, no Hobbes, es el verdadero fundador de la modernidad. Aquí la originalidad no está relacionada a quién dijo primero qué, sino a quién tuvo mayor conciencia y claridad filosófica sobre su propia empresa. Hobbes, anuncia Strauss, dio por sentado cuestiones que Maquiavelo exploró a fondo. A pesar de ello,

---

20 *Vid.* algunas de las consideraciones de Meier sobre la distinción entre doctrina o enseñanza y pensamiento (*thoughts on Machiavelli*). Como puente entre ambas, la intención del autor cobra un lugar de la mayor relevancia: la enseñanza del libro no corresponde necesariamente a los pensamientos del autor; uno está obligado, por tanto, a preguntar por la *intención* del autor al valerse o no de cierta doctrina. Estos problemas hacen referencia, naturalmente, a la distinción entre esotérico y exotérico. HEINRICH MEIER, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, Múnich, C.H.Beck, 2013, pp. 49-50; cfr. STRAUSS, TOM, p. 29 [pp. 33-4].

en realidad precisamente gracias a ello, es que Maquiavelo fue mucho más reservado en la exposición de su pensamiento.

Estaríamos tentados a diferenciarlos con mayor precisión diciendo que Hobbes ejerce una ruptura de corte teórico-científico mientras Maquiavelo ejerce una de corte moral-práctico. Esto es verdad solo en la superficie y Strauss se ocupa tan rápidamente de desmentir tal idea que parece inútil valernos de ella aunque fuera únicamente a modo de introducción. Bastará entonces con decir: Hobbes efectivamente pone las bases para la ciencia política moderna y tales bases abarcan la transformación del pensamiento y la acción. Y sin embargo, el éxito de la sistematización hobbesiana fue posible únicamente al haber omitido problemas fundamentales reconocibles aún en Maquiavelo.

Puesto que este libro tratará exclusivamente de Hobbes –reservando la idea de Maquiavelo como verdadero fundador de la modernidad para otro lugar–, considero que antes de embarcarnos en la reflexión de los tres rubros propuestos (naturaleza, historia y sentido común) es pertinente introducirnos a través del modo en que Strauss conceptualizó, en principio, la noción de fundador y originador de la modernidad. A este par de caminos introductorios añadiré en el siguiente capítulo una última preparación tocante a los intereses principales que movieron a Strauss a estudiar la obra hobbesiana y algunas advertencias que deben ser tomadas en cuenta.

1. LA CUESTIÓN DEL FUNDADOR. A diferencia de Maquiavelo, Hobbes se considera a sí mismo como el *primero* en sentar las bases para una *ciencia* política; es explícito en este punto hasta la aparente arrogancia.<sup>21</sup> Baste pensar en tres ejemplos:

1) La obra política “clásica” es tradicionalmente el *Leviatán*. Es suficiente con mirar el tránsito desde la Introducción hasta el capítulo 6 para notar que la doctrina hobbesiana del Estado, del Dios artificial y los hombres que lo componen, se *sustenta* en bases científicas sobre el *sentido*, la *imaginación*, el *razonamiento* (cadenas de imaginación) y finalmente *el lenguaje*. La razón, rasgo apenas distintivo del hombre, es finalmente *cálculo* de nombres o computación. Las pasiones y las esqueléticas virtudes y vicios que continúan en este desarrollo son derivaciones de aquellos axiomas científicos. Las *leyes naturales*, presunto fundamento de la constitución del *covenant* y del Estado, resultarían también derivaciones y, en el mejor de los casos, axiomas que corren en paralelo al mecanicismo hobbesiano de los primeros capítulos. La *ciencia* política hobbesiana es efectivamente la primera

---

21 Entre muchos ejemplos, el de la Ep. ded. de *Civ. y Corp.* son de los más significativos: “lo que han escrito *hasta ahora los filósofos morales no ha servido de nada* para el conocimiento de la verdad, sino que ha gustado no tanto porque iluminaba el espíritu como porque confirmaba las opiniones temerariamente recibidas con sus discursos bellos y halagadores. [...] Y la razón de todo ello no es otra que *el no haber dispuesto de un principio adecuado* los que se han ocupado de esas materias”, las cursivas son mías. Unas líneas antes, dice Hobbes: “casi todo se lo debemos a la Geometría. Y si los filósofos morales hubieran desempeñado su oficio con parecido éxito no veo cómo el esfuerzo del hombre habría podido contribuir mejor a su felicidad en esta vida. Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo *justo* y de lo *injusto*, quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante”; *Corp.*: “La Física, por lo tanto, es algo muy reciente. Pero la Filosofía Civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua [...] que el libro que he escrito sobre *El ciudadano*”. Cfr. *El. I*, 13, §3.

en tratar *científicamente* los asuntos humanos, los cuales no se prestaban, según la filosofía política anterior, a la reducción mecánica de impulsos, movimientos y pasiones. Hobbes realmente pretendería llevar la ciencia y el método de Galileo al campo político.<sup>22</sup>

2) Los *Elementos de filosofía* de Hobbes, que presuntamente cubrirían todo lo sustancialmente decible en la ciencia y en la filosofía, siguen el siguiente orden: *De corpore*, *De homine* y *De cive*. A pesar de que Hobbes no los redactó ni publicó en orden, parece que el acento fundacional se encuentra en *De corpore*; es a partir del estudio sobre el cuerpo (pues no hay ser que no sea cuerpo)<sup>23</sup> como se descubren los rasgos fundamentales del ser humano y la deducción artificial del Estado. En otras palabras, los discursos sobre el bien y el mal, lo bajo y lo noble, todos en torno a las cosas humanas o asuntos políticos, son mero vaho si no son reducidos hasta sus últimos elementos corporales (donde uno se dará cuenta, por ejemplo, de que no se tratan sino de “problemas del lenguaje”). Las mismas consecuencias pueden ser extraídas al ver el complejo estudio de óptica que antecede al tratamiento propio del hombre en *De homine*.<sup>24</sup>

---

22 La leyenda es que fue Galileo quien le sugirió a Hobbes aplicar su teoría del movimiento al campo político. Vid. LEO STRAUSS, ‘Works of the Mind Lecture on Thomas Hobbes’s Leviathan’, en RASOUL NAMAZI, ‘Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures’, *Perspectives on Political Science* 47, núm. 4 (2018), pp. 239–256. Compárese la estructura de *El* y *Lev.*, que irían en paralelo, mientras *Civ.* presenta la excepción a la vez que, quizás, el intento de mayor vigor.

23 Asunto, por cierto, espinoso. Pues Hobbes dará sugerencias sobre el cuerpo como “apariencia” o “fantasía” reducible a los fenómenos internos. Base fundacional también del sujeto moderno. A continuación se verá una indicación de ello en su biografía en verso. Cfr. *Lev.* cap. 3 hacia el final (discusión sobre “nombres”); STRAUSS, WIPP, p. 178: “¿No está Hobbes eventualmente forzado al ‘fenomenalismo’?” (Kant).

24 Entraremos en consideraciones más detalladas en nuestro proceso de interpretación. Vale la pena tan solo indicar lo siguiente. Aunque el orden es el recién descrito, Hobbes dio a conocer *De cive* en 1642, según él mismo refiere, debido a la presión de la Guerra Civil Inglesa. En realidad el tratado posee una historia accidentada, pues Hobbes lo publicó primero indicando tratarse de una “tercera sección”

3) Lo anterior no es algo que solo el lector halle al reflexionar sobre la obra del de Malmesbury, sino que el propio Hobbes parece entender así su proyecto. Su autobiografía en verso, por dar un ejemplo, insiste una y otra vez en el magno valor que atribuiría a su *De corpore*, mientras sus tratados políticos parecen responder a problemas circunstanciales –en todo caso, teóricamente dependientes de su base científica–:

Pero yo no dejo de pensar en la naturaleza de las cosas, ya sea en barco, en coche o a caballo. Y me parece que en todo el mundo sólo hay una cosa verdadera, pero fal-seada de diferentes maneras [...]: fantasías internas, hijas de nuestro cerebro, carentes de realidad exterior, mientras que las partes interiores sólo contienen movimiento. De ahí que quien estudie *física* primero tenga que aprender bien qué es el movimiento y cómo se produce. Me dedico, por tanto, a estudiar la materia y el movimiento<sup>25</sup>

Así, aunque Hobbes no fuera acreditadamente un “buen científico” (“a los ojos de los académicos algebristas y teólogos, soy derrotado”), la ciencia moderna de Galileo, Descartes, Mersenne (y finalmente en el mismo

---

correspondiente a los “Elementos de Filosofía” y en su reedición en 1647 suprimió tal subtítulo (quizás por temor a hacer pensar al lector que se adentraría en un sistema del cual tendría primero que enterarse a detalle). *De corpore* se publicó en 1655 y *De homine* hasta 1658. Como se ve, las fechas y el orden son confusos. Pero aún más sorprendente es que Hobbes indique en *Civ.*, Ep. ded., que el tratado político puede (y quizás debe) entenderse independientemente de la ciencia natural, y, por otra parte, muestre formalmente que se trata este de un “sistema” cuyas partes primeras sostienen las segundas, y las segundas las terceras. Evidencia de ello es el final de *De corpore*, que introduce los principios para el estudio de la naturaleza del hombre, y el final de *De homine*, que introduce los principios para la comprensión del artificio político. Tales engarces pretenden ser deductivos. Para una mirada preliminar al problema, *vid.* el “Estudio introductorio” de J. Hernández, en THOMAS HOBBS, *Hobbes*, Madrid, Gredos, 2012, pp. lxxix-lxxxii.

25 THOMAS HOBBS, *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita. Carmine expressa*, en *Opera Latina*, vol. 1, p. lxxxix [*Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo*, en *Hobbes*, trad. J. Hernández, p. 814]. La trad. al español es en prosa.

contexto que Wallis y otros) tiene también para él su sentido moderno-tradicional: la por fin llegada ruptura ante la necedad antigua.<sup>26</sup> Hobbes en este sentido puede ser catalogado como normalmente lo es: un pensador más dentro del cisma moderno que trajo consigo la ciencia natural y el “cambio de paradigma” de la destrucción de la naturaleza teleológica clásica; un pensador, eso sí, sin precedentes en la “aplicación” de esta ciencia al gobierno político.<sup>27</sup> Por su parte, Hobbes se considera a sí mismo como un fundador de la ciencia política al aplicar una teoría de principios materialistas al ser humano y sus relaciones civiles.

Sin embargo, tal es precisamente el camino por el que Strauss pretende dar marcha atrás. Su libro dedicado a Hobbes se propone expresamente poner en duda los argumentos señalados y mostrar que la filosofía política hobbessiana –por lo tanto la filosofía política paradigmáticamente moderna– no es mera aplicación del método científico galileano resolutivo-compositivo. La implicación inmediata no es únicamente asunto académico, ya

---

26 *Ibid.*, p. xcvi [p. 820]. Cfr. JOHN AUBREY, *Brief Lives*, ed. O. Lawson, G.B., Secker and Warburg, 1950, p. 158: “[Hobbes] tenía en gran estima a la *Royall Societie*, habiendo dicho que la Filosofía Natural fue cambiada de las Universidades al Gresham Colledge, es decir, a la Royall Societie que ahí se encuentra; y la Royall Societie tenía (generalmente) afecto por él: y él se habría ascrito desde hacía tiempo como Miembro si no fuera por una o dos personas que lo tomaron por su enemigo, a saber, el Dr. Wallis [...] y el Sr. Boyle”.

27 Así la opinión tradicional, como indica también STRAUSS en PPH, de eruditos como Cassirer y Dilthey. Vid. ERNST CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga: J.C.B Mohr, 1932, p. 341 [*La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, Ciudad México, FCE, 1984, p. 283]: “La teoría del Estado permanece dentro de la filosofía en la medida en que se acomoda por completo a sus métodos universales [...] También el Estado es un cuerpo y, por lo tanto, tampoco puede ser comprendido de otra manera que reduciéndolo a sus últimos elementos constitutivos y recomponiéndolo de esta manera”; WILHELM DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. Eugenio Ímaz, Ciudad de México, FCE, 2013, versión electrónica, pp. 367-8. Los especialistas traductores al español suelen ser de la misma opinión, *vid.* especialmente el estudio introductorio de D. Negro a *El*.

que significaría descubrir las premisas que mueven la *actitud* del pensamiento moderno independientemente de si una “metafísica” o “método” es más certera que otra. La pretensión de Strauss cobra así una envergadura quizás exagerada, pues desearía mostrar no solo que el pensamiento político moderno se gesta de manera independiente a la ciencia natural, sino que el propio auge de la ciencia natural solo es posibilitado por una ruptura *moral* con la Antigüedad (y, como se verá, una ruptura dogmática presuntamente fundada en la querella contra el dogma). En principio, este análisis no le revoca el título, el autonombramiento, de fundador a Hobbes, pero sí exige que las razones por las cuales es fundador de la ciencia política moderna se esclarezcan.

Strauss se aventurará a demostrar estas tesis en la totalidad de su famoso libro sobre Hobbes. El subtítulo de *La filosofía política de Hobbes* es: “su base y su génesis”, mientras el título original alemán habla de *ciencia* en lugar de *filosofía*, y su subtítulo refiere únicamente a “en su génesis”.<sup>28</sup> En ambos casos el proyecto consiste en ir al surgimiento mismo de la preocupación hobbesiana por una *ciencia* o, en otras palabras, incidir en el modo en que el Hobbes precientífico decidió legar su obra como un tratamiento estrictamente *científico*. Y si es cierta la tesis de Strauss, a saber, que ya en el “joven” Hobbes que aún no habría siquiera conocido los *Elementos* de Euclides se encuentra el núcleo de su filosofía política, y que poniendo atención comparativa a sus reiterados intentos de elaborar *la obra filosófico-política* puede uno encontrar que, en lo esencial, su pensamiento se decide con cierta

---

28 STRAUSS, GS3. Meier llama la atención al hecho de que Strauss no toca en realidad la *base* del pensamiento hobbesiano en PPH. Aún más, la base del pensamiento hobbesiano es dejada de lado en la esquematización histórica de NRH. No es sino hasta el último ensayo incorporado a WIPP (“On the basis of Hobbes’s Political Philosophy”) que Strauss se acerca a la *intención* de Hobbes en su *base* misma. Naturalmente, Meier asocia esta base no con la “actitud moral” de Hobbes, sino con la lucha, compartida con Maquiavelo y Spinoza, contra la religión revelada. Vid. el prólogo de H. Meier a GS3.

autonomía *previamente* a su matrimonio con la ciencia moderna; si esto es así, en fin, la cercanía con Maquiavelo cobra todo su vigor. La discusión se llevaría así a un terreno común del cual ambos pudieran participar –algo imposible si Hobbes es únicamente tratado desde el marco de la ciencia natural moderna y Maquiavelo desde el estrecho horizonte político de la Florencia Médici–. Surge entonces la duda sobre si el propio Hobbes habría podido mantener tal discusión, es decir, si el ropaje científico es una derivación dogmática o un encubrimiento intencional.

La posibilidad o imposibilidad de justificar la empresa del rompimiento sin el marco científico es decisiva en la corona que, como Alcibíades a Sócrates, se le entrega al fundador victorioso de la ciencia política moderna. Se ve ahora más claramente que la distinción entre una ruptura teórica y una práctica no es suficiente si aceptamos la tesis principal de Strauss en torno a Hobbes. Esta querrela por el título de genuino originador (i.e. por *el* filósofo con claridad cabal sobre el proyecto que funda, sus intenciones, consecuencias y limitaciones)<sup>29</sup> se evidencia en el

---

29 Es de importancia recapacitar en el hecho de que Strauss no usa –y si lo hace nunca es con el énfasis y la repetición que encontramos en sus reflexiones sobre los modernos– el término “originador” y “fundador” al referirse a la filosofía política clásica. Es cierto que también Platón, Jenofonte o Aristóteles tuvieron sus propios “proyectos” filosófico-políticos, pues definitivamente atendieron el problema del filósofo en la ciudad. Con todo, no parece que ninguno de ellos haya jamás elaborado ni pensado en un proyecto de los alcances de Hobbes. Si Sócrates es fundador como Licurgo, solo lo sería de ciudades imaginarias. Esto nos hace intuir con claridad que la idea del fundador está estrechamente vinculada a una *ciencia* política, como la propia hobbesiana, o con una nueva comprensión sobre las grandes magnitudes de transformación que puede tener la “filosofía” en la vida política (como es el caso de Maquiavelo). Contra esto, Meier (en GS3, pp. xv-xvi) sugiere sutilmente que la preocupación por el fundador es, nuevamente, de corte histórico más que filosófico, y que refiere por ello más a la “historia de las ideas” que está contando Strauss que a las ideas (o intenciones) mismas del filósofo. Vid. también MEIER, *Politische Philosophie*, n106. Cfr., sin embargo, la interesante cita del seminario sobre Jenofonte que Strauss dio en la Universidad de Chicago en 1963: “Machiavelli is the philosopher-founder. Only then can one see the relation to Socrates.



prólogo que Strauss escribió para la publicación en inglés de PPH en 1952. Ahí Strauss habla sobre el “error” de haber considerado a Hobbes como el “originador de la filosofía política moderna” cuando el honor lo merecía Maquiavelo.<sup>30</sup> El error se debió, dice, a que Hobbes “expresó la convicción de que había efectuado –en su calidad de filósofo político– una ruptura radical con el pensamiento político precedente de un modo mucho más claro que Zenon de Cirio, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Bodin e incluso Bacon. Fui confirmado en este parecer por el juicio de hombres competentes, de Bayle y de Rousseau”.<sup>31</sup>

La razón por la cual Maquiavelo no parecería ser el originador de una nueva era es, en resumidas cuentas, porque manifiesta el deseo de una restauración más que de una inauguración –la restauración de la perspectiva clásica-romana en contra del cristianismo–.<sup>32</sup> Sin embargo, termina Strauss su prólogo enigmáticamente:

No consideré la posibilidad de que Maquiavelo aún practicara un tipo de reserva que Hobbes no se dignaba a practicar: que la diferencia en el grado en que son audibles las pretensiones de originalidad de Maquiavelo y Hobbes no se deba a una diferencia en el grado de claridad, sino en el grado de franqueza. El motivo de este fracaso consistió en que no presté atención suficiente a la pregunta de si la sabiduría puede divorciarse de la moderación, o a los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes puedan ser libres.<sup>33</sup>

---

Socrates is not a founder in any sense of a political society”. Citado por ISABEL ROLLANDI, ‘Maquiavelo el filósofo: la interpretación de Leo Strauss’, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2023, p. 318n61.

30 Cfr., sin embargo, la introducción de A. Vecchio y J. Colen a LEO STRAUSS, ‘The “Modern Principle”: The Second Walgreen Lectures (1954)’, ed. A. Vecchio y J. Colen, *Interpretation* 27, núm. 1 (2020), p. 45n6.

31 STRAUSS, PPH, pp. xv-xvi [p. 20].

32 Cfr. NICOLÁS MAQUIAVELO, *El arte de la guerra*, en *Maquiavelo*, Madrid, Gredos, 2011, Prólogo y Libro I, p. 102.

33 STRAUSS, PPH, p. xvi [p. 20]; *vid. infra*, p. 224n262.

Para sumar las dificultades, nos encontramos también con las sorprendentes últimas líneas de un ensayo dedicado a Maquiavelo, donde Strauss, después de hacer referencia a la cuestión sobre si el florentino fue un sofista, y el tratamiento que Aristóteles da a la “filosofía política” de los sofistas al final de *Ética nicomáquea* –con la conclusión de que, a pesar de la veneración omnipotente del discurso, el sofista es incapaz de mandar a sus soldados–, dice lo siguiente: “Pero Jenofonte, que era discípulo de Sócrates, resultó ser un gran comandante, precisamente porque sabía tratar a caballeros y a no caballeros. Jenofonte, discípulo de Sócrates, no se hacía ilusiones sobre la severidad y dureza de la política, acerca de ese ingrediente de la política que trasciende al discurso. En este aspecto importante, Maquiavelo y Sócrates forman un frente común contra los sofistas”.<sup>34</sup> Baste notar que Hobbes, en cambio, no recibe nunca por parte de Strauss un “elogio” parecido.<sup>35</sup>

Aún no podemos siquiera acercarnos al significado de estos pasajes; la cuestión sobre si es Hobbes o Maquiavelo el verdadero fundador de la filosofía política moderna en realidad no es zanjada con el prólogo de PPH ni con algunas alusiones de NRH –por ejemplo: “Fue Maquiavelo, ese gran Colón, quien había descubierto el continente sobre el cual Hobbes pudo erigir su estructura”–.<sup>36</sup> Como parece sugerir Minkov, las conexiones y pasos entre las

---

34 *History of Political Philosophy*, ed. de L. Strauss y J. Cropsey, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 317 [*Historia de la filosofía política*, trad. L. García, D. Sánchez, y J. Utrilla, Ciudad de México, FCE, 2017, p. 304]. Es necesario para este punto comprender el hilo entre Jenofonte y Maquiavelo que Strauss expresa en *On Tyranny*, ed. V. Gourevitch y M. Roth, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, p. 74 [*Sobre la tiranía*, trad. L. Rodríguez, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005, p. 117] bajo el título de “doctrina tiránica”.

35 Cfr. MEIER, *Politische Philosophie*, p. 52 ss., p. 67.

36 NRH, p. 177 [p. 218]. Cfr. RICHARD KENNINGTON, ‘Derecho natural e historia de Strauss’, en Leo Strauss. *El filósofo en la ciudad*, ed. de C. Hilb, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 267, p. 271.

diferentes obras que Strauss dedicó a estos autores muestran sus propios desvíos de interpretación.<sup>37</sup> En lo que atañe a nuestro tema de investigación, tales desvíos en torno a la pregunta por el fundador clarifican paso a paso el problema de la ofuscación moderna.

2. LA CUESTIÓN DE LA RUPTURA. Ligada a la cuestión del fundador aparece también la cuestión de la ruptura. En cierto modo, es esta una expresión paralela al mismo problema. La idea del fundador apunta a un personaje que disrumpe el orden tradicional y crea uno radicalmente distinto. La idea de la ruptura tan solo amplía el horizonte y nos hace señalar el bosque en vez del árbol.

Frente al supuesto de una ruptura categórica que die- ra origen al pensamiento moderno, el supuesto del que emerge a su vez una querella entre antiguos y modernos, es menester también considerar la idea de la continuidad y encadenamiento histórico entre tradiciones. La idea de la continuidad es ciertamente defendible y, en principio, de no menor evidencia que la tesis de ruptura. Pues, en última instancia, la ciencia moderna no parece completamente nueva y distinta de otras comprensiones de la naturaleza y el hombre, como precisamente aquella de los fisiólogos a la que se enfrentó Sócrates en su segunda navegación, según atestigua el *Fedón*. El que Hobbes pudiera tan solo retomar un hilo suelto del estoicismo o del epicureísmo es ciertamente posible, y, en tal caso, las aserciones sobre el fundador u originador habrían de ser matizadas.<sup>38</sup>

---

37 Vid. SVETOZAR MINKOV, 'Hobbes as the Founder of Modern Political Philosophy', en *Toward "Natural Right and History": Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937-1946*, ed. J. Colen y S. Minkov, Chicago, The University of Chicago Press, 2018.

38 Habremos de enfrentarnos a varias premisas distintas y contradictorias al interior de los escritos de Strauss:

1) Hobbes es continuador de una tradición rastreable hasta el derecho natural estoico; no hay, por tanto, tal cosa como ruptura (tesis de la "continuidad histórica").

2) Hobbes rompe definitivamente con la tradición, pues, si acaso en él figuran conceptos de antaño, estos han cambiado sustancialmente (tesis

Considero que para la clarificación de este último punto introductorio es de valiosa ayuda la conferencia, hasta hace poco inédita, que Strauss diera pocos años después de haber escrito *La filosofía política de Hobbes*. Según Minkov, editor del escrito, “El origen del pensamiento político moderno” puede servir de puente entre la obra “temprana” de Strauss en torno a Hobbes y escritos posteriores donde le dedica atención, como en NRH o WIPP. Me limitaré a la primera parte de esta conferencia (unas siete páginas), pues el resto de las minuciosas exploraciones de Strauss en el derecho natural medieval-moderno presuponen haber comprendido argumentos que aún no han sido explorados.<sup>39</sup>

El asunto que guía de inicio a fin a Strauss en su conferencia es el rol de Hobbes como originador de la ruptura moderna. Para ello, como nosotros mismos nos enfrentamos ahora, es menester cuestionar si tal ruptura

---

característica de Strauss).

3) En realidad, *en cuanto a lo fundamental*, Hobbes permanece atado a la tradición de manera dogmática, pues da por sentado el sentido y posibilidad de la filosofía política misma. Hobbes pierde u omite la pregunta inicial del conocimiento político: cuál es el orden correcto de la vida humana o qué es la virtud (segunda tesis característica de Strauss).

4) En aparente contradicción, dice Strauss en su introducción a PPH: “Hobbes, sin embargo, filósofo en el momento fecundo en que las tradiciones clásica y teológica habían sido sacudidas y la tradición de la ciencia moderna aún no se había desarrollado ni establecido. En ese lapso fue él y sólo él quien formuló la pregunta fundamental por la vida *justa* del hombre y el ordenamiento *justo* de la sociedad”, p. 5 [p. 26], las cursivas son mías. En una línea que lleva a fondo esta premisa, Meier afirma que la tesis de la ruptura “histórica” es un tipo de presentación que debe llevar al lector atento a reconocer, en última instancia, la continuidad *filosófica* entre Hobbes, Maquiavelo y el resto de filósofos que deben anteponerse al problema de la religión revelada. Vid. MEIER, ‘Philosophie und Geschichte’, en STRAUSS, GS4, pp. 422-3.

39 STRAUSS, ‘The Origin of Modern Political Thought’, en *Toward Natural Right and History*. Vale la pena tener en mente que esta conferencia, además de instruirnos sobre la pertinencia de hablar de una “ruptura” moderna, nos obliga también a reflexionar sobre si nuestra propia época se trata de una ruptura de la modernidad o, en cambio, una continuación tropezada de la misma.

existe. Contestar lo anterior requiere plantear qué pensaron los propios personajes que vivieron o ejecutaron tal ruptura y qué, en todo caso, haría al estudioso moderno-tardío pensar que, más que ruptura, hay continuidad. Estudiar la modernidad exige entonces determinar qué es lo *sustancial* de la modernidad, qué la hace ser lo que es.<sup>40</sup> En este punto resulta dudoso si el mejor camino es estudiar sus “orígenes” en la presunta ruptura; ¿por qué no, en vez de mirar al embrión, miramos al hombre? En otras palabras, ¿por qué sería conveniente ir al s. XVI y no mejor a lo que tenemos delante, a la “filosofía contemporánea” (dígase, también, al ser maduro que hoy se nos presta en todas sus dimensiones)? La pregunta no es baladí, pues apunta directamente a dos posibilidades: o bien la “manera” straussiana no es más que erudición estéril, o bien gran parte de la “manera” contemporánea es ciega ante sí misma.

Strauss responde con una consideración más bien de corte hermenéutico. No podemos decir, en principio, que las preguntas sustanciales de la contemporaneidad estén mejor o más desarrolladas que las preguntas sustanciales del s. XVII.<sup>41</sup> Con todo, ante el riesgo de historicismo, Strauss hará su planteamiento típico: ¿podemos comprender a los pensadores de la ruptura moderna mejor de lo que ellos se habrían comprendido a sí mismos o, por el contrario, no hay otra manera de comprender la ruptura moderna si no es mediante la aprehensión de cómo aquellos efectivamente comprendieron su pensamiento?

La pregunta hermenéutica presupone, de nuevo, la existencia de tal ruptura. La división histórica entre clásicos, medievales y modernos es generalmente aceptada,

---

40 En “The ‘Modern Principle’: The Second Walgreen Lectures”, Strauss habla de una “x” que distinguiría radicalmente el pensamiento moderno del antiguo. Esta “x” es el “principio moderno”, el *principium* de *El príncipe*.

41 Cfr. el desarrollo sobre el sentido de la “pregunta por el presente” y su posible reducción a la *pregunta genuina* en STRAUSS, ‘Religiöse Lage der Gegenwart’, en *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*, ed. H. Meier y W. Meier, vol. 2, Weimar, Metzler, 2013.

dice Strauss, por cualquier “estudiante”, y sin embargo “uno de los hombres más doctos de nuestra época, el Dr. A. J. Carlyle” ha puesto en cuestión tal partición. A su juicio (hacia el final de esta exposición citaré en otro contexto su declaración), hay una continuidad ininterrumpida desde los juristas del s. II d.C. hasta la Revolución Francesa en torno a las concepciones fundamentales del pensamiento político.<sup>42</sup> Como sabemos, la opinión tradicional es que este quiebre toma lugar entre el llamado Renacimiento y la Reforma, y que, contra Carlyle, los propios personajes del s. XVI consideraron vivir en un momento tanto de retorno como de ruptura: un “Revival of Learning” en contra del barbarismo escolástico.

En lo que sigue, Strauss intentará dar respuesta a la tesis de continuidad del Dr. Carlyle hasta llegar al personaje de mayor interés: Hobbes. Nosotros seguiremos el camino únicamente hasta ese punto. Como recién señalamos, son los propios “modernos” quienes se consideran tales, es decir, quienes desean poner nombre a su propia empresa y su conciencia de ella. “Aquellas personas no *creían* meramente que un rompimiento con la Edad Media se había realizado: ellos *vieron* el rompimiento con sus propios ojos”.<sup>43</sup>

Por otra parte, el “renacimiento” frente a la Edad Media no es llana sustitución de la doctrina medieval por la antigua: el renacimiento exige ir más allá de ambas, pues

---

42 Las sugerencias de DILTHEY (*Hombre y mundo en los siglos XVI y XVI*, 368, 374) sobre la continuidad, dependencia o resurgimiento del estoicismo en Hobbes y otros pensadores contemporáneos sigue la misma línea. Hobbes, quizás efectivamente pretendiendo romper, no puede desatarse de la tradición medieval y hasta romana. Strauss da ya respuesta a esta objeción en PPH, pero su inmersión en los pensadores que anteceden inmediatamente a Hobbes en esta conferencia refuerza la tesis. *Vid.* PPH, pp. 2-4 [pp. 22-5]: Dilthey no percibió que “las tesis y los conceptos tradicionales adquieren un sentido enteramente no tradicional en la obra de Hobbes”; ejemplo de ello: la apropiación de las pasiones ciertamente de corte estoico, pero en un contexto que “niega sistemáticamente la posibilidad de la *beatitudo*”.

43 STRAUSS, ‘The Origin of Modern...’, p. 164. Las cursivas son mías.

la doctrina clásica sería demasiado angosta para tan magnas esperanzas. La ruptura moderna, dice Strauss, pone por primera vez su vista en el futuro con *expectativas* nunca antes *logradas*.

No solo de gran importancia es el proyecto, sino la obtención de sus frutos. “El progreso deseado condujo al progreso logrado”.<sup>44</sup> A mediados del s. XVII se había establecido ya la creencia de haber efectuado un progreso sin precedentes –por no hablar de las aún más brillantes batallas que se sostendrían en el siglo venidero–. Característica propia de la ruptura es ciertamente el ideal del progreso, pero, con mayor precisión, el progreso naciente de fundamentos completamente nuevos. El clímax que manifestaría la Revolución Francesa no es clímax solo porque así lo denomine el historiador, sino porque así lo entienden sus autores. Con aún más vehemencia que los padres, los modernos del s. XVIII distinguieron claramente entre antiguos, medievales y modernos. Strauss hace cuatro citas seguidas: comienza con Condorcet, continúa con dos referencias a Thomas Paine y termina con Burke. Este es, me parece, el núcleo de las primeras páginas. La conclusión extraíble de las citas es que *grandes observadores* de la época de la Revolución Francesa encontraron que la ruptura de la “nueva moralidad” ante la “vieja moralidad” no significaba solo un cambio en los modos, en modificaciones aquí o allá, sino una *ruptura* de significado *sustancial*.<sup>45</sup>

Así, en el caso de Condorcet, la ciencia política moderna sería, efectivamente, *ciencia*; estaría fundamentada en principios generales en lugar de estrechas consideraciones empíricas. La nueva ciencia aventaja no solo al pensamiento medieval, sino a humanistas y clásicos, incluyendo a Platón y Aristóteles. Condorcet pone el acento en Locke, quien habría descubierto el verdadero método filosófico mediante el análisis de nuestras ideas y sentimientos. Pero,

---

44 STRAUSS, ‘The Origin of Modern...’, pp. 164-5.

45 Me referiré a este grupo de citas únicamente desde el texto de STRAUSS, ‘The Origin of Modern...’, pp. 165-6.

sobre todo, son Locke y Rousseau en esta perspectiva los verdaderos representantes de la nueva moralidad: son ellos quienes “fueron los primeros en deducir los derechos naturales del hombre a partir de la naturaleza humana y percibir que el único propósito de las sociedades políticas es el mantenimiento de aquellos derechos”. Los propósitos de la nueva ciencia política no tienen precedentes, no son hallables en ningún otro pensamiento político anterior: fundar una sociedad libre e igual en los derechos naturales del hombre.

Sobre Thomas Paine, Strauss resalta las monumentales expectativas de la ruptura, pues no solo afirma que los derechos del hombre no habían sido del todo comprendidos en la Revolución Inglesa (en contraposición a la Francesa), sino que la instauración del nuevo gobierno es algo que *nunca* había existido en el mundo. En este sentido, nota Strauss, los liberales impulsores del nuevo orden y los conservadores no difieren en su comprensión fundamental: Paine y Burke sostienen lo mismo en lo que respecta a la experiencia de un gobierno nunca antes conocido. Paine atribuye así, a partir de las revoluciones de América y de Francia, una “renovación del orden natural de las cosas” —¿una renovación de la *naturaleza* misma?—. Mientras tanto, Burke, con algo más de cuidado, corrobora no obstante la misma opinión: la permeabilidad de la revolución presente es incomparablemente mayor a la de todas las revoluciones anteriores que no afectan más que a algunos interesados y algunos territorios (en otras palabras, la revolución toma por primera vez pretensiones *universales* en la práctica). No hay, al menos en Europa, dice Burke, dónde buscar analogía ni bases que asemejen al proceso moderno. Es, afirma finalmente, “*una revolución de doctrina y de dogma teórico*”.

Strauss desea mostrar con lo anterior que tres grandes observadores de la Revolución Francesa —y ciertamente la lista podría continuar—, que no pertenecen siquiera a



las mismas pretensiones políticas, encontraron en la Revolución una ruptura decisiva con todo orden anterior.<sup>46</sup> Pero esta diáfana conciencia de la propia situación y del propio proyecto es solamente nítida mientras la batalla toma lugar; perderá eventualmente su lucidez y claridad. Dice Strauss así que los oponentes de la “nueva moralidad” “se encontraban ellos mismos tan bajo el hechizo de esa moralidad, sus principios habían sido tan debilitados por ella, que no fueron capaces de percibir con suficiente claridad el principio fundamental que estaba en juego en la querella. Le opusieron a la moralidad no tanto la vieja moralidad como la ‘historia’”.<sup>47</sup> Este es un punto de la mayor importancia, pues las diferentes obras de Strauss en las que trata con extensión el problema sobre los orígenes de la modernidad, la pregunta por la génesis de la ciencia *y de la historia* corren de manera paralela. La “conciencia histórica” propia más bien de la modernidad

---

46 Es también hoy lugar común afirmar que la modernidad tiene fuertes bases en el cristianismo, que la mayor parte de los pensadores modernos no fueron en modo alguno ateos, y que, en el mismo sentido, no hay ruptura sino continuidad histórica entre el proceso moderno y los valores de la religión cristiana. Me parece que una magna obra que ilustra la tensión entre la espiritualidad cristiana y la revolucionaria instauración moderna es *Los miserables* de Víctor Hugo. La conmovedora crítica a los conventos que se teje desde el Libro VI hasta el VII (Segunda Parte) es del todo sugerente para reflexionar sobre en qué medida la ruptura es *sustancialmente* nueva y autónoma. Debemos admitir, con y contra Strauss, que hay una innegable tensión: “Hay en la sinagoga y en la mezquita, y en la pagoda y el wigwam, un lado horrible que execramos, y un lado sublime que adoramos”, Libro VI, cap. 1. Especialmente el cap. 2 que le sigue, una suerte de historia moral del convento, muestra estos problemas.

47 En este punto Strauss desarrolla un argumento que encontrará expresión de manera clásica en el primer capítulo de NRH: la génesis de la atención moderna a la historia es derivación política de la reacción conservadora al movimiento ilustrado; comparte, con todo, la base del movimiento ilustrado. Tal génesis deja aún hoy ver su estilo de argumentación: nadie, generalmente, se atreve a justificar la atribución aristotélica de la esclavitud a un asunto ordenado por la naturaleza. A Aristóteles hay que *conservarlo* o salvarlo atendiendo a diferencias sustanciales en los tiempos históricos. La historia, en pocas palabras, otorga el perdón a los filósofos frente a la vehemencia ilustrada.

tardía debe tener gruesas raíces en la modernidad presuntamente “a-histórica”.<sup>48</sup> Es obligación de aquel que desea comprender el pensamiento moderno esclarecer qué premisas se comparten y desarrollan en ese camino.

Así pues, la vieja y nueva moralidad –originalmente opuestas en tanto moralidad bíblica/clásica y moralidad ilustrada– terminan por parecer provenir de la misma estirpe: ambas apelan a la razón, y, si apelan a la tradición, es a aquella donde Dios posee preeminencia. Esto no es algo extraño para nosotros, embebidos en la querella de la modernidad tardía con sus ancestros ilustrados; a juicio posmoderno, las exageradas expectativas de racionalidad y progreso de la modernidad sencillamente no son compatibles con el descubrimiento de la conciencia histórica, del dominio ideológico de la “razón”, entre otras “sospechas” de filósofos sospechosos.

El oponente “histórico” que surge ante la nueva moralidad moderna apela también a la tradición, pero a una tradición sin guía ni destino, una tradición que es equivalente a evolución. La investigación histórica en el s. XIX se hace de un auge inédito y habla del entero proceso histórico como una “slow, unconscious evolution” hallable en todo fenómeno: la “continuidad” histórica es “omnipermearable”. En esta nueva oposición, junto con las amplias, muy amplias ramificaciones que extiende en cada parcela, la querella propiamente moderna es oscurecida. Strauss está ahora en el lugar adecuado para dar razón de la tesis del Dr. Carlyle:

Cuando fue casi completamente olvidada la querella original entre la nueva y la vieja moralidad, entre las nuevas ideas políticas y las viejas, desde mediados del s. XIX hasta la Gran Guerra, se hizo incluso posible negar

---

48 Cfr. el desarrollo minucioso y erudito de Cassirer *contra* la idea de la Ilustración y modernidad temprana como un pensamiento carente de conciencia histórica: “La opinión corriente de que el siglo XVIII es un siglo específicamente ahistórico, no es una concepción históricamente fundada ni fundable; es más un lema y una consigna acuñados por el Romanticismo para luchar contra la filosofía de las Luces”, ‘La conquista de mundo histórico’, *op. cit.*, p. 263 [p. 222].

que había existido siquiera tal querella; se hizo posible creer y afirmar que “al menos desde los juristas del s. II hasta los teóricos de la Revolución Francesa, la historia del pensamiento político es continua, cambiante en su forma, modificada en contenido, pero la misma en sus concepciones fundamentales”.<sup>49</sup>

La tesis de la continuidad es explicable, contra sí misma, en términos históricos: es posibilitada por la obscuridad que el propio proceso moderno deja caer sobre sus orígenes. La enseñanza nos es otorgada por la experiencia que los mismos modernos expresaron sobre su ruptura, y no, en modo alguno, por el estudio de “detached historians”.

A pesar de la brillante forma en que Strauss “va por detrás” del argumento de Carlyle, parece estar obligado a inmiscuirse en la propia disputa “histórica”, es decir, confrontar efectivamente en qué consiste el “cambio” de la ruptura, qué caracteriza de manera unitaria el tan colorido y diverso proceso moderno y quiénes serían entonces sus “fundadores”. El resto de la conferencia de Strauss ahondará en ello a partir de Hobbes y sus posibles antecesores de corte aún medieval.

Con todo, antes de tomar ese camino, Strauss expresa la provisional característica sustancial del pensamiento moderno de la mano de Condorcet: “solo el pensamiento político moderno está basado en la concepción de los derechos del hombre. Esta sola concepción es la sustancia del pensamiento político moderno”.<sup>50</sup> La tesis es correcta, dice Strauss, pero no si seguimos estrictamente las razones que Condorcet u otros darían para ellas. Pues el pensador “original” según tal planteamiento es Locke (“padre del liberalismo”) quien efectivamente puso los cimientos del pensamiento político “nuevo”. Pero en ese caso, según un breve árbol genealógico que esboza Strauss, Locke

---

49 STRAUSS, “The Origin of Modern...”, p. 167. Esta es la cita del Dr. Carlyle con la cual Strauss abría su conferencia.

50 STRAUSS, “The Origin of Modern...”, p. 167

respondería a Hooker, Hooker a Aquino y la Iglesia, y estos a su vez a la filosofía clásica, quizás, especialmente, al derecho romano. La idea de Condorcet sobre Locke como originador sería preparatoria de la tesis del Dr. Carlyle.

Para Strauss entonces la ruptura genuina tendría que encontrarse entre Hooker y Locke.<sup>51</sup> Las dificultades residen en que son los propios pensadores del s. XVII tardío y del s. XVIII quienes obscurecen este punto: Leibniz y Swift reintroducen elementos clásicos contra los más radicales Descartes y Hobbes; Locke es moderado; Rousseau, si bien no moderado, retorna a Esparta y a la Roma republicana. Esta especie de segunda etapa del pensamiento moderno hace suya la pretensión de armonizar lo más posible sus fundamentos específicamente modernos con las estructuras clásicas a las que originalmente declararon la guerra. Lo anterior “crea la ilusión” de una presunta continuidad, y el remedio ante tales ilusiones es atender al periodo Maquiavelo-Hobbes. La pretensión del resto de la conferencia consiste así en examinar en qué sentido Hobbes es “radical”, esto es, genuinamente fundador en comparación con el resto de pretendientes: el mismo Maquiavelo, Lutero, Calvino, Althusius, Grocio, etc.

Hay que señalar, por último, que Maquiavelo parece aquí aún escapársele a Strauss al caracterizarse como un pensador interesado en la renovación de los antiguos órdenes romanos. No da nuevas bases al pensamiento político moderno, sino que busca alternativas para deshacer las perniciosas debilidades traídas por el cristianismo. Por otra parte, en cuanto al pensador “radical” que resultaría ser Hobbes, Strauss hace tres intentos por indicar en qué consiste la radicalidad, según lo atestiguan partes tachadas del manuscrito de su conferencia.<sup>52</sup> Las tres formulaciones son similares, si bien acentúan uno u otro elemento. En todo caso, la idea general puede expresarse en los siguientes términos. El pensador radical de la modernidad es, en

---

<sup>51</sup> Cfr. STRAUSS, NRH, p. 166 [pp. 207-8].

<sup>52</sup> STRAUSS, “The Origin of Modern...”, p. 194n4.

primer lugar, rompedor sustancial y profundo de la tradición antigua (o sea, sabedor convencido y convincente de que la tradición ha fallado); en segundo lugar, el pensador radical de la ruptura ha de ser perfectamente claro y consciente de su intención y de su logro, a saber, dar bases originales y nuevas al pensamiento político.

Como veremos paulatinamente, llegará el punto en que tengamos que preguntar si Hobbes yerra, a ojos de Strauss, por ser inconsciente de sus propias premisas, o si el error se debe no tanto a la obscuridad de sus principios sino a la sencilla falsedad de los mismos. En todo caso sabemos que para Strauss “no se puede ignorar a Hobbes impunemente”<sup>53</sup> y que Hobbes (o al menos su *Leviatán*) es “infinitamente” interpretable.<sup>54</sup>

---

53 WIPP, p. 172 [p. 233]. Además, “la doctrina de Hobbes no estaría viva, no sería estudiada con seriedad, si el progreso de la modernidad fuera separable de la decadencia de la modernidad”, *ibid.* Vale la pena leer atentamente estas primeras páginas de la conferencia “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy” con propósitos introductorios.

54 *Vid.* la carta de Strauss a Seth Benardete referida por MINKOV, ‘Hobbes as the Founder...’, p. 199n25. “S[trauss] concluyó el seminario notando que hemos visto por lo menos algo de lo que implica la comprensión de Hobbes, a diferencia de lo que los libros de texto hacen. Comprender a Hobbes es, en un sentido, una empresa que ocupa toda la vida”. STRAUSS, *Seminar on Hobbes. 1953*, p. 98. Se trata este de un curso que Strauss impartió sobre el *Leviatán*, *De cive*, *The Elements of Law* y *Ecclesiastical Polity* de Hooker. De este seminario no se conservan archivos audibles (y por lo tanto no se encuentra en [leostrauscenter.uchicago.edu](http://leostrauscenter.uchicago.edu)), pero las notas de sus estudiantes (entre ellos quizás Richard Kennington) reconstruyeron todas las sesiones. La versión algo accidentada de este texto me ha sido facilitada por el Dr. Minkov.

## CAPÍTULO II

### DEL “SISTEMA” A LA COMPRENSIÓN FILOSÓFICA FUNDAMENTAL

Para entrar con decisión en el pensamiento de Hobbes es necesario abrirse paso con cautela. Es decir, es recomendable medir las fuerzas propias y la longitud del camino. Por ello vale la pena indicar someramente cuál es el interés de Strauss en Hobbes en términos biográficos y bibliográficos. Algo parecido habrá que indicar en referencia al propio Hobbes, esto es, cuáles son los ejes temáticos en su obra en términos biográficos y bibliográficos.

Sabemos ya que el centro de la discusión straussiana sobre Hobbes se encuentra, primero, en determinar si el de Malmesbury es o no fundador, si es o no un pensador “radical”, y, en conclusión, si es aquel filósofo al que hemos de volver si deseamos comprender el cisma moderno, si queremos comprender el obscurecimiento de la querella entre antiguos y modernos, y, por lo tanto, colegir las posibilidades de la filosofía y del juicio político en la decadencia de la modernidad tardía.<sup>55</sup> Hemos ahora de

---

<sup>55</sup> En términos más tradicionales, en lugar de “querella” hablaríamos del surgimiento del liberalismo. Entiendo que Strauss y, por ejemplo,

aclarar cuál es el desarrollo de esta observación en la propia obra de Strauss. Más que precisar un asunto que a todas luces se reduce al interés académico –a saber, si Strauss “cambió de opinión” a lo largo de los años sobre las premisas centrales de Hobbes y con él del origen moderno–, nuestro objetivo es hacer notar que las variadas caras que ofrece la filosofía hobbesiana no son siempre acentuadas de la misma forma por Strauss. La intención

---

Schmitt comparten la idea de que es Hobbes y no Locke u algún otro el fundador del liberalismo. Con todo, también en Schmitt hay una articulación compleja del problema. Por una parte, el *Leviatán* es la raíz de la “neutralidad técnica del Estado”, de la acentuación de la individualidad, por ejemplo, en el ámbito del libre credo (o credo interno); pero, por otra, no es aún propiamente liberal. Hobbes da aún preponderancia al carácter propiamente político de lo político, es decir, al *enemigo*; y su división entre *externo* e *interno* no es omniabarcante, sino que el poder soberano tiene legítimo derecho de permear *casi* todo ámbito de la vida pública y privada. Pero en este *casi* hay, como la llama Schmitt, una “fisura”. Esta es la grieta de la que se aprovecha el llamado “liberalismo”: “Ya pocos años después de la publicación del *Leviatán*, cayó la mirada del primer judío liberal [Spinoza] sobre la fisura apenas visible. De inmediato, reconoció en ella el punto débil en el cual irrumpió el liberalismo moderno, y en el cual la entera relación que Hobbes había montado entre exterior e interior, entre público y privado *podía ser volteada en su contrario*”, CARL SCHMITT, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, trad. A. Attili, Ciudad de México, Fontamara, 2020, p. 105, las cursivas son mías. Bajo la interpretación de Schmitt, finalmente, el *Leviatán* es el intento de restaurar una “unidad natural” (p. 135) que no logra sino contribuir a su aniquilamiento definitivo: técnica, neutralidad, individuo autónomo, mediación del poder y, en conclusión, “segunda muerte del dios mortal”. Strauss, por su parte, reconoce a Hobbes como fundador de un “horizonte” en el que se despliega el liberalismo, STRAUSS, ‘Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen’, en HEINRICH MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2013, p. 125 [Carl Schmitt, *Leo Strauss y “El concepto de lo político”*, trad. A. Obermeier, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 168]. Sin embargo, este horizonte no está aún dogmáticamente establecido, sino en gestación consciente y “radical”. Una referencia muy cercana a su “Anotación” a Schmitt es el comentario al libro de Lubiński sobre Hobbes en 1933: “El absolutismo hobbesiano no es, por último, otra cosa que el liberalismo militante *in statu nascendi*, esto es, en su forma más radical. En este sentido, Hobbes es el fundador del liberalismo; a Hobbes debe regresar

de ello es mostrar las dificultades a las que se enfrentó Strauss y, en el mismo sentido, los obstáculos que nosotros encaramos ahora en esta doble interpretación.

En términos generales, son tres los libros de Strauss que hablan sobre Hobbes.<sup>56</sup> El primero, su obra emblemática, se trata de *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Fruto del arduo trabajo que Strauss emprendiera desde los comienzos de 1930, establece gran parte de las tesis características de la interpretación sobre Hobbes: la problemática distancia entre su filosofía política y la ciencia natural, las pasiones fundamentales, las bases morales de la ley natural, etc. El segundo se trata de *Derecho natural e historia*. No es un libro dedicado a Hobbes, sino que este aparece, junto con Locke, como eje central en el capítulo sobre derecho natural moderno. Algo parecido sucede con el tercero, *¿Qué es filosofía política?*, cuyo artículo “Sobre la base de la filosofía política de Hobbes” toma lugar en el séptimo capítulo del libro.

---

por lo tanto quien sea que se preocupe por la radical justificación o radical crítica del liberalismo. / Puesto que Hobbes es el fundador del liberalismo, no es ya él mismo liberal en el sentido propio de la palabra; precisamente por esta razón *puede abrir posibilidades que el liberalismo estricto no conoce más como Hobbes o que no conoce en absoluto*”, STRAUSS, ‘Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes’, GS3, p. 245, las cursivas son mías. Vid. NRH, pp. 181-2 [p. 221]; *Natural Right* (curso 1954), p. 154. Cfr. la introducción de A. Lastra a LEO STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. y trad. A. Lastra, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996. Por último, cabe señalar que esta no es la opinión comúnmente aceptada. Bobbio, por ejemplo, defiende constantemente la no “radicalidad” de Hobbes en el sentido que Strauss atribuye; para Bobbio, Hobbes no es en definitiva un “liberal”. Vid. NORBERTO BOBBIO, *Thomas Hobbes*, trad. M. Escrivá, Barcelona, Paradigma, 1991, p. 104 ss; *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. J. Fernández, Ciudad de México, FCE, 2006, pp. 105-6; y véanse también los pequeños escritos y entrevistas integrados en SCHMITT, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Por último, a favor de la interpretación de Bobbio contra Schmitt y Strauss, vid. GREGORIO SARAVIA, *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Madrid, Dykinson, 2011, pp. 577-87.

56 Vid. nuevamente el prólogo a este libro. Cfr. el cap. tercero.



Entre NRH y este último texto solo hay un año de diferencia (1953-1954), si bien NRH sería producto de las famosas Walgreen Lectures que Strauss impartiera en 1949,<sup>57</sup> y WIPP (que incluiría el texto “Sobre la base...”) fue publicado por Strauss hasta 1964. El artículo incluido en WIPP, por otra parte, confronta y comenta a su vez la interpretación de Raymond Polin.<sup>58</sup> Esto significa que el lector de Strauss cuenta, a primera vista, con un libro completamente dedicado a Hobbes, un capítulo de libro que trata a Hobbes en un contexto mayormente delimitado –la ruptura del derecho natural moderno con el derecho natural antiguo– y un artículo que comenta la interpretación de otro autor sobre Hobbes.

Quizás no parezca esta una bibliografía de grandes magnitudes. De hecho, se trata del trabajo al que tuvieron acceso los contemporáneos y primeros estudiantes de Strauss. El tercer tomo de los *Gesammelte Schriften* editados por Meier amplía considerablemente aquella bibliografía y complejiza algunos de los juicios que se han dado ya por obvios sobre la valoración que hace Strauss de Hobbes. Me refiero especialmente al “libro” que Strauss tenía en mente antes siquiera de la publicación de PPH y que corría de manera paralela a SCR, a saber, *Die Religionskritik des Hobbes*.<sup>59</sup> Tanto los textos tempranos sobre Hobbes incluidos en GS3 como artículos, conferencias no reimprimas en otros trabajos de mayor

---

57 La transcripción de estas conferencias se encuentra como apéndice electrónico de Strauss, *Toward Natural...: [https://press.uchicago.edu/sites/strauss/natural\\_right/index.html](https://press.uchicago.edu/sites/strauss/natural_right/index.html)*

58 RAYMOND POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977. Polin critica los controvertidos acentos que Strauss pone en PPH respecto a la magnanimidad, el preludio del hegelianismo, entre otros. *Vid.*, pp. 155-65.

59 Valiéndose de la importancia y del propio contenido de este libro inacabado, Meier acentúa en el prólogo al tomo la radicalidad del problema teológico-político en la lectura de Strauss y su acercamiento a Hobbes en tanto filósofo y no en tanto originador dogmático de la tradición moderna. Penetraré en estos asuntos hacia el final de este libro.

envergadura, notas y cursos, provocan que el volumen de reflexiones de Strauss sobre Hobbes se vuelva difícil de manejar.

Desde otra aproximación, los primeros esquemas para un libro sobre Hobbes se sitúan en 1931: "Disposition: Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht" (GS3). Lo que conocemos como PPH, traducido al inglés y publicado por primera vez en 1936, es producto de la estancia de Strauss en París e Inglaterra. El texto fue escrito originalmente en alemán y, según relata Meier, no fue concebido como el proyecto principal de publicación, sino tan solo como una vertiente producida por los hallazgos en Chatsworth, gracias a los permisos del Duque de Devonshire, de presuntos textos "juveniles" de Hobbes que podrían indicar el suelo no estrictamente científico de su filosofía.<sup>60</sup> El interés por Hobbes puede ser rastreado incluso hasta la mitad de la década de 1920 en los primeros trabajos de Strauss sobre Spinoza y la crítica moderna a la religión revelada.<sup>61</sup> Por otra parte, si

---

60 En esto y lo siguiente, *vid.* las primeras diez páginas de la introducción de Meier a GS3.  *Vid.* la carta que Strauss dirige a Gadamer y Krüger en búsqueda de apoyo para la publicación en alemán de su libro: Strauss a Krüger, 12 de mayo de 1935, GS3.

61 En SCR, el capítulo sobre Hobbes es el más largo de los incluidos en "la tradición de la crítica a la religión". Strauss de hecho habría dado más importancia no a PPH, sino al libro nunca publicado hasta la edición de Meier sobre la crítica a la religión de Hobbes. A decir verdad, el estudio más riguroso sobre la interpretación en torno al de Malmesbury debería partir del problema inicial sobre la religión al que Strauss se enfrenta desde su juventud. En cierto modo, el estrechamiento a la parte política es una versión "estadounidense" de Strauss. Son tres las pruebas de ello. En primer lugar, en "A Giving of Accounts" Strauss asocia su cambio de orientación a Maimónides – como sabemos – pero también a Hobbes en el mismo aliento. Asimismo, como se ha sugerido ya, la crítica a Schmitt sobre la necesidad de ir más allá del horizonte del liberalismo es, de nuevo, en el marco del estudio sobre Hobbes. Por último, en el prólogo a la edición alemana de PPH de 1965, Strauss recuerda a los lectores (parece que particularmente a sus futuros lectores alemanes, en contraste con los estadounidenses animosos de la política) que su interés por Hobbes nació del *Wiedererwachen der Theologie* asociado a los nombres de Barth y Rosenzweig (remite, por tanto, a su prólogo autobiográfico de SCR). Le parecía pues necesario contrastar la crítica a la teología ortodoxa (es

bien el artículo publicado en 1954 sugiere la continuidad de su esfuerzo por comprender a Hobbes durante treinta años, será también asombroso notar que en 1964 Strauss no solo integró aquel artículo a WIPP, sino que enseñó un curso entero sobre el *Leviatán* y *De cive* en la Universidad de Chicago.<sup>62</sup> Sin lugar a dudas, el interés por Hobbes acompañó a Strauss a lo largo de toda su vida y, como es natural, sus juicios no fueron siempre los mismos. Tan solo por dar un ejemplo, en PPH Strauss cree admisible esquivar o rodear el problema de la ciencia natural en Hobbes, es decir, la confrontación entre la naturaleza teleológica clásica y el materialismo-mecanicismo moderno. Las bases son, sostiene, morales. Sin embargo, tanto en NRH como en WIPP –por mencionar ahora estos tres escritos de primer orden–, Strauss trata con mayor detenimiento el problema del “todo” para Hobbes. Aún más: se mostrará reacio a una tesis que parecía admitir en el temprano PPH, a saber, que es posible estudiar la ciencia política hobbesiana sin referencia a la ciencia natural.

Respecto al propio Hobbes, bastará con trazar el siguiente camino. Ya hemos mencionado el orden sistemático de sus *Elementos de filosofía* que comprendería, en la secuencia deseada por su autor, *De corpore*, *De homine* y *De cive*. La obra más “temprana” publicada por Hobbes es, por otra parte, *Elementos del Derecho natural y político* (1640), cuyo orden se transmite con mayor preeminencia

---

decir, a la llana, misteriosa y todopoderosa revelación) y evaluar si había sido victoriosa. “Das theologisch-politische Problem ist seitdem das Thema meiner Untersuchungen geblieben”, GS3, 8. Que *este* y no, por ejemplo, la *querelle*, el retorno a los antiguos o la tensión política entre filósofo y ciudad sea *el* tema de Leo Strauss ha sido la bandera que Heinrich Meier defiende también desde entonces. Como aludí en la nota al pie antepasada, me ocuparé de algunos de estos problemas hacia el final del trabajo.

62 *Seminar on Hobbes. 1964*. La versión audible de este curso se encuentra en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu). Si bien no hay transcripción oficial, el Dr. Minkov me ha facilitado una versión inédita. Me referiré, por tanto, al número de sesión (hallable en los audibles) y número de página de la versión de Minkov.

en el *Leviatán* que en *De cive*. Sin embargo, el de Malmesbury tendría 52 años cuando escribió *El*, y, por tanto, en modo alguno puede decirse que se trata de su obra “temprana”. Yendo hacia atrás, encontraremos aún de interés según el marco straussiano dos pequeños “Digests” sobre la *Retórica* de Aristóteles, los cuales, en su afán de elaborar una teoría de las pasiones de manera “científica”, por una parte, si bien con una decisión moral sobre el lugar y carácter del hombre, por otra, influirían probablemente en la composición de *El*.<sup>63</sup> Se trata del presunto periodo “humanista” de Hobbes, aún interesado por la historia y la filosofía clásica de corte político-moral (es decir, excluyendo la metafísica y la filosofía natural). Ni el gran descubrimiento de los *Elementos* de Euclides ni el afán científico de Hobbes por “aplicar” la ciencia natural al plano político habían aún ocurrido.<sup>64</sup> Si bien es un argumento “teóricamente” débil, es con todo interesante que la filosofía característica de Hobbes es bastante tardía: buena parte de sus preferencias políticas y sus juicios sobre las cosas humanas habían ya tomado una clara expresión.

---

63 “Lo escuché decir que Aristóteles fue el peor Maestro que había alguna vez habido, el peor Político y Ético: un paisano (*Country-fellow*) que pudiera vivir en el Mundo sería tan bueno [como Aristóteles]: pero su *Retórica* y su *Discurso de los animales* era extraordinario (*rare*)”, AUBREY, *Brief Lives*, p. 158. Hobbes debió haber preparado estos escritos sobre retórica en conexión, por una parte, con la instrucción que daba al segundo conde de Devonshire, y, por otra, con la preparación de la teoría de las pasiones de *El*. Vid. STRAUSS, PPH, p. 41, nota al pie [p. 72]. Ambos tratados sobre retórica se encuentran en el vol. 6 de las *English Works: The Whole Art of Rhetoric*, constituido de tres libros, y *The Art of Rhetoric*, constituido de apenas un libro.

64 “Tenía 40 años antes de que mirara en la Geometría, lo cual sucedió accidentalmente. Estando en una Librería de un Caballero, los *Elementos* de Euclides se encontraban abiertos, y ahí estaba el *El*. 47, *libri* I. Él leyó la Proposición. ¡Por Dios!, dijo (él de vez en cuando juraba un juramento enfático por medio del énfasis), *iesto es imposible!* Así que lee la Demostración de ello, la cual lo refirió hacia atrás a tal Preposición, la cual leyó. Esa lo refirió atrás a otra, la cual también leyó. *Et sic deinceps* que al final estaba demostrativamente convencido de esa verdad. Esto lo hizo enamorarse de la Geometría”. AUBREY, *Brief Lives*, p. 150.

Así, por ejemplo, en los tratados sobre retórica hallaremos a un Hobbes que aún acepta, con toda ambigüedad, la diferenciación entre monarquía y tiranía: “*Monarquía* es aquella en la cual un hombre posee el gobierno de todos; cuyo gobierno, si lo limita por la ley, es llamado *reino*; si por su propia voluntad, *tiranía*”.<sup>65</sup> Considerará, como lo muestra cuidadosamente Strauss, el honor, la venganza, la magnanimidad y otras maneras aristocráticas como genuinas virtudes (mientras serán repudiadas en sus obras “clásicas”). No obstante, a pesar de este aparente encadenamiento a la tradición, su comprensión del dolor y el placer cobran plena autonomía ante Aristóteles (y sin referirse aún a la “nueva ciencia”); lo justo y lo injusto ya se ven extraviados de todo parámetro natural y responden únicamente a la ley cuyo carácter natural es, en el mejor de los casos, ambiguo; y, por último, los juicios característicos de Hobbes sobre la “naturaleza humana” expresan ya una claridad inconfundible: “Que los hombres no buscan la equidad porque sea buena simplemente, sino porque es buena para ellos”.<sup>66</sup>

Aún de mayor importancia será para Strauss la “primera” obra de Hobbes. Se trata de la traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, cuya epístola dedicatoria, prólogo al lector e introducción serán centrales en el desarrollo que hace Strauss del nacimiento de la historia moderna. De esta “primera” obra vale la pena resaltar lo siguiente. Si bien Hobbes desechará más adelante la historia en pos del método científico, su interés en ella como maestra de preceptos, herramienta eficaz y definitiva para enseñar al hombre las verdaderas reglas del comportamiento humano y, por tanto, de las posibilidades de sus formas de gobierno, carga consigo una titánica empresa: la ruptura definitiva con la filosofía clásica. Tal ruptura no tendría, por ende, sus raíces en la

---

<sup>65</sup> *The Whole Art of Rhetoric*, I, 7.

<sup>66</sup> *The Whole Art of Rhetoric*, I, 16.

ciencia natural que erradicaría finalmente al aristotelismo y la escolástica, sino en un descubrimiento que es humano y, en cierto sentido, metafísico: la posición del hombre ante el todo.

Si bien la traducción de Tucídides es la primera obra estrictamente reconocible de Hobbes, Strauss ya sospecha de otros escritos encontrados en Chatsworth llamados “Essays”. En PPH, Strauss únicamente apunta a la algo enredada posibilidad de que estos ensayos, publicados después bajo el nombre de *Horae subsecivae*, pertenezcan al segundo Conde de Devonshire, amigo y pupilo de Hobbes durante los años de su redacción.<sup>67</sup> En plena relación además con los *Ensayos* de Bacon, estos escritos prometerían un acceso al joven Hobbes en su relación con William Cavendish. De cualquier forma, Strauss no apuesta de ningún modo a que su búsqueda de la génesis del pensamiento hobbesiano y por tanto de las bases del pensamiento moderno puedan sustentarse en fuentes tan discutibles.<sup>68</sup> Sin embargo, a partir de aquella sugerencia de Strauss en 1936, en 1995 se publicaron bajo el nombre de *Three Discourses* tres textos que, con científica seguridad, pertenecen a Hobbes.<sup>69</sup> Los editores, Noel Reynolds y Arlene Saxonhouse, consiguieron tal resultado al computarizar la totalidad de *Horae subsecivae*. Aunque la totalidad de los escritos habrían de ser tomados en cuenta para la interpretación de Hobbes –pues de una u otra manera pertenecerían a la misma fuente de influencia–, estos “tres discursos” que tratan sobre Tácito, sobre Roma y sobre las leyes, comprueban en una dirección más bien académica la interpretación filosófica de Strauss. Así, por tomar un ejemplo, hallamos una tesis característica a la vez que moderada sobre el gobierno de la ley y la anarquía:

---

67 STRAUSS, PPH, p. xii, nota al pie [16].

68 Cfr., en el contexto de la discusión con Polin, STRAUSS, WIPP, pp. 195-6.

69 THOMAS HOBBS, *Three Discourses*, ed. N. Reynolds y A. Saxonhouse, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

Y sin embargo un hombre habría mejor de escoger donde no hay nada legal (*lawful*), que donde todo es legal. Razón por la cual todos los hombres han pensado que es más peligroso vivir en una Anarquía que bajo el gobierno de un Tirano: pues los violentos deseos de uno están atados necesariamente a un particular, mientras en una multitud son indefinidos. / El primer grado de bondad es la obediencia a las Leyes, lo cual no es otra cosa que virtud y buen orden de vida reducido a ciertas reglas. Y puesto que la razón tiene el poder predominante en nuestros cuerpos naturales, así el cuerpo Político no puede subsistir sin alma que lo anime, para gobernar, para guiarlo, y esa es la Ley procedente de la razón, de los consejeros y del juicio de hombres sabios.<sup>70</sup>

Como se ve, hay algunas premisas ya típicas del Hobbes del *Leviatán* o *De cive*, si bien atenuadas en distintos lugares por reservas tradicionales; por ejemplo, el uso del término “tirano”, la idea de una “razón” no enteramente utilitaria como guía y la aceptación de “hombres sabios”. El poder supremo del gobernante no será para Hobbes, como sabemos, dependiente de la razón y menos aún de sabios. No obstante, la preferencia del gobierno absoluto por encima de la anarquía y la identificación de virtud con ley (ley que se encuentra germinalmente desprendida de la razón), son rasgos característicos del Hobbes que conocemos.

Pues bien, si estos son los linderos del joven Hobbes, es decir, aquellos que apoyan en buena medida la interpretación de Strauss en PPH, del otro lado encontraremos en el conocido Hobbes las tesis afamadas sobre el estado de naturaleza, el contrato social, la autopreservación y las leyes naturales como expresión madura de su pensamiento. Vale la pena mencionar que en el extremo opuesto a la obra juvenil, el último libro de Hobbes titulado *Behemoth* es una historia. Podrá resultar extraño que después de haber fundado los principios y el método correcto para una ciencia política, Hobbes recurra al final de su vida de nuevo a la historia. Pero esta historia a forma

---

70 *A Discourse of Laws*, en HOBBS, *Three Discourses*, p. 109.

de diálogo entre dos personajes que hacen un minucioso recuento de la Guerra Civil Inglesa de 1640 a 1660 no encuentran en los acontecimientos normas tanto como campo de comprobación empírica. Los verdaderos principios del artificioso cuerpo político han sido hallados y los penosos disturbios de aquellos veinte años son producto de su ignorancia. Hobbes es optimista como nadie lo había sido hasta el momento: de enseñar su doctrina en las universidades y seguir sus descubrimientos políticos, la paz reinaría.<sup>71</sup> En otros pasajes, no obstante,

---

71 “[A:] Pero para el gobierno de una república no bastan ni ingenio, ni prudencia, ni diligencia, si faltan reglas infalibles, así como la verdadera ciencia de la equidad y la justicia. / B: Si eso es verdad, entonces es imposible que ninguna república en el mundo, ya sea monarquía, aristocracia o democracia, continúe durante mucho tiempo libre de cambios o de sediciones dirigidas al cambio, ya sea del gobierno, ya sea de los gobernantes. / A: Es verdad. Y ninguna de las más grandes repúblicas del mundo se ha visto durante mucho tiempo libre de la sedición. Los griegos tuvieron por algún tiempo sus reyezuelos y luego se convirtieron mediante la sedición en pequeñas repúblicas; más tarde, creciendo hasta convertirse en repúblicas mayores, volvieron mediante sedición a convertirse en monarquías. Y todo por la falta de reglas de justicia conocidas por el pueblo llano; ya que si el pueblo las hubiera conocido al comienzo de cada una de esas sediciones, los ambiciosos nunca habrían tenido la esperanza de alterar el gobierno una vez establecido. Pues poco puede hacer la ambición sin manos, y pocas manos tendría si el pueblo llano estuviera tan diligentemente instruido en los verdaderos principios de su deber como estaba aterrado y trastornado por predicadores con doctrinas estériles y peligrosas [...] B: Por lo que veo, todos los Estados de la cristiandad se verán sujetos a estos accesos de rebelión mientras el mundo perdure. / A: Muy probablemente. Y, sin embargo, la falta, como os he dicho, puede ser fácilmente enmendada enmendando las universidades”. *Be.*, pp. 70-1 [pp. 91-2]. “El azar (*Chance*) ya no juega ningún rol. Hobbes conoce la verdad; ilustra al pueblo vía Oxford y Cambridge”, STRAUSS, *Natural Right* (curso 1954), p. 154.

Se trata además de una estrategia basada ya en los poderes cristianos de la retórica y la popularización del dogma, de ahí que en *Behemoth* encontremos en diversos pasajes que una de las principales causas de sedición se encuentra en las falsas doctrinas impulsadas por las universidades; pero, así como la causa del error, puede también ser la causa del acierto moderno. Sobre esta comprensión de la retórica, vale la pena referirnos al maestro: Bacon (y a su respectivo maestro, Maquiavelo). *Vid.* ANTONIO MARINO, ‘La estrategia retórica de Francis Bacon para difundir su nueva ciencia’, en *Estudios sobre la filosofía*



Hobbes parece ser menos vehemente: el monstruo marino Behemoth no puede ser totalmente doblegado, pero sí apaciguado por el Leviatán, domesticador de los vanidosos.<sup>72</sup>

El breve bosquejo que hemos hecho hasta ahora pone en evidencia las magnitudes del camino. La doble interpretación de Strauss y Hobbes requeriría de la atención minuciosa no solo a los diferentes acentos que pone el primero en cada caso sobre su investigación del segundo como originador de la modernidad, sino también al muy complejo desarrollo filosófico de Hobbes en su vasta obra. Desde que Strauss comenzó en la década de 1930 sus reflexiones, reconoció que Hobbes era un “filósofo mucho, mucho más profundo de lo que normalmente se acepta”.<sup>73</sup> Además, con todo y la sistematicidad característica de su obra, reconocemos que son tres los intentos de Hobbes por lograr plasmar su ciencia política: *Elementos del Derecho [o Ley] Natural y Político*, *De cive* y *Leviatán*. Difícilmente puede decirse que es el *Leviatán* la obra definitiva, pues al mismo tiempo que lo publicó también reeditó *De cive*. Es decir, el planteamiento del *Tratado sobre el ciudadano*, cuyo método difiere sustancialmente del *Leviatán*, mantuvo para Hobbes su vigencia. Los tres intentos revelan, pues, la dificultad a la que el inglés se enfrentó al fundar una *ciencia* política, fuera o no una aplicación de la ciencia natural.<sup>74</sup>

Es evidente así que el tratamiento exhaustivo del Hobbes de Strauss ameritaría un estudio limitado únicamente a los problemas y bibliografía señalados. Puesto que nuestro objetivo es de mayores alcances, requiere

---

política de Francis Bacon, ed. A. Marino, Ciudad de México, UNAM, 2020, versión electrónica, p. 190.

72 Vid. el primer cap. de SCHMITT, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*.

73 Misiva de Strauss a Scholem, 7 de diciembre de 1933, GS3, p. 709.

74 Vid. las primeras páginas de STRAUSS, ‘Works of the Mind Lecture on Thomas Hobbes’s Leviathan’. Strauss también se refiere a cuatro o cinco intentos si tomamos en cuenta la segunda mitad de *Hom.* y la versión latina de *Lev.*: WIPP, p. 173 [p. 234].

también una mirada menos angosta. Las debilidades de este modo de proceder en términos de precisión deben ser equilibradas por una mirada que, siendo general, también logre ser aguda en el problema que nos ocupa, a saber, el obscurecimiento del sentido común en la ruptura de la modernidad y sus consecuencias en la filosofía y filosofía política; huelga decir: nuestras consecuencias. Habremos de mediar, pues, entre la mirada angosta y la amplia a sabiendas de su recíproca necesidad.

Se recuerda, por último, que la exploración que aquí iniciamos gira en torno a los ejes de la naturaleza, la historia y el sentido común. Pretendemos que con estos caminos la exposición se ordene de tal manera que consigamos abarcar lo más sustancial al tiempo que nos permitamos ahondar en las particularidades de la interpretación straussiana. En el plano de la naturaleza, más que la dilucidación exhaustiva de un problema de corte metafísico, a saber, el mecanicismo y materialismo hobbesiano (cuya obra principal habría de ser *Corp.*), apuntamos con especial detalle a la tesis de la que partió Strauss, la conexión o separación entre los asuntos humanos y los asuntos de la ciencia natural: ¿en qué medida es la doctrina política de Hobbes dependiente del método moderno? Esta discusión nos conducirá necesariamente hacia las tesis centrales de la interpretación straussiana sobre el derecho natural, las pasiones fundamentales (vanidad y miedo a la muerte violenta) y, finalmente, a aquello que en PPH designó como la “actitud moral” de la ruptura moderna.

Historia y sentido común encontrarán un desarrollo conjunto. A manera de esquema, el profundo cambio que Hobbes ejerce en la comprensión de la naturaleza obliga a que la historia cobre un lugar de preeminencia insólita en el pensamiento político. Ambas, ciencia e historia, modifican por tanto la “comprensión natural” de las cosas humanas, es decir, cancelan la posibilidad de guiarse o hallar cualquier tipo de estándar en el sentido común. Como se advirtió desde hace tiempo, el tratamiento del

sentido común exige salir del autor mismo y confrontarlo; así, mientras para nuestro examen de la historia nos basaremos en aquellos primeros escritos con los que Hobbes introdujo su traducción de Tucídides (y el hilo que Strauss hilvana a partir de ese origen), para el sentido común ahondaremos en el último capítulo de PPH donde Strauss contrapone la ciencia política de Hobbes y el acercamiento natural de Platón.

3. NATURALEZA Y CIENCIA. El sendero que lleva al problema que nos concierne sobre la naturaleza en Hobbes no se ilumina preguntando directamente qué es naturaleza. Tal pregunta conduciría sin rodeos a la “metafísica” hobbesiana, es decir, a su materialismo o mecanicismo. Es cierto que el problema no es baladí, pues, como hemos ya mencionado, Hobbes es ambiguo sobre si su ciencia política está sustancialmente basada en su ciencia natural o no. En *El* y *Lev*. encontraremos que tal es el caso: necesitamos tener bien claros los principios sobre el cuerpo natural, el movimiento, el lenguaje y los nombres para hacer las deducciones pertinentes en aquellos asuntos que se distinguen de los cuerpos naturales, es decir, los asuntos humanos sobre lo justo y lo injusto.

Hay dos riesgos, a mi juicio, de tomar aquel camino. El primero, señalado hasta el cansancio por Strauss, es guiar la interpretación de la doctrina política de Hobbes no tanto por sí misma, sino por la ciencia natural moderna (tanto la de los contemporáneos de Hobbes, como la que él mismo asimiló con los años a su manera).<sup>75</sup> A este yo agregaría uno de quizás menor importancia en términos filosóficos, aunque relevante en términos de nuestra tradicional historia de la filosofía. Es difícil aceptar que no es la *ciencia* natural moderna la que logra romper finalmente con la tradición clásica-medieval sino el

---

75 “Fue una lástima que el Sr. Hobbes no hubiera comenzado con el estudio de las Matemáticas antes; de otro modo no habría quedado tan expuesto. Pero se puede decir de él, como se dice de Jos. Scaliger, que donde yerra, yerra con tanto ingenio que mejor es errar con él que dar en el blanco con Clavius”. AUBREY, *Brief lives*, p. 151.

pensamiento político. Más difícil sería reconocer que es el pensamiento político el que sirve como base para el desarrollo de la ciencia moderna que conocemos.<sup>76</sup> Así, por ejemplo, Descartes suele tener la preeminencia ante Hobbes en el cisma moderno. Cuando reducimos la doctrina política de Hobbes o la obligamos (siguiendo, sin embargo, los propios consejos del inglés) a retrotraerse a sus principios de la ciencia natural, debemos por necesidad dar preponderancia al movimiento científico moderno, y, casi con seguridad, otorgar su reino a alguien como Descartes. Pues ya en terreno de la ciencia natural Hobbes es y fue considerado de muy menor rango: se resistía a la aritmética y a la experimentación en pos de la geometría, por no decir nada sobre su considerable distancia ante el revolucionario planteamiento de *Las pasiones del alma*; Hobbes aún consideraba al corazón como núcleo vital de percepciones.<sup>77</sup>

En este sentido, la empresa de Strauss es “ir por detrás” del científicismo de Hobbes y comprender su doctrina política en sus propios términos. Esto quiere decir que el típico acceso a la “naturaleza” mediante su materialismo debe ser frenado para abrirse paso, en cambio, a través de su ciencia política: ¿qué tipo de comprensión de la naturaleza expresa su doctrina moral y política del hombre? La combinación entre ciencia política y naturaleza, pretendemos, iluminará los problemas que nos ocupan sobre el obscurecimiento moderno.

3.1 ¿PRINCIPIOS MATERIALES O MORALES? EXAMINACIÓN COMPARADA DE *ELEMENTOS* Y *LEVIATÁN*. Ilustremos lo anterior del siguiente modo. Tanto en *El.* como en *Lev.* Hobbes articula los fundamentos para su ciencia política de modo parecido. Prescindiendo de las epístolas dedicatorias –que requieren de una interpretación *sui generis*–, la estructura de los primeros capítulos se articula desde

---

<sup>76</sup> Cfr. PIERRE MANENT, *Metamorphoses of the City*, trad. M. Lepain, Cambridge, Harvard University Press, 2013, pp. 3-4.

<sup>77</sup> “los movimientos del corazón y del cerebro son recíprocos entre sí”. HOBBS, *Corp.*, cap. 15. Vid. la introducción de Rodríguez al tratado.

una tesis “científica” sobre el sentido que llega, poco a poco, hasta el discurso o lenguaje, de este a las pasiones y de estas a la política. El primer párrafo de *El*. reprocha el carácter controversial que desde los antiguos envuelve toda cuestión política. El objetivo de Hobbes es explicar las leyes naturales y políticas a través del *conocimiento* de la naturaleza humana, el cuerpo político y la ley. Por *conocimiento* Hobbes entiende fin de la controversia y de la duda. Se nos permite esperar, por supuesto, que su *ciencia* política pondrá fin a toda polémica a través de principios firmes. El segundo capítulo abre inmediatamente con el sentido; su finalidad, sin embargo, es explícita: dar cuenta de la “concepción”.<sup>78</sup> Contra las “especies visibles e inteligibles”, Hobbes reduce el sentido a la concepción subjetiva: los accidentes no son “reales” en sentido estricto, sino “apariciones” o “fantasmas”. Aún más, las apariciones pueden cercenarse del objeto que las produce, pues las “contusiones” del cerebro son evidencia del *movimiento* que producen ciertas apariciones sin objeto preciso que las cause (uno de los argumentos *par excellence* contra la religión, esto es, contra la revelación). En todo caso, lo “existente” fuera de nosotros es generalmente aquello que causa movimiento y, por ende, apariciones en el “sentiente”.<sup>79</sup> El tercer capítulo, en plena relación con las objeciones a las *Meditaciones* de Descartes,<sup>80</sup> reivindica al sentido diferenciándolo del recuerdo (más propio del

---

78 Este proceder invita a la gran mayoría de lectores a juzgar la doctrina política de Hobbes en términos de su ciencia natural, como ya hemos advertido. Así, por ejemplo, el traductor Dalmacio Negro se entrega ya desde la apertura del libro a afirmar que “los problemas políticos se convierten ante todo en epistemológicos” y que Comte y el positivismo son pupilos de Hobbes en este sentido. Sin embargo: “A través de la ciencia natural de Hobbes, el ‘tono nativo’ de su ciencia política ‘se enferma con el tinte pálido’ de algo que recuerda a la muerte pero que carece totalmente de la majestuosidad de la muerte: de algo que presagia el positivismo de nuestros días. Parece entonces que si queremos hacer justicia a *la vida que vibra en la enseñanza política de Hobbes*, debemos entender esa enseñanza por sí misma y no a la luz de su ciencia natural. ¿Podemos hacer esto?”, STRAUSS, WIPP, pp. 178-9 [p. 242], las cursivas son mías.

79 Cfr. HOBBS, *Corp.*, cap. 15 y 25.

sueño); el sentido es, frente al recuerdo, claro y distinto. El capítulo cuarto da el primer paso decisivo al definir el discurso como “sucesión de concepciones en la mente”.<sup>81</sup> En medio de un contexto tan “científico”, el *primer ejemplo* que utiliza Hobbes para engarzar concepción, imaginación y algo parecido a la “asociación” va mucho más allá de la descripción fisiológica:

igual que se sucede [el pensamiento] para el sentido la concepción de causa a efecto, así puede ocurrir en la imaginación después del sentido. [...] La causa es, por tanto, el apetito de aquellos que al tener una concepción del fin tienen al propio tiempo una concepción de los medios inmediatos para lograr dicho fin. Como cuando un hombre, partiendo del pensamiento del honor que apetece, llega al pensamiento de sabiduría, que constituye el medio próximo para alcanzarlo, y de aquí al pensamiento del estudio, que es el medio próximo respecto a la sabiduría, etc.<sup>82</sup>

Poco más adelante, en el parágrafo 4:

Otro tipo de discurso tiene lugar cuando el apetito le da al hombre su impulso, como en el ejemplo antes expuesto, en el cual el honor que apetece le hace pensar sobre el medio más inmediato para alcanzarlo, y de nuevo en el siguiente, etc. A esto lo llamaron los latinos *sagacitas*, SAGACIDAD, y nosotros podemos llamarlo cazar o rastrear, igual que los perros siguen la pista a las piezas por el olfato y los hombres los cazan siguiendo sus huellas; *o igual que los hombres persiguen riquezas, posición o saber*. (Las cursivas son mías)

Al margen, vale la pena indicar que ya desde estos primeros capítulos nos pone Hobbes en una encrucijada: ¿se equipara el afán de riquezas, de posición o *de saber* (por ejemplo, la propia filosofía) a los mismos apetitos que

---

80 HOBBS, *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, en *Opera Latina*, vol. 5 [“Terceras objeciones. Hechas por un célebre Filósofo inglés con las respuestas del autor”, en RENÉ DESCARTES, *Descartes*, trad. L. Villoro et al., vol. 1, Madrid, Gredos, 2011].

81 Cfr. la idea de razonar como computar en *Corp.*, cap. 1, art. 2.

82 HOBBS *El.*, I, cap. 2, §2.

mueven al perro a oler y rastrear? ¿O más bien Hobbes “mezcla” una descripción fisiológica de los apetitos y el pensamiento humano con una tesis que no se sigue propiamente de las mismas? En este capítulo cuarto el inglés se enfrenta a aquellas naturales ambigüedades.

Sea cual sea la decisión que debemos tomar ante la encrucijada, el segundo paso incisivo de Hobbes en este esquema se encuentra inmediatamente en el capítulo quinto: el lenguaje. Es cierto pues que el hombre no se diferencia del animal en su sucesión de concepciones o pensamientos: el perro que huele la presa y se arroja hacia ella tiene tanta libertad como el hombre que desea el honor y lee la *Metafísica* de Aristóteles. Con todo, dice Hobbes, el hombre tiene una mayor capacidad de recordar que el animal: este olvida, por ejemplo, dónde ocultó sus reservas de comida. “el hombre, que en este punto empieza a elevarse por encima de la naturaleza de las bestias, ha observado y recordado la causa de este fallo y, para corregirlo, ha imaginado y puesto en práctica el dejar una señal visible o de otro tipo”.<sup>83</sup> La señal es principio del nombre y el nombre es principio del discurso. La diferencia específica del ser humano ante el resto de animales es el lenguaje, pero esta no se trata de una diferencia natural, sino de una diferencia hecha por el propio hombre; el hombre es, en este sentido, artífice de sí mismo.<sup>84</sup>

El punto crucial que nos interesa ahora consiste en las consecuencias que Hobbes extrae del “nombre”. En primera instancia, concluye que buena parte de las disputas y controversias se deben a la ignorancia de la naturaleza de este y del discurso: los equívocos y los universales oscurecen el *origen* del nombre y, por tanto, dan lugar a malentendidos.<sup>85</sup> También origen del lenguaje son, por

---

83 HOBBS *EL*, I, cap. 5, §1.

84 “*homo homini deus*”, *Civ.*, Ep. ded. Cfr. también el inicio de la Introducción de *Lev*.

85 “Así como ha sido necesaria la invención de nombres para sacar a los hombres de la ignorancia, recordándoles la necesaria coherencia de una concepción con otra, por otra parte ha precipitado asimismo a los

otra parte, las pasiones humanas, las cuales fuerzan al hombre a pasar de la *ratio* a la *oratio*.<sup>86</sup> Otra vez se asoma la encrucijada pasada, pues el primer elemento que utiliza Hobbes para indicar qué tipo de pasiones mueven al ser humano a “trasladar el discurso de su mente” al “discurso de palabras” es que “los hombres desean mostrar a los otros el conocimiento...”. Bien podría esta tomarse como una tesis tradicional, pero, en el contexto hobbesiano, refiere a la vanidad: no es un “compartir” conocimiento, menos aún un *eros* platónico por educar al cachorro, sino un impulso natural del honor, el orgullo o la vanidad.

A partir de este esquema el resto del sistema político hobbesiano empieza a marchar. Un corto salto al capítulo séptimo lo evidencia. Sin encontrarnos aún en la doctrina propiamente política de Hobbes, sino en su análisis de las pasiones (o las “virtudes” en *Lev.*), llegamos a la raíz de las disputas sobre las cosas humanas:

Todo hombre *llama* por su cuenta a lo que le agrada y le causa satisfacción BIEN, y MAL a lo que le desagrada; en la medida en que todos los hombres difieren entre sí en la constitución, también difieren entre sí en lo referente a la común distinción entre bien y mal. No existe cosa tal como ἀγαθὸν ἀπλῶς, es decir, bien a secas, pues incluso la bondad que atribuimos al Ser Supremo es su bondad respecto a nosotros.<sup>87</sup>

---

hombres en el error; de forma que si gracias a las palabras y al raciocinio son superiores a los animales en conocimiento, por los inconvenientes que siguen al mismo les superan también en errores”. HOBBS, *El.*, I, cap. 5, §13.

86 HOBBS, *El.*, I, cap. 5, §14.

87 HOBBS, *El.*, I, cap. 7, §3, las cursivas son mías.



Hobbes destruye así el suelo del discurso humano expresado en las opiniones sobre el bien y el mal.<sup>88</sup> Las cosas humanas, movidas por las pasiones y confundidas por los nombres, carecen de regla interna. Si se les quiere ordenar, como pretende Hobbes, han de encontrarse los *principios* fundamentales que no tienen conexión con lo que el hombre *dice*, sino, a la manera maquiavélica, con lo que el hombre *hace y siente*.

Por último, si añadimos el aún más explícito tratamiento que Hobbes le da al nombre en el *Leviatán* en conexión con el sentido y el cuerpo, nos obligaremos a enfrentar el ineludible dilema. “Primero, una cosa puede ser considerada por su *materia* o *cuerpo*, y entonces podemos llamarla *viviente, sensible, racional, caliente, fría, móvil, inmóvil*. Con todos estos nombres se da a entender la palabra *materia* o *cuerpo*, pues *todos son nombres de la materia*”.<sup>89</sup> ¿Qué resulta de este esquema? El “materialismo” de Hobbes (todo es cuerpo o materia) conduce al lenguaje como artificio propiamente humano. El lenguaje es bendición y maldición humana: nos hace tremendamente sabios o tremendamente estúpidos. Las controversias de los asuntos humanos son pues producto del lenguaje; aún más: producto de las pasiones, ya que, como dice en la Ep. ded. tanto de *El.* como de *Lev.*, las “ciencias” estrictas no admiten el barbarismo de la opinión movida por deseo.<sup>90</sup>

---

88 El argumento por el cual Hobbes se distancia no es, sin embargo, de simple aprehensión. Bien podríamos admitir que es precisamente de sentido común atar la noción de lo bueno con lo útil: cfr. PLATÓN, *Menón*, en *Diálogos*, trad. J. Calonge et al., vol. 2, Madrid, Gredos, 2006, 87d-e ss.; JACOB KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1965, p. 215. Con todo, el argumento hobbesiano va tras lo placentero, no lo útil.

89 *Lev.*, cap. 3, apartado sobre “Nombres”, las últimas cursivas son mías.

90 O también: “en la geometría –que es la única ciencia que hasta ahora Dios ha querido conceder a la humanidad– los hombres empiezan por establecer los significados de sus palabras; a este establecer significados lo llaman *definiciones*, y las sitúan al principio de sus razonamientos”, “De manera que en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición del

Ahora bien, si la línea que corre del materialismo y sensación hasta las pasiones humanas y su correspondiente constructo político es absolutamente cierta, la filosofía política hobbesiana carecería de apelación y sentido. Cerca del final de PPH, dice Strauss:

con la elaboración progresiva de su ciencia natural, la vanidad, que debe ser tratada necesariamente según el punto de vista moral, es reemplazada más y más por el afán de poder, que es neutral y, por tanto, más acorde con la interpretación científica. Ciertamente, Hobbes tuvo cuidado de no seguir este camino hasta su conclusión lógica. Un naturalismo consistente hubiera sido la ruina de su filosofía política. Esto se pone de manifiesto en el caso de Spinoza. Éste, más consistentemente naturalista que Hobbes, renuncia a la distinción entre poder y derecho y enseña el derecho natural de todas las pasiones. Hobbes, por otra parte, en virtud del fundamento de su filosofía política, un fundamento que no es naturalista sino moral, afirma el derecho natural sólo del miedo a la muerte.<sup>91</sup>

La cita de Strauss presupone comprender algunos asuntos que no hemos aún desarrollado. No obstante, la indicación general es clara: el “naturalismo” (dígase también, materialismo) estricto es incapaz de distinguir entre derecho y poder, o en otras palabras, entre la constitución “natural” del hombre y sus obligaciones o derechos. Hay pues un terreno liso, homogéneo y uniforme que abarca al hombre dentro de la naturaleza sin posibilidad de hacer juicio moral (o humano) alguno. Sin jerarquía entre las pasiones, entre las acciones “justas” o “injustas”, el científico que desea dar consejos morales es atrapado en sus mismas redes.<sup>92</sup> Por otra parte, aquella no es sino

---

saber; y en las definiciones equivocadas, o en la falta de definiciones, radica su primer abuso, del que luego proceden todas las opiniones falsas y absurdas. Ello hace que esos hombres que basan sus conocimientos en la autoridad de los libros, y no es su propia meditación, sean de condición más baja que los simples ignorantes”, *Lev.*, apartado sobre “Necesidad de las definiciones”.

91 STRAUSS, PPH, p. 169 [pp. 226-7].

92 No debe ser extraño así el afán contemporáneo en la recuperación de Spinoza: monismo ontológico donde la jerarquización de “valores”

la conclusión de los primeros pasos que Strauss da en PPH.<sup>93</sup> Ahí plantea el problema en términos de “vitalismo” y “naturalismo”, es decir, la percepción moral y la percepción científica-naturalista sobre la naturaleza humana. A Strauss le basta recurrir a un solo ejemplo para este punto: el deseo humano es desproporcional a sus impresiones sensoriales. Mientras las sensaciones del animal son finitas y responden a deseos también finitos, en la propia comprensión de Hobbes el hombre desea incesantemente.

Hay con todo cierta ambigüedad al respecto. Pues Hobbes dirá, por ejemplo, que “por el lenguaje, el hombre no se hace mejor sino más poderoso”.<sup>94</sup> Es decir, no hay *telos* humano, las capacidades humanas no solo no tienen un *fin*, sino que tampoco nos son *otorgadas* por una naturaleza benigna. Si acaso la naturaleza tiene aquí un rol que jugar es únicamente la de proveedora ciega de material; es “responsabilidad” del hombre moldearse a sí mismo. Pero al mismo tiempo, en esta vertiente animal, dice Hobbes dentro del mismo artículo referido que los animales “no son rapaces más que en cuanto tienen hambre [...] el hombre en cambio es famélico incluso por el hambre futura”. En el mismo plano, el polo opuesto es posible: el hombre es el único animal que puede “vivir bien”, que “puede darse reglas”, si, agrega Hobbes, así lo quiere. Strauss refiere estos pasajes diciendo que el hombre es “el animal más peligroso”. Hobbes tan solo dice que el hombre “yerra más y con más peligro” que los animales. En cualquier caso, la idea es clara: los asuntos

---

humanos corre ciegamente. La última consecuencia extraíble es, para algunos de estos autores, la recurrencia a la voluntad o *conatus* reinterpretado. Vid. ROSI BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 26; GILLES DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. A. Escotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 155; ISABEL BALZA, ‘Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización’, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 63 (2014), pp. 13–26.

93 STRAUSS, PPH, pp. 8–11 [pp. 29–34].

94 *Hom.*, cap. 10, art. 3.

humanos exigen un criterio que difiere del de la naturaleza, pues el hombre va más allá de la naturaleza estando, a su vez, determinado por ella. Por el momento, a esto podemos llamarle la base *moral* de la doctrina política de Hobbes. Es ella la condición de posibilidad de una doctrina política y es ella la que hace vibrar el espíritu político hobbesiano. Strauss pondrá el acento en la diferenciación entre un conocimiento adquirido por el análisis de las sensaciones (el corte científico de Hobbes) y un conocimiento adquirido por experiencia e introspección (digamos, el espíritu socrático de Hobbes, por raquítrico que fuera): “H. podía aún distinguir entre lo político y lo no-político”.<sup>95</sup>

En la introducción mencioné el problema al que se enfrentaba el filósofo político al descubrir la heterogeneidad del ser o el hecho de que el ser no puede ser tratado homogéneamente, esto es, que las cosas humanas y las naturales difieren, si no en lo fundamental, sí en primera instancia o en lo que es primero para nosotros. Tal descubrimiento lo ligaba Strauss al retorno socrático al sentido común, nombrando así a Sócrates como el primer filósofo político frente a los antecesores fisiólogos. La tesis más fácil y relativamente ortodoxa consistiría en afirmar que la ruptura moderna contra la filosofía clásica consistió, simplemente, en tal homogeneización; en ser tentado, con éxito, por los peligros de la filosofía presocrática y explicar la vida humana en términos naturalistas. Lo que notamos ahora es que tal tesis reduciría el núcleo de la ruptura de la filosofía política moderna, pues hay una *comprensión sobre las cosas humanas* que mueve de fondo la empresa científica de Hobbes, y no, como hemos repetido, aplicación férrea del método galileano. Para mostrar esta tesis con cuidado no es necesario acudir siquiera a las discutibles obras o pistas del “joven Hobbes”. Su obra “clásica” se enfrenta ya de manera clara ante estos problemas.

Así, *The Elements of Law*, que comparte la sistematización científica con el *Leviatán*, abunda en perspectivas que rebasan la “epistemología” hobbesiana y al mismo

---

95 STRAUSS, *Seminar on Hobbes*. 1953, p. 10.

tiempo la sustentan. Ya en el primer capítulo Hobbes, inmediatamente después de haber distinguido en Ep. ded. entre conocimiento matemático (libre de controversias) y dogmático (siempre polémico), dice lo siguiente: “Ningún daño puedo hacer, aunque yerre no menos que ellos [los antiguos]. Pues no dejaría a los hombres sino como están, en duda y disputa. Pero pretendiendo no dejar ningún principio en la confianza, sino poner en la mente de los hombres (*put men in mind*) lo que ya conocen o pueden conocer por su propia experiencia, espero errar en lo mínimo”.<sup>96</sup> ¿Se trata este de un tipo de socratismo? ¿Espera Hobbes que los portentosos principios cuasi-geométricos de su doctrina política se fundamenten en la experiencia humana? De acuerdo a los argumentos que hemos ido tejiendo, así lo parecería. Sin embargo, debemos tener cuidado en no caer tan rápido de las alturas científicas al suelo socrático, pues Hobbes también dirá:

resulta imposible rectificar en cualquier hombre todos los errores que procedan necesariamente de esas causas [de los sentidos que conllevan a la falacia en el discurso], sin empezar de nuevo por la misma base de todo nuestro conocimiento, el sentido; de modo que en lugar de libros es mejor repasar ordenadamente las propias concepciones, para cuya aplicación (*meaning*) considero la frase *nosce te ipsum* como un precepto realmente digno de la reputación que ha conseguido.<sup>97</sup>

En esta conclusión de su capítulo sobre los nombres, Hobbes muestra estar tan cerca de Sócrates como Descartes lo está en sus *Meditaciones*. Su apoyo no se encuentra en la experiencia humana o el sentido común, sino en la claridad y evidencia que se ofrece a todo hombre cuando indaga en las cadenas de su razonamiento (o concepciones). En otras palabras, el mandato de Delfos no coincide con las ecuaciones mentales.

---

96 *El.* I, cap. 1, §2. Las cursivas son mías. Difiero aquí considerablemente de la traducción de D. Negro.

97 *El.* I, cap. 5, §14.

No obstante, el pasaje paralelo del *Leviatán* (Introducción) es mucho más sugerente a este respecto y en cierto sentido se acerca más a *De cive*. Dice Hobbes que en cuanto a la materia y artífice del Estado, es decir, el hombre mismo, debemos acudir a cierta frase de la que últimamente se abusa: “que la *sabiduría* se adquiere, no leyendo *libros*, sino *hombres*”. Esto no debe sugerir la irreverencia, sino hacer recordar otro “dicho” que “todavía no se ha entendido”: “*nosce te ipsum: léete a ti mismo*”. Su significado consiste, según Hobbes, en la “semejanza entre los pensamientos y pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otro”. Es decir, a partir de “leer” en mí mismo cuáles son mis pensamientos (mis opiniones y juicios) y mis pasiones (mis temores, esperanzas y deseos) puedo comprender a todo hombre. No significa que haya coincidencia en el *objeto* (variable, como hemos visto), pero sí en la pasión misma o en sus raíces. De hecho, los múltiples *objetos* a los que se dirigen los pensamientos y pasiones pueden obscurecer tanto a estos “que sólo son legibles para aquel que penetra en los corazones”. La pregunta obligada es, por supuesto, cómo se penetra en ellos. ¿Acaso lega tal tarea, de forma clásica-aristotélica, a la experiencia y prudencia del estadista? En modo alguno, pues las acciones de los hombres *no son suficiente guía*:

Quien gobierna toda una nación debe leer dentro de sí mismo, no a este o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad entera, cosa que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí. *Pues este tipo de doctrina no admite otra demostración.* (las cursivas son mías)

Hasta qué punto sigue Hobbes aquí la línea socrática acompañada del “conócete a ti mismo” es difícil de determinar. La pretensión universalista se mantiene en pie: el

conocimiento propio del hombre no es de las acciones de este o aquel hombre, sino de la *humanidad* (o de qué hace al humano ser humano). Con todo, Hobbes “trasciende” la práctica que estaría atada tradicionalmente al conocimiento de las acciones humanas por hombres prudentes: es efectivamente un descubrimiento de *principios* infalibles y quizás hasta enseñables. Contra las propias palabras de Hobbes, no es el gobernante, sino el filósofo quien descubre estos principios volviéndose así un técnico del Estado.<sup>98</sup> Pero en este alejamiento de la filosofía política clásica<sup>99</sup> Hobbes parece volverse de nuevo hacia ella: el

---

98 “El *fin* u *objeto* de la filosofía es que podamos utilizar en beneficio propio los efectos previamente previstos o que, por aplicación de unos cuerpos a otros, podamos producir efectos iguales a los que concebimos en nuestra imaginación, en la medida en que la materia, la fuerza y la industria lo permitan, para comodidad de la vida humana”. HOBBS, *Corp.*, cap. 1, art. 6. “Por medio de ella [de la filosofía] se abre el camino para los *preceptos universales* a partir de la contemplación de lo universal”, *Civ.*, Ep. ded., las cursivas son mías. El aforismo baconiano al que constantemente recurre Strauss ilustra la misma actitud: *scientia propter potentiam*.

99 Más adelante se hará claro que Hobbes entiende por “antiguos” la tradición clásica-socrática: Platón, Aristóteles, Cicerón, etc. En otros lugares Strauss se esfuerza por mostrar que la línea de la filosofía política moderna que Hobbes inaugura, al oponerse a la clásica, no coincide por ello con la “alternativa” clásica, esto es, con pensadores como Lucrecio o Epicuro. La idea más cercana de una filosofía política en Lucrecio, su relato del surgimiento de las sociedades (LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, trad. R. Bonifaz, Ciudad de México, UNAM, 2013, V, vv. 925-1456; cfr. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 111 ss.) es similar al relato hobbesiano del estado de naturaleza solo en apariencia: la conclusión del filósofo antiguo convencionalista es la contemplación desarraigada de las convenciones humanas; Hobbes, con espíritu político (es decir, con el mismo espíritu de un Platón o un Cicerón), jamás podría admitir la idea de un *λάθε βιώσας* (cfr. CARLOS GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 198-206); las exigencias sociales, el terror de la guerra civil, el “miedo a la muerte violenta” son el motor de su filosofía. En otras palabras, la filosofía antigua, tanto la de “espíritu público” como la de los *alta templa serena*, son “idealistas” para Hobbes. Strauss trata con detenimiento el problema del “convencionalismo” hacia el final del capítulo sobre derecho natural clásico en NRH, y, de nuevo, en su sección sobre Hobbes: “nadie podría soñar con comparar el *Leviatán* con *De rerum natura* de Lucrecio”, p. 168. Oakeshott realizó una crítica profunda –si bien dirigida a las pocas

conocimiento de las cosas humanas es más difícil que el de cualquier ciencia, pues su doctrina no admite otro tipo de demostración que no sea al interior de ellas mismas. Inmersos en el *Leviatán*, en el inicio mismo para ser exactos, Hobbes nos guía “por detrás” de su método científico.

Si aquel era el “marco metodológico” para la aproximación a la ciencia política, en los *Elementos* encontramos también su contenido. Hemos ya señalado la articulación científico-natural de la que se vale Hobbes en sus primeros capítulos. Al final del capítulo noveno, como “recordatorio” de su exposición de las diferentes pasiones, Hobbes realiza una comparación de la vida con una carrera en la cual “no tenemos otra meta ni otra recompensa que la de llegar primero”. Expone así en verso un símil de cada pasión; me limito a reproducir los siguientes: “Anteponerse a otros es gloria. / Considerarse detrás de ellos, humildad. / Perder terreno mirando atrás, vanagloria. / [...] Superar un obstáculo con facilidad, magnanimidad. [...] Contemplar la caída de otro, disposición a la risa. / [...] Verse indebidamente sobrepasado por otro, es indignación. / [...] Adelantar siempre al que está delante, es felicidad. / Y abandonar la carrera, morir”.<sup>100</sup> No solo el hecho de valerse de un símil, sino el mismo contenido que en él expresa pone a la vista que la comprensión hobbesiana del hombre, sus pasiones y su naturaleza, como lo anunciaba en la Introducción de *Lev.*, es una

---

consideraciones que se encuentran en PPH– a la manera en que Strauss despacha la conexión epicureísmo-Hobbes (entre otros puntos). Es muy probable que la reflexión más cuidadosa que Strauss ofrece en NRH sea una respuesta directa a aquella crítica. Vid. MICHAEL OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund, 1937, p. 154 ss. C. Hilb pone atención a este hilo, el cual seguramente no habría notado de otro modo: *Leo Strauss: El arte de leer*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 142 ss.

100 *El.*, I, cap. 9, §21. Cfr. FERDINAND TÖNNIES, *Hobbes. Vida y obra*, trad. E. Ímaz, Madrid, Alianza, 1998, p. 214 ss. Los versos del maestro Bacon son también sugerentes a este respecto: “El mundo es una Burbuja, y la vida del hombre / Menos que un palmo; / En su concepción miserable, desde el vientre / Así hasta la tumba...”. AUBREY, *Brief lives*, p. 10. Pediré confrontar estos versos de nuevo hacia el final del capítulo respecto a la “miserable” posición del hombre ante el todo.



comprensión de la experiencia humana. De ahí que sea apellante; de ahí pues que coincida (o pueda coincidir) con el examen de nuestras propias pasiones y pensamientos.

Para culminar esta comprensión, hallaremos en *Leviatán* la idea manifiesta de aquello que ya anunciaba Strauss en su reflexión sobre la distinción hobbesiana entre animal y hombre. El capítulo 11, álgida percepción de la “maldad” humana, abunda en sentencias de este tipo: el *summum bonum* es un absurdo de antiguos, pues “La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro”, no basta poseer el deseo instantáneo, sino asegurarse el futuro; “doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”. Es cierto que Hobbes intenta limitar este juicio humano por una consideración de corte utilitaria-científica: a diferencia del animal, el hombre, que posee lenguaje y por tanto razón, desea *asegurar* su existencia feliz, de ahí que no cese su deseo. Pero, como cualquiera podrá notar, la misma sentencia hobbesiana sugiere que incluso el rey más poderoso buscará ser aún más poderoso. Los cálculos utilitarios, por tanto, son rebasados por una suerte de deseo “irracional” o “malvado”.<sup>101</sup> Este es tan solo el inicio del capítulo, pero el lector podría detenerse con atención en cada apartado y atestiguar la misma conclusión.

3.2.LA PREEMINENCIA DE LO HUMANO EN LA EPÍSTOLA DEDICATORIA Y PRÓLOGO DE *DE CIVE*. Por último, a manera de cierre metodológico, debemos dirigirnos al texto ejemplar sobre la relativa independencia de la doctrina política hobbesiana ante su propia ciencia natural. No del todo en contradicción, aunque sí en cierta tensión con la Ep. ded. de *De corpore* —donde Hobbes habla sobre la necesaria continuidad del sistema y parece sugerir que el

---

101 Más adelante ahondaré en la interpretación straussiana sobre la manera en que Hobbes evade hablar de “maldad natural”.

método empleado en *De cive* es el mismo que utiliza ahora en *De corpore*—, la Ep. ded. y Prólogo de *De cive* muestran en pocas páginas buena parte de los temas que hemos intentado evidenciar hasta ahora. Debido a su importancia, examinaré con mayor detenimiento algunos de estos pasajes.

La epístola dedicatoria de Hobbes abre con una referencia a Catón: los reyes, según nos ha heredado la opinión “anárquica” de los clásicos, son bestias rapaces.<sup>102</sup> Hobbes mostrará que tal rapacidad no es propia del rey, sino del género humano: *homo homini lupus*. La “rapacidad de los malos” es contrapuesta a los “buenos”, quienes, si no quieren ser buenos muertos, deben ser tan rapaces como los malos. Pero para nuestra sorpresa “es el derecho natural (*jus naturale*) que surge de la necesidad de la propia conservación (*conservationis propriae*) el que impide que esa rapacidad sea un vicio”. Entraremos en mayores consideraciones sobre el derecho natural, pero basta decir ahora que Hobbes al mismo tiempo que contrapone buenos y malos niega que podamos calificar la rapacidad como un vicio. Estamos tentados a decir: no es un vicio porque es una condición natural del hombre, tan natural como cualquier apetito animal (tan natural, incluso, como una piedra que cae). Sin embargo, el fundamento no es el de la neutralidad, como biólogo que mirara gorilas, sino el “derecho natural”. Es un principio moral el que permite y da fundamento a la propia conservación. En otras palabras, no es mero *conatus* o afán de movimiento indiferenciado; el hombre, a diferencia de otros animales, posee *derecho*.

Después de una larga crítica a la inutilidad de la filosofía antigua por carecer de *principios* rectos (hemos ya hecho referencia a algunos de estos pasajes), Hobbes describe cómo él mismo ha llegado a ellos. De nuevo, para sorpresa del lector, no menciona el estudio de la física

---

102 Hay que acentuar con todas nuestras fuerzas este punto. Hobbes entiende su lucha contra la tradición como lucha contra el anarquismo, y el anarquismo, a su vez, como consecuencia del “idealismo” clásico.

(como si por preocupaciones de “filosofía primera” se hubiera visto obligado a atender los asuntos humanos), sino más bien la “investigación de la justicia natural” y “el propio nombre de la justicia”, “la razón por la que alguien llamase a una cosa suya en lugar de ajena”. Hobbes se ve envuelto así en las opiniones por las que los hombres *llaman* a algo suyo y dicen que tienen “derecho” a ello. A pesar de seguir en esto a la tradición, se aleja inmediatamente de ella: no ve conexión alguna entre lo que los hombres dicen y lo que es por naturaleza: “Porque como constase que tal cosa procedía no de la naturaleza sino del acuerdo de los hombres [...] de ahí me vi llevado a otra cuestión, a saber: en razón de qué bien y de qué necesidad quisieron que las cosas fuesen más bien propias de cada uno, siendo como eran de todos”. Hobbes sigue en ello la tradición opuesta a la “clásica”, a saber, la de la convención humana: lo humano no tiene fundamento en la naturaleza sino en la costumbre. Sin embargo, a contracorriente de esa “otra tradición”, Hobbes atomiza la comunidad y extrae de ella postulados (postulados que están al servicio de una *ciencia política*, es decir, de un proyecto de espíritu político, a diferencia de los apolíticos hedonistas).

Los dos postulados “ciertísimos” en cuestión son, primero, la “natural codicia” y, el segundo, la “razón natural” según la cual “todos tratan de evitar la muerte violenta (*mortem violentam*) como el mal supremo (*summum malum*) de la naturaleza”. En estos dos postulados hace Hobbes recaer el resto del desarrollo: el respeto a los pactos, la virtud moral, los deberes civiles. Es decir, las leyes naturales y el estado que se construye de acuerdo a ellas se sustentan en aquellos dos postulados íntimamente ligados a las pasiones (la natural codicia, que Strauss terminará retrotrayendo al “apetito natural” o “vanidad”, y el miedo a la muerte *violenta*).

Ahora bien, en cuanto al Prefacio, Hobbes se abre camino reprochando a la tradición el tratamiento de “este género de doctrina” por medios alegóricos, míticos o poéticos. Uno está tentado a decir: esotéricos. Para Hobbes la tradición esotérica sería, con toda probabilidad, un producto de la vanidad de los sabios.<sup>103</sup> Inmediatamente después de este reproche hace referencia al origen tradicional de la filosofía política: Sócrates. Junto a él, el inglés coloca a Platón, Aristóteles, Cicerón y “los demás filósofos griegos y latinos”. Aquí deja muy claro cuál es la tradición clásica a la que se enfrenta. Agrega, por otra parte, como segundo reproche, el hecho de que el vulgo de todos los pueblos crea suficiente disponer de “ingenio natural” para estas cuestiones. De acuerdo a la línea clásica, el resto de los sabios o eruditos en otras ciencias bien pueden ser sabios, aunque no prudentes.<sup>104</sup> En esto parece estar de acuerdo Hobbes, aunque quizás no por las mismas razones que los clásicos: la ciencia política es “la más digna de todas las ciencias”. Su importancia radica en su urgencia, peligrosidad y, sobre todo, utilidad potencial.

Después de mención ejemplar sobre los peligros que ha espoleado la filosofía moral –todos, en general, relacionados con el derecho a dar muerte al rey o tirano–, Hobbes identifica claramente la justicia con la ley y lo injusto con lo ilegal: no hay simplemente otra doctrina sobre lo justo que no sea la doctrina que impone la ley. De inmediato expresa el método que sigue, a saber, el

---

103 Y sin embargo, más adelante: “Aparte de éstas hay otras muchas ideas en la filosofía moral comúnmente aceptada, no menos peligrosas, que no vale la pena enumerar. Estimo que los antiguos las tuvieron presentes cuando prefirieron que la ciencia de la justicia permaneciese encubierta bajo fábulas antes que expuesta a discusiones”. Cfr. además THOMAS HOBBS, ‘Of the Life and History of Thucydides’ (Introducción a la trad. de Tucídides), en *English Works*, vol. 8, xxix: “Marcelino dijo ser obscuro a propósito, de manera que la gente común no lo entendiera. Y no es increíble: pues un hombre sabio debe escribir así (si bien en palabras inteligibles por todos los hombres), de manera que solo los hombres sabios puedan respetarlo”. Es muy probable que Hobbes fuera paulatinamente modificando el modo y la sustancia sobre la necesidad del esoterismo.

104 Vid. ARISTÓTELES, *Eth. nic.*, 1141a30-b5.

método galileano de composición y resolución: al igual que una máquina, el Estado ha de desmontarse en sus piezas para observar la función específica de cada una, y, después, recomponerlo a sabiendas de la mejor función de cada engrane. Pero de este método Hobbes extrae una conclusión cuyas raíces originales están por verse, a saber, que “como principio *universalmente conocido por la experiencia*” (es decir, sin necesidad de acudir a la máquina descompuesta), “la condición de los hombres es tal, por naturaleza, que si no existe el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarán los unos de los otros y se temerán mutuamente”. ¿Cómo se prueba entonces esta tesis? No mediante axiomas y deducciones geométricas, sino mediante experiencia ordinaria. Pues quien niegue tal premisa lo hará en palabra, pero no en acción: los Estados protegen sus fronteras, los vecinos duermen con armas y cierran las puertas de sus casas.

Se intuirá así que, según los mismos principios obtenidos de la experiencia, hay que concluir que el hombre no es simplemente malo, sino malo por naturaleza. Con todo, dice Hobbes, esa no es una conclusión que se siga de su principio. En este punto el inglés se aferra consecuentemente a su “naturalismo”: las “afecciones del ánimo que provienen de la naturaleza animal no son en sí mismas malas”.<sup>105</sup> Está por verse, sin embargo, que las pasiones características del hombre (sus dos principios que, hasta este punto, únicamente nos es lícito denominarlos como “codicia” y “miedo a la muerte violenta”) sean afecciones animales. Las adjetivaciones de bueno y malo pertenecerán, por tanto, únicamente a un estadio del hombre en que es educado y usa de su razón (es decir,

---

105 Notará el lector que evito usar en la medida de lo posible términos como “juicio de valor” o “juicio moral” en contraposición al “juicio de hecho”. No es difícil notar que en Hobbes se encuentran las bases de esta distinción tan cara a la Modernidad. Con todo, si algo hemos de aprender de Hobbes, de la mano de Strauss, es que detrás de aquella distinción se encuentra una decisión “moral” de abordaje de las cosas humanas y del todo. Cfr. el segundo capítulo de NRH titulado “La distinción entre hechos y valores”.

usa de la convención del lenguaje). Solo después de estas consideraciones Hobbes muestra el plan de trabajo: del principio sobre la codicia y el miedo a la muerte violenta se sigue la aparente “neutralidad” animal de las pasiones humanas. De estas, a su vez, en plena des-composición del Estado, se sigue el “estado de naturaleza”, la necesidad del contrato y la cesión de derechos, las “leyes naturales” a ser respetadas en caso de que cualquier pacto sea posible, el tipo de pacto que equivale al tipo de régimen, etc.

Pues bien, las últimas reflexiones de este Prólogo una vez mostrado el plan de trabajo representan con ejemplaridad el tema que ahora nos ha ocupado. Hobbes refiere a su idea original de los *Elementa* constituidos en tres partes y las circunstancias de la guerra civil que lo apresuraron a dar a luz al *De cive* de manera imprevista. “Así sucedió que lo que iba a estar en último lugar apareciese en el primero cronológicamente; *sobre todo porque pensaba que, al estar fundada en principios propios conocidos por la experiencia, no necesitaba de las anteriores*” (las cursivas son mías). Es este el pasaje que resulta central en la interpretación de Strauss: los principios políticos con los cuales Hobbes da fundamento a la Modernidad son principios de experiencia y no de “Filosofía Primera” o de “Física”. Como uno puede darse cuenta ya en este punto, el trabajoso camino que implica despojarse de los prejuicios cientificistas ha requerido de un magno esfuerzo por entender las ambigüedades a las que el propio Hobbes sujeta su doctrina. Es ahora nuestra tarea entender qué tipo de experiencia es la que asienta las bases de la ruptura moderna, y, si vista desnuda de los ropajes de la revolución científica, mantiene su misma firmeza.

3.3. LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA HUMANA. La idea de la doctrina política hobbesiana vista sin sus ropajes científicos ha sido mostrada en su generalidad sin seguir a Strauss de muy cerca. En buena medida las tesis principales que Strauss trata en PPH, sobre todo en el primer capítulo, tienen ya su marco de comprensión en el

análisis anterior. Quedan, sin embargo, una multitud de cuestiones sin precisar; por ejemplo, por qué identificar el principio de la codicia con la vanidad, cuál es el significado de que el principio de razón natural se concentre en el miedo a la muerte violenta y cuáles son –más allá de si son o no “científicas”– las consecuencias que Hobbes extrae de tales principios para su comprensión de la naturaleza humana y de la naturaleza *simpliciter*. No pretendo hacer un recuento de todos los argumentos de Strauss y menos aún confrontarlos con el fatigoso aparato bibliográfico que nos obligaría a sondear las minuciosísimas diferencias y semejanzas en los “tres intentos” de Hobbes y el resto de sus obras. Bastará con referirnos al hilo argumentativo que Strauss plantea en su primer capítulo de PPH (“La base moral”) y algunas partes del penúltimo (“La nueva moralidad”).

Se ha introducido ya la idea del “vitalismo” hobbesiano en tensión con el “naturalismo”, o sea, la concepción “moral” sobre la naturaleza humana y la concepción “mecánica”. La primera descansa, dijimos, en la experiencia humana (en palabras de Strauss, en autoconocimiento y autoexaminación), mientras la segunda en la “epistemología” de la percepción animal. Hemos ya también anotado que el “deseo de adquirir poder tras poder” es cobijado por Hobbes bajo un engañoso cálculo natural de la razón, a saber, la posibilidad de *asegurar* el futuro. Pero, como también veíamos, tal cálculo utilitario se quedaba muy corto ante el infinito deseo humano. Strauss lo expresa en términos de “irracionalidad”: mientras la posibilidad de asegurarse el futuro mediante la conquista de todos los medios para los fines es un cálculo racional, el hombre, irracionalmente, rebasa el cálculo poniendo incluso en peligro los fines que dice buscar. Es aquí donde Strauss identifica el “irrational striving after power”<sup>106</sup> con la “vanidad” o lo

---

106 Cabe decir, además, que el deseo de poder tras poder aparece en un capítulo del *Lev.* titulado “Maneras”. Son las maneras de los hombres y no “causas naturales” las que lo mueven.

que Hobbes en *De cive* nombraba como “principio de codicia”, el cual Strauss, a su vez, reduce a “principio de apetito natural”.

Por qué Strauss decide valerse del nombre “vanidad” y no de “gloria” u “honor” es un asunto difícil de resolver.<sup>107</sup> Pues Hobbes en realidad no utiliza tanto el primer término como los otros dos, y no da nunca el énfasis a la vanidad que Strauss busca. La explicación requiere que miremos los capítulos de PPH dedicados al aristotelismo y especialmente a la “virtud aristocrática”. Será suficiente decir que tanto la gloria como el honor representan para Hobbes, según el camino que traza Strauss, virtudes aristocráticas de las cuales se aleja paulatinamente hasta reemplazarlas por virtudes cristianas-burguesas: no honor, sino humildad o caridad; no gloria, sino paz.<sup>108</sup> Con

---

107 Cfr. la crítica de OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, pp. 152-3.

108 Si “la única virtud de la guerra es el honor”, y precisamente el objetivo a corto y a largo plazo de la doctrina hobbesiana es asegurar la paz, se verá naturalmente que el “honor” o la “gloria” serán repudiables. La vida pacífica y un tanto mezquina del “tendero” o del burgués moderno se constituye así como proyecto social. Cfr. el juicio de Sócrates sobre el comerciante o tendero en PLATÓN, *República*, trad. R. Mariño, S. Mas, y F. García, Madrid, Akal, 2009, 371. Se puede decir, como lo hace Bobbio, que Hobbes es un “conservador” frente al surgimiento de la economía capitalista. El ejemplo por excelencia se encuentra en *Behemoth*: “[A:] los comerciantes, cuya profesión es su ganancia privada, son por naturaleza enemigos mortales, ya que su única gloria es enriquecerse excesivamente gracias a saber comprar y vender. / B: Pero de ellos se ha dicho que de todas las profesiones eran los más beneficiosos para la república, por dar trabajo a los más pobres. / A: Es decir, por hacer que la gente pobre les venda su trabajo a sus propios precios; de modo que la mayor parte de la gente pobre podría ganar más trabajando en Bridewell que hilando, tejiendo y haciendo otros trabajos semejantes; salvo que trabajando livianamente pueden salir un poco de apuros, para desgracia de nuestra manufactura. Y así como por regla general, jactándose de su fuerza, son [los comerciantes] los primeros en alentar la rebelión, también son en su gran mayoría los primeros en arrepentirse, defraudados por quienes mandan su fuerza”, p. 126 [p. 164]. ¿Pero no se preocupa Hobbes, al mismo tiempo, de la posibilidad de garantizar la paz en el libre comercio; no se preocupa, pues, a manera liberal, de que cada ciudadano pueda tener placer en sus pequeñas actividades, en su pequeña paz, en su pequeño mundo? Efectivamente Hobbes se vale de los comerciantes como ejemplo



todo, Hobbes no abandona su principio del apetito natural en el alejamiento, lo cual quiere decir que no abandona en modo alguno la idea de honor y gloria como características fundamentales del hombre. Es en este sentido, si entiendo bien a Strauss, que la vanidad debe tomar preeminencia acaso metodológica para la comprensión de la ciencia política hobbesiana.

Para probar la importancia de la vanidad podemos recurrir en cada caso al inicio de la enumeración o introducción de las pasiones por Hobbes en sus obras políticas. En *El*, encontraremos, por ejemplo, que todo el análisis de las pasiones se deriva de una reflexión sobre la posibilidad humana de concebir el futuro, pero, especialmente, del *poder* de no solo concebir el futuro, sino de *producirlo*. A esto se siguen los signos mediante los cuales nosotros mismos podemos saber que somos poderosos; a tal proceder, dice Hobbes, le llamamos *honor*. El capítulo que sigue inmediatamente, donde el de Malmesbury trata ya la enumeración de pasiones, la primera en aparecer es “gloria”: “aquella pasión que procede de la imaginación o de la concepción de nuestro propio poder, por encima del poder de quien compite con nosotros”. En *De cive* es aún más claro, pues sin siquiera acudir a las pasiones va al

---

ilustrativo de la vanidad o del afán de obtener poder (pues qué otro fin busca el comerciante sino beneficiarse sin límites). Se podría incluso decir que Hobbes juzga a todos los hombres como si fueran comerciantes, pero su objetivo no es suprimirlos o condenarlos, sino llevarlos a la “sana competencia”, garantizada, eso sí, por el soberano. Se rebatirá seguramente que esta no es la idea esencialmente moderna de la economía política donde la autoridad soberana pierde su poder frente a las clases burguesas pugnant; y aunque es cierto que, si quisiera, el soberano podría por su voluntad erradicar la clase comerciante, lo cierto es que para Hobbes esa no es en absoluto una medida prudente: son preferibles las guerras “corporativas”, por ejemplo, a las guerras civiles. En palabras de Strauss: “Aun la crítica aguda a la burguesía tiene en el fondo la meta de recordarle sus condiciones elementales para la existencia. Esta condición no es la industria y el ahorro, ni los esfuerzos específicos de la burguesía, sino la seguridad del cuerpo y del alma, que la burguesía no puede garantizar por sí misma”, PPH, p. 121 [pp. 169-70]. Cfr. HOBBS, *Be.*, p. 41 [p. 61].

grano sobre las leyes naturales y la necesidad de contratos para la existencia de la sociedad civil. *De cive* abre así su primer capítulo cuestionando la tesis tradicional sobre la sociabilidad del hombre. Si el ser humano es un animal social, lo es por accidente y no por naturaleza. “No buscamos pues por naturaleza compañeros, sino obtener de los demás *honor* o comodidad”.<sup>109</sup> Las relaciones comerciales se mueven en función del provecho propio, la amistad pública en función del miedo mutuo. Después, añade Hobbes en un pasaje que parecería secundario a primera vista,

Si se reúnen para divertirse, cada uno se complace más en aquellas cosas que provocan la risa, de las que puede, dada la naturaleza del ridículo, salir mejorado en su opinión al compararse con la deformidad o con la debilidad ajena. Y aunque a veces esto sucede de forma inocente y sin daño para nadie, es sin embargo manifiesto que los hombres se deleitan más con su *vanagloria* que con la compañía de los otros. (las cursivas son mías)

Y concluye poco más adelante: “toda reunión espontánea se produce o bien por mutua necesidad o para conseguir gloria”. El párrafo completo es, si se le mira con atención, una reflexión sobre el “amor propio”, “honor” o “vanidad”. No puede pasar desapercibido por tanto el carácter tan profundo que Hobbes le otorga al deseo humano de sobrepasar a su compañero, de nulificarlo, de conseguir gloria para sí. La risa, característica humana que no refiere inmediatamente a ninguna causa fisiológica (nutrirse, desear, etc.), es para Hobbes una explicación atinadísima de nuestro apetito más natural.

---

109 *Civ.*, cap. 1, §2. La frase que le antecede será fundamental para toda nuestra reflexión en este libro: “el error [de considerar al hombre como un Ζῶον πολιτικόν] procede de una *consideración excesivamente ligera de la naturaleza humana*”. Las cursivas son mías. Téngase en cuenta esta frase en la conclusión.

El segundo principio cobra su necesidad del siguiente modo. Aunque por experiencia nos es cierta la vanidad humana, vemos también que nuestra vida no está absolutamente articulada por ella. En otras palabras, no sería posible vivir si la vanidad fuera único principio de nuestro modo de ser. ¿A qué se deben nuestras relaciones estables; nuestra paz quizás momentánea, pero no por ello menos real; nuestro respeto o admiración ante otros? La respuesta de Hobbes es definitiva: se deben al miedo. “si no existiera el miedo, se verían inclinados más al dominio que a la sociedad”. Introduce así Hobbes en el párrafo siguiente el segundo principio. Considerando que esta es la introducción al tratado entero sobre el ciudadano, se evidencian las razones que Strauss tiene para enfatizar con tanta agudeza la antítesis vanidad-miedo a la muerte violenta.

Hay que reconocer con todo que tal énfasis moral se oscurece en el *Leviatán*. Ahí Hobbes, siguiendo más bien el esquema de *El.*, pasa primero de la “epistemología” a las pasiones. Pero la gloria ya no ejerce el lugar simbólico que tendría en los *Elementos* ni la apertura fundacional de *De cive*. Hobbes ofrece más bien las bases del “movimiento animal” que se traducen en “conato”. Del conato se siguen los apetitos y deseos comunes a todo ser moviente o animal que busca continuar su movimiento de manera constante.<sup>110</sup> Las primeras pasiones que Hobbes articula son así el amor y el odio, reductibles ambas al deseo y la aversión; la gloria aparecerá mucho después en la enumeración en un lugar completamente secundario. Por supuesto, esto no significa que no se le vea en otros lugares (por ejemplo, el capítulo 13 ya referido sobre las “maneras”); lo que sí muestra, no obstante, es el progresivo deseo de Hobbes por darle a su doctrina un sustento cada vez más “científico” y menos “antropológico”.

---

110 Cfr. HOBBS, *Corp.*, cap. 15, art. 7: “Todo conato, fuerte o débil, se propaga hasta el infinito”.

Anclándonos al estadio pre-científico la vanidad habrá de ser definida, en principio, simplemente como el placer de contemplar la propia superioridad frente al otro. Hobbes da una muy grave importancia en multitud de pasajes a la “ofensa”. Impulsados por el honor, la gloria o la vanidad, los hombres buscan ofenderse unos a otros por todos los medios. La consecuencia evidente es la famosa *bellum omnium contra omnes*, pero su sentido toma un matiz particular, pues no es la “guerra por recursos”, que en caso de proveerlos permitirían que cada quien trabajase su parcela (una idea que, arraigada en los principios del liberalismo, sigue ejerciendo su influjo en nuestra época); es, en cambio, guerra por gloria o por afán de dominar al otro. El significado del *Leviatán*, a pesar de su siempre deseada fundamentación científica, se alumbra por su propia simbología: “Hasta aquí he mostrado la naturaleza del hombre, cuyo orgullo y otras pasiones lo han obligado a someterse a gobierno, y el gran poder de ese gobernador a quien he comparado con el *Leviatán*, tomando la comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 de Job, cuando Dios, habiendo presentado el gran poder del *Leviatán*, lo llama rey de los arrogantes”. Se trata del final del cap. 28, cerca del final de la segunda parte, es decir, de la parte propiamente “política” y no “política-teológica” del *Leviatán*. Strauss habla de este capítulo como “el final de la parte más importante de este trabajo”.<sup>111</sup> A mi juicio, a partir de toda esta evidencia, no podemos sino coincidir con Strauss en concederle el mismo peso a la vanidad.

Ante esta contextualización, surge con naturalidad la pregunta: ¿por qué el mismo Hobbes no hizo explícita a la vanidad como principio pasional de su ciencia política? Hemos ya tocado este punto desde diversos ángulos, entre ellos, la necesidad de evitar la conclusión sobre la maldad natural del hombre. En lugar de ello, el inglés se esfuerza por obscurecer la cuestión cada vez más bajo el velo neutral de la “inocencia”, de la competencia natural

---

111 STRAUSS, PPH, p. 13 [p. 35].

y del deseo de poder en tanto consecuencias fisiológicas. Pero, como también señalábamos, si el proceder científico es llevado a sus últimas consecuencias la cuestión política se desvanece, ya que, en sentido estricto, no habría *derecho* sino únicamente *conatus*. Dice Strauss así que “La filosofía política de Hobbes no descansa en la ilusión de una moralidad amoral, sino en una nueva moralidad o, para hablar de acuerdo con la intención de Hobbes, en una nueva fundamentación de la única moralidad eterna”.<sup>112</sup>

Por otra parte, en cuanto al segundo principio –miedo a la muerte violenta–, Strauss muestra que es de él de donde se “deducirá” el derecho natural, las leyes naturales y el resto de virtudes. Hobbes, a pesar de alinearse al constante movimiento del conato, no afirma que el impulso natural sea *preservar la vida*. En este punto Strauss va a contracorriente, pues cualquier lector de Hobbes encontrará, repetidamente, que el aspecto fundamental del derecho se refiere a la “autoconservación”. Mi derecho a conservar mi cuerpo y mis miembros es el motor de la doctrina hobbesiana. Lo cierto, sin embargo, es que bajo esta premisa el de Malmesbury no podría haber deducido estrictamente nada: no hay manera de contestar *para qué* me conservo si no es, a la manera científica, diciendo que así lo “quiere” mi cuerpo (recuérdese a Sócrates en prisión). Puesto que no hay algo siquiera parecido al *summum bonum*, la vida carece de cualquier orden o parámetro que tienda hacia su finalidad. Pero del principio contrario sí es posible progresar, a saber, del *summum malum* o la muerte. El estándar de la vida humana, aquello que la ordena, no es la preservación de la vida sino la evitación de la muerte. Así, dice Strauss: “es únicamente por la muerte que el hombre tiene un objetivo [...] el objetivo de evitar la muerte. [...] porque sentimos la muerte y no la vida; porque tememos la muerte inmediata y directamente, mientras que deseamos la vida sólo porque la reflexión

---

112 STRAUSS, PPH, p. 15 [p. 38].

racional nos dice que es la condición de nuestra felicidad; porque tememos la muerte infinitamente más de lo que deseamos la vida”.<sup>113</sup>

Pero este miedo general debe ser aún precisado: no es la muerte simplemente lo que tememos, sino la muerte *violenta* (Hobbes, al hablar sobre los dos principios en *De cive*, menciona explícitamente la violencia, si bien el miedo tomará un lugar más “neutral” en otros pasajes). A Strauss le parece muy significativo, por ejemplo, que a diferencia de su maestro Bacon o del contemporáneo Descartes, Hobbes no se interese por las esperanzas que traería la medicina a la prolongación de la vida humana. Efectivamente Hobbes pone múltiples expectativas en la nueva ciencia, pero casi siempre referidas a la consecución de la paz política. En este mismo sentido político, la muerte no es temible por sí, sino por ocurrir a manos de otro: todo hombre es nuestro potencial asesino.<sup>114</sup>

---

113 STRAUSS, PPH, p. 16 [p. 40]. Cfr. HOBBS, *Lev.*, cap. 13, apartado “Las incomodidades de tal guerra”.

114 Quizás esta tesis no muestre la misma evidencia “teórica” que “práctica”. Al menos, así me parece, lo concebía Hobbes. Múltiples pruebas de ello encontramos en los destinos de los personajes de la Guerra Civil Inglesa relatados en *Behemoth*. “A finales del año anterior [1648] el rey había ido de París a la Haya; y poco después fue allí enviado por el *Rump*, su agente Dorislaus, doctor en Derecho civil, de quien habían echado mano para redactar la acusación contra el difunto rey. Pero la primera noche tras su llegada, mientras estaba cenando, una compañía de caballeros, una docena más o menos, entró en su habitación, le mató y se marchó. No mucho más tarde, también el agente del *Rump* en Madrid, un tal Ascham, que había escrito en defensa de sus amos, fue muerto de la misma manera”, p. 163 [p. 213]. En este mismo pasaje del “Diálogo III”, poco antes, Hobbes menciona al general comisario Henry Ireton, yerno de Cromwell. Relata pues la cruenta manera en que Cromwell exterminó Irlanda y la conquistó al paso de 12 meses. Ireton, quien quedaría como delegado en Irlanda, murió por la peste antes de acabar la tarea. Hobbes no hace ningún comentario sobre su muerte natural por peste (cfr. la aterrantte peste en *De rerum natura*). Pero Rodilla, el traductor, tiene la amabilidad de contarnos su destino: “uno de los pensadores más importantes del bando puritano. Al desencadenarse la guerra civil, se unió al ejército parlamentario. En 1642 intervino en la batalla de Edgehill, en 1644 en la de Marston Moor y en 1645 en la de Naseby. En 1646 se casó con Bridget, la hija de Cromwell. En 1647 presentó los famosos *Heads of*

El entrelazamiento del miedo a la muerte violenta y la vanidad cobra ahora un significado claro. Pues es del miedo, cuyo origen pre-razional impulsa efectos racionales, de donde brotará la posibilidad de toda moral y derecho: el Estado como equivalencia de paz. Las virtudes, así –Strauss lo muestra de manera pormenorizada en el tránsito de Hobbes por las virtudes aristocráticas–, solo serán tales si provienen del miedo, único freno de la vanidad.<sup>115</sup> La filosofía política entera de Hobbes, vista de esta forma, gira alrededor de tales principios, es decir, de una comprensión profunda y autorreflexiva del comportamiento humano.

Las consecuencias son radicales. Pues si Hobbes es fundador de la modernidad, el desarrollo de esta tiene sustentos más oscuros que brillantes o ilustradores. La comprensión de la vida como una carrera cuyo objetivo no es sino sobrepasar a los rivales, el miedo a la muerte violenta como única guía certera de la vida (naturalmente, tememos ser oprimidos) y la consigna de preservar la

---

*Proposals*, cuya aceptación tal vez habría sido la única salida que quedaba al rey. Ante el rechazo del rey, se volvió contra él, convirtiéndose en uno de los instigadores de su proceso y en uno de los que suscribió su condena. Nombrado *Lord Deputy* de Irlanda en 1650, murió poco después. Como signo de ignominia, al poco tiempo de producirse la restauración, su cadáver (como el de Cromwell y Pride) fue exhumando, ahorcado y decapitado”, p. 178n47. Hobbes, por su parte, dice que su madre parió gemelos: a él y al miedo (*Ut pareret geminos, meque metumque simul*), cuando una flota enemiga (al parecer española) se acercaba a la costa de Malmesbury. *Thomae Hobbes Malmeburiensis Vita*, p. lxxxvi [p. 812]. AUBREY (*Brief lives*, p. 156) cuenta además que “Su obra [de Hobbes] fue recibida con Envidia, lo cual arrojó muchos rumores y reportes falsos sobre él. Por ejemplo, uno (común) fue que tenía miedo a acostarse solo en la noche en su recámara; muchas veces lo escuché decir que no tenía miedo de *espíritus*, sino de ser golpeado en la cabeza por cinco o diez libras que villanos pudieran pensar que tenía en su habitación”. En fin, parece que la experiencia de Hobbes en torno al miedo es legítima, y hoy, a cuatro siglos de afanoso progreso moderno, su experiencia no nos es en modo alguno desconocida. El miedo a la muerte violenta es de tal profundidad que sigue guiando nuestra comprensión sobre los asuntos humanos.

115 De ahí que el primer postulado de la ley natural, en todas las obras de Hobbes, sea inmediatamente la paz.

vida y los miembros son, pues, los pilares del pensamiento político moderno. Se nos dirá, y con razón, que la propia tradición moderna lucha contra esta comprensión del hombre. En lugar de vanidad y miedo, se tejera el hilo ilustrado del trabajo y la libertad; democracia, no monarquía; determinación social, no natural; igualdad humana en dignidad, no en fuerza bruta para asesinar, etc. Más que ser padre respetado, Hobbes es el pensador del que Locke prefiere callar y al que Rousseau se afana en refutar.<sup>116</sup> Además, se dirá, es la verdadera ciencia natural la que pone los fundamentos del desarrollo político moderno, y no, definitivamente, la barroca combinación de Hobbes entre “juicios morales” arraigados a la tradición clásica-cristiana y la nueva ciencia. Estas objeciones irán cobrando mayor claridad en nuestro proceso interpretativo, pero algunas pistas pueden ir ya arrojando luz en el

---

116 Refiero a la reseña crítica de Thomas West, ‘Allan Bloom and America’, *Claremont Review of Books* 6, n.º 1 (1988), sin paginación. Versión electrónica disponible en: <https://claremontreviewofbooks.com/allan-bloom-and-america/> sobre el popular libro de ALLAN BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1987. West recrimina la esquematización del pensamiento político moderno según una historia que comienza con Hobbes y Maquiavelo (es decir, una esquematización en cierto modo legada por Strauss). De acuerdo al otrora *Lieutenant* en plena Guerra de Vietnam, Bloom no pone suficiente atención en los fundadores estadounidenses, en su respeto por y teorización de la ley natural, la cual rechaza explícitamente las teorías hobbesianas. Citando una frase del científico político Charles Kesler, West enfatiza que “América [entiéndase: Estados Unidos] no es meramente un capítulo más de la *Historia de la filosofía política* de Strauss y Cropsey”. Es decir, en la gran historia de la crisis moderna investigada por Strauss, cuyo movimiento corre desde Machiavelli y Hobbes hasta el nihilismo alemán, hay matices e incluso visibles contraejemplos. West aboga así por la restauración de principios “americanos” fundados en la libertad, igualdad y limitación del poder del Estado como una doctrina que se instauró desde su origen en pleno rechazo de Hobbes y, posiblemente, de los nocivos efectos de la modernidad e Ilustración europea. Ciertamente podría argüirse lo mismo en el pensamiento francés, inglés, alemán, etc. Más allá de lo que indicara una investigación detenida sobre el asunto, parece que Strauss *no* considera que los regímenes modernos originados en la ley natural *moderna* se salven en modo alguno de su esquema y su diagnóstico.



camino; como veremos de inmediato, no son pocos los filósofos de la modernidad que tomaron seriamente la antítesis vanidad-miedo.

Strauss emprende una descripción que, aunque refiere a la obra de Hobbes, tiene largos alcances.<sup>117</sup> Nuestro *derecho* fundamental según la razón natural es, dice Hobbes, proteger nuestro cuerpo y miembros del modo en que lo creamos conveniente. Aunque tal derecho tiene calidad de principio, es consecuencia de la pasión natural más peligrosa: de la vanidad. No puedo nunca dudar de que alguien, sin propiamente necesidad de hacerlo, querrá doblegarme. Pues el vanidoso no necesita algún requisito especial para serlo: dentro de sí mismo, en el mundo de su imaginación, es superior a cualquiera, el mundo obedece su voluntad. La única circunstancia en que su vanidad puede tornar sobre sí y ponerse en duda es el dolor: “la resistencia del mundo real”. El hombre se vuelve razonable mediante la desgracia.<sup>118</sup> La única desgracia de suficiente poder para hacer despertar al vanidoso de su sueño de superioridad es “la majestuosidad de la muerte”. Lo anterior implica que la condición necesaria para el conocimiento de sí mismo es el “unforeseen mortal danger”; el vanidoso es irracional, carece de autoconciencia. Se trata pues de una experiencia a la que el vanidoso debe llegar mediante un proceso que es inherente a su propia vanidad. El vanidoso debe salir así de su “mundo imaginario” para corroborar su superioridad; en otras palabras, debe conquistar o lograr ser reconocido por otro. Tal impulso lo lleva a salir de sí mismo y, ya sea con o sin éxito, el resultado es obligadamente el desprecio y el

---

117 STRAUSS, PPH, p. 19 ss. [p. 43].

118 Respecto a los atenienses en la Guerra del Peloponeso: “Y no es maravilla: pues mucha prosperidad (a la cual se habían acostumbrado ya por muchos años) hizo que los hombres se enamoraran de sí mismos; y es difícil para cualquier hombre amar aquel consejo que hace que se ame menos a sí mismo”. HOBBS, ‘Of the Life and History of Thucydides’ (Introducción a la trad. de Tucídides), en *English Works*, vol. 8, p. xvi.

miedo: o se le reconoce como superior con miedo y desprecio, o no se le reconoce y el vanidoso mismo odia y desprecia a quien no le reconoce. Ser despreciado es para Hobbes, como hemos dicho, causa principal de la disputa, de la venganza, del afán por recuperar el honor. En tal empresa el vanidoso se comporta de forma absolutamente irracional: olvida que puede morir con tal no ya de matar, sino de dominar o exigir reconocimiento. Con toda probabilidad, el dañado y sometido tendrá miedo por su propia muerte y su afán de lucha se diluirá, primero, en odio. Pero el odio más que llevar, como llevó al vanidoso, al intento de dominio (hacerse reconocer), lleva al deseo de la muerte del contricante, al asesinato.<sup>119</sup> La muerte violenta se reconoce así para los contrincantes como el peor de los males, un mal que no se apacigua siquiera con asesinar al enemigo, pues después del primer oponente habrá otros esperando. Ante este panorama distintos tipos de arreglos surgen: el más natural, hacerse de amigos por la fuerza; el menos natural pero de alcances más largos que la corta vista del gobierno patriarcal, el gobierno por contrato. En cualquier caso, en la sociedad medianamente “natural”, la virtud de la guerra es el honor, y por honor el señor no mata a su siervo: “el gobierno despótico es el gobierno natural”. El lector reconocerá que este hilo hobbesiano llega hasta la culminación de la modernidad.<sup>120</sup>

---

119 “tenían aquello que en el momento de la batalla conduce a la victoria más que el valor y la experiencia juntos: el rencor”, HOBBS, *Be.*, inicio del Diálogo III.

120 Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, ed. A. Gómez, edición bilingüe, Madrid, UAM / Abada, 2010, sección IV: La verdad de la certeza de sí mismo. En todo caso, la posición de Hegel ante Hobbes fluctúa; lo juzga, al mismo tiempo, de superficial y original: “Sus concepciones son superficiales y de tipo empírico; pero los fundamentos que alega y las proposiciones que desarrolla tienen un carácter original, en cuanto que se inspiran en las necesidades naturales del hombre”, GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. W. Roces, Ciudad de México, FCE, 2013, pp. 332-3. Los pasajes de Strauss, PPH que tratamos ahora son la conclusión de su tercer capítulo; la conclusión del cuarto capítulo (“Aristocratic Virtue”) coincide y amplía la del tercero.

El Estado artificial es el producto de la superación de la vanidad, el reconocimiento de uno ante otro del propio temor y vergüenza; es, en última instancia, la empresa futura de combatir conjuntamente el miedo a la muerte violenta. La superación de la vanidad se posibilita únicamente a través del miedo. Frente a la devastadora irracionalidad de la vanidad, el miedo se muestra ahora como la pasión que vuelve racional al hombre; es solo un paso más el que se debe dar para asociarlo al “postulado de razón natural”.

Aún más –y este se trata del punto culminante de la interpretación de Strauss al respecto–: si la vanidad es propia del estado de naturaleza y es menester racionalizarla o superarla en un Estado artificial, entonces, contra el propio Hobbes, no es *necesaria*, si por necesario entendemos causa natural o fisiológica. Esto significa que Hobbes puede distinguir, como ambigualmente lo hace, entre moralidad y

---

Dice así Strauss: “La conciencia del siervo está esencialmente determinada, de acuerdo con Hobbes y Hegel, por el miedo a la muerte; y en principio, tanto para Hegel como para Hobbes, la conciencia del siervo representa un nivel más elevado que la conciencia del señor. Al anteponer a su análisis de las formas premodernas de autoconciencia – estoicismo, escepticismo y ‘conciencia desgraciada’ – el análisis, basado en la filosofía de Hobbes, del señorío y la servidumbre, Hegel reconoció que la filosofía de Hobbes fue la primera en tratar la forma más elemental de la autoconciencia”, PPH, pp. 57-8 [pp. 91-2]. En la nota al pie agrega: “El señor Alexandre Kojévnikoff y yo nos proponemos emprender una investigación detallada de la relación entre Hegel y Hobbes”. Esa investigación no ocurrió nunca en sentido estricto. El largo camino de este proyecto, que pasa naturalmente por la polémica interpretación de ALEXANDRE KOJÈVE en *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. A. Martos, Madrid, Trotta, 2013, desemboca en una muy nutrida y profunda correspondencia y, finalmente, en el libro *On Tyranny*, donde la tesis straussiana de la “filosofía política clásica” se contrapondría a la tesis moderna de Kojève sobre la necesidad del reconocimiento y la certeza intersubjetiva. Únicamente hay que enfatizar que vista desde esta luz la filosofía hobbesiana tiene tan bastas repercusiones que se expresa aún con fuerza en el importante debate Strauss-Kojève sobre la superioridad del pensamiento moderno ante al antiguo. He intentado esbozar algunos de los paralelismos entre Hobbes y Hegel en: ‘Vanidad y miedo a la muerte violenta. Hobbes, Hegel y fenomenología de las emociones’, *Revista Digital Filha* 23 (2020), pp. 1–25.

legalidad. Ante la idea expresa y precisa de que no hay cosa justa que no sea lo que la ley manda, encontramos más bien que Hobbes puede juzgar, con bases morales, al hombre vanidoso y al hombre miedoso.<sup>121</sup>

El hombre virtuoso hobbesiano es el que respeta la ley porque es ley y no porque pueda ser castigado o porque desee honor. La *intención* de la acción cobra por lo tanto una importancia inédita.<sup>122</sup> Es cierto pues que en el estado de naturaleza no hay parámetro de lo justo hallable fuera de la propia conciencia; pero esta conciencia se guía en lo que pueda servirle como medio para evitar la muerte violenta. La acción misma carece de parámetro sobre lo justo y lo injusto, pero la intención no: es justo el hombre en estado de naturaleza cuya intención es preservarse; es

---

121 Con ojo muy agudo, Strauss nota que no es que no haya *nada* injusto en el estado de naturaleza (donde no hay contrato, donde no se ha cedido ningún derecho, y donde por tanto los hombres hacen lo que les viene en gana “justamente” o simplemente sin ser en modo alguno “injustos”). No: “Y en esta ley de la naturaleza [que los hombres deben cumplir los convenios que han hecho] consiste la fuente y el origen de la JUSTICIA. Porque donde no ha tenido lugar un convenio, no se ha transferido ningún derecho a todo; y, en consecuencia, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando un convenio ha sido hecho, entonces es *injusto* quebrantarlo. Y la definición de INJUSTICIA no es otra que el *incumplimiento de un convenio*”, HOBBS, *Lev.*, cap. 15, inicio, el subrayado es mío. No hay ninguna *acción* injusta, pero bien puede haber *intenciones* injustas. Para demostrar esto con algo más de precisión, podemos recurrir al cap. 13, donde Hobbes, en el *plano del estado natural*, dice que “si un príncipe firma, *por miedo* a otro príncipe más fuerte, unas paces desventajosas con éste, está obligado a respetar el acuerdo, a menos que [...] haya alguna nueva *y justa causa de temor* que le haga renovar la guerra”. Es decir, el *covenant* hecho por miedo en el estado de naturaleza debe respetarse (origen de ley natural), pero si es incumplido *por el mismo miedo*, tiene una intención *justa*. El estado de naturaleza, por tanto, no está exento de justicia y injusticia.

122 “debe enseñársele al pueblo que, no sólo los hechos injustos, sino también los propósitos e intenciones de cometerlos son una injusticia que consiste en la depravación de la voluntad, así como en la irregularidad del acto”. HOBBS, *Lev.*, cap. 30, apartado “Y hacer todo sinceramente, de corazón”. También: “Ellos [los antiguos y escolásticos] consideran virtud en parte una mediocridad de las pasiones humanas y en parte aquello que se les elogia. Mientras que no es lo mucho o lo poco lo que hace virtuosa a una acción, sino su causa”, *Be.*, p. 44 [p. 60].

injusto aquel cuya intención es vanidosa.<sup>123</sup> La conclusión es sorprendente, pues el encadenamiento de las piezas del Estado artificial no tiene un significado meramente técnico-utilitario, por ejemplo, el que se expresaría simplonamente en la conexión de las siguientes premisas: 1) el hombre es peligroso; 2) por tanto, los hombres tienen miedo entre sí; 3) por tanto, se reúnen en sociedad. Habría en cambio un carácter moral de la naturaleza humana que o bien lo lleva a la guerra de todos contra todos o bien a la posibilidad, útil a largo plazo, del contrato.

---

123 Uno de los casos extremos aparece en la “obligatoriedad” del soldado a dar su vida en la guerra. Hobbes *destruye* esa base: “un hombre al que, en su condición de soldado, se le ordena luchar contra el enemigo, podrá en muchos casos, *sin cometer injusticia*, negarse a obedecer esa orden, si bien el soberano tendrá el derecho de castigar su negativa con la muerte. [...] Siempre que los ejércitos luchan, tienen lugar huidas en uno de los bandos, o en los dos; sin embargo, *cuando huir no es un acto de traición, sino simplemente de miedo*, no se estima *injusto* que los hombres huyan, sino *deshonorable*. Por la misma razón, evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía”, las cursivas son mías. Lo mismo sucede con el reo, quien a pesar de ser justamente juzgado a la muerte, puede siempre huir o intentar evadirla de cualquier modo sin que a ello podamos llamarle injusticia. Hasta aquí, como se ve, la equivalencia típica hobbesiana hasta el absurdo entre ley y justicia toma otro matiz: si la *intención* es retrotraíble hasta el *miedo*, se comportará el hombre con justicia, de ahí que el destino natural del hombre hobbesiano sea reconocer la necesidad de paz (y no más de venganza, de honor, de gloria, etc.). Con todo, el propio Hobbes al poner estos principios veladamente parece quedarse sin herramientas para sustentar el vínculo legal absoluto con el soberano; apenas unas líneas más adelante del pasaje citado, dice: “cuando la defensa del Estado requiere en un momento que todos los que sean hábiles tomen las armas, todos estarán obligados a hacerlo; de no ser así, la institución de un Estado que los súbditos no tienen el propósito o coraje de preservar, sería vana”, *Lev.*, cap. 21, apartado “Ni a batallar, a menos que voluntariamente quieran hacerlo”. Es, pues, sorprendente que por un lado Hobbes manifieste la libertad de disentir y por otro la obligatoriedad a batallar. En sentido estricto, el Estado carece absolutamente de razón alguna para convencer a sus ciudadanos de luchar si no es el miedo. Puesto que no hay bien común más allá del bien individual, el soldado solo guerreará cuando tenga más miedo de ser conquistado o *castigado*, pero, estrictamente, podrá siempre tener la *justa* intención de escapar. Cfr. *Lev.*, cap. 14, apartado “Un convenio que anteriormente se ha hecho...”.

Debemos preguntarnos ahora, ante este panorama, cómo responde la ciencia política de Hobbes, su “penetración en los corazones” humanos, ante el rompimiento de la naturaleza. En otras palabras, qué conclusiones se siguen del orden humano al orden del todo. Las últimas páginas del segundo capítulo de PPH y algunos otros pasajes iluminan este problema.

En principio, hallamos ya una noción suficientemente moderna: la conciencia, equivalente a la vanidad, da un poder absoluto al hombre, aunque sea en su imaginación. Necesita “enfrentarse” al mundo, a la naturaleza, para comprenderlo. “el mundo se revela originalmente al hombre no por una observación objetiva y espontánea de su forma, sino por una involuntaria experiencia de su resistencia”.<sup>124</sup> Se pone ante nuestros ojos, como dijimos antes, no un arraigamiento en la tradición de la cual Hobbes aún no habría podido liberarse, como si le bastara dar unos pasos para dar bienvenida a la neutralidad científica, sino las bases mismas de lo que pudiera después obscurecerse y sedimentarse como neutralidad científica en los asuntos humanos. Si comprendo bien a Strauss, la grandeza de Hobbes reside precisamente en lo opuesto al juicio tradicional. Su mérito no fue haber aplicado la ciencia de Galileo al campo político, sino haber quebrado las nociones tradicionales sobre los asuntos humanos en su centro sin, aparentemente, alejarse por completo de las mismas. La fundamentación del sistema hobbesiano en principios naturales como la vanidad y el miedo a la muerte no corresponde pues a la geometría o a la aritmética y ni siquiera al liberalismo puesto en marcha; pretende, por así decirlo, no evadir a los clásicos arguyendo su ignorancia de ciencia natural, sino enfrentarlos en su mismo terreno, a saber, el de la experiencia de las cosas humanas. Solo de esta manera Hobbes puede “fundar” una ciencia política en rigor, esto es, un conocimiento que dé cuenta sobre el espíritu político, el mejor régimen y,

---

124 STRAUSS, PPH, p. 19 ss. [p. 43].

si acaso con obscuridad, el mejor modo de vida.<sup>125</sup> El que el de Malmesbury haya recubierto esta profunda confrontación con el pensamiento clásico bajo el regio armazón de la ciencia natural materialista permanece como un gran misterio, pues la propia empresa hobbesiana se oscurece en la medida en que los principios morales se difuminan en los principios materiales. Y si bien esto pudo haber contribuido a una poderosa retórica de la ciencia moderna cuyas consecuencias se dejaron ver en el positivismo científico y que dominan aún fieramente las ciencias sociales, lo cierto es que la honda comprensión de las cosas humanas sedimentó sus orígenes hasta hacerlos prácticamente invisibles.

Llegar al suelo o base moral de la doctrina hobbesiana no equivale simplemente a cavar hasta sus asunciones. Implica arribar al centro donde Hobbes puso en juego la refutación y necesidad de ruptura frente a la tradición premoderna sin valerse de la titánica estructura de la nueva ciencia natural. Como hemos visto, Strauss indaga en el suelo pre-científico de Hobbes precisamente porque considera que es ahí donde tiene lugar la verdadera confrontación. Con fines de claridad, hemos de sintetizar cuál es la enseñanza moral hobbesiana en las siguientes premisas. Antes incluso de su reducción de la justicia a la legalidad hay ya una consideración sobre la justicia e injusticia, la bondad y la maldad, en pleno estado de naturaleza. El hombre que tiende al miedo es más justo y proclive a la unión política. El hombre vanidoso representa la irracionalidad, la injusticia primigenia. La razón

---

125 La primera frase de la Introducción de PPH es: "La filosofía política de Hobbes constituye el primer intento peculiarmente moderno de dar una respuesta coherente y exhaustiva a la pregunta por la vida justa del hombre, que es al mismo tiempo la pregunta por el orden justo de la sociedad". Sin embargo, en una carta a Krüger, dice Strauss: "Creo, por cierto, que no he dejado ninguna duda en mi trabajo de que Hobbes *no* se vale de la pregunta socrática, sino de la pregunta, completamente distinta, por el *material* a partir del cual debe producirse el hombre virtuoso, cuestión que solo es posible si la pregunta socrática es asumida ya como respondida", 27 de diciembre de 1932, GS3, pp. 418-9.

no es ningún regalo de la naturaleza, no es disposición natural del ser humano; propio del hombre es únicamente el miedo y la vanidad. Quien averigüe los engranajes de tales pasiones podrá determinar el curso de las sociedades, a partir del miedo, hacia la paz. El rompimiento de Hobbes con la tradición clásica y cristiana tiene serios motivos justificados desde un marco de *experiencia humana*, a saber, la fragilidad, la desnudez, la barbarie, el miedo mortal y el hambre voraz que caracterizan a la inmensa mayoría de seres humanos. Bajo esta luz algo turbia, los “clásicos”, en comparación, aparecen como fuentes de brillo, ciertamente, pero de un brillo falso, ávido de gloria, violento. Toda la habladuría sobre las virtudes, el coraje, la felicidad, los fines naturales, etc. no harían sino olvidar las bajas y pobres bases de las que se levantan los hombres; no son los antiguos, en consecuencia, realistas, no atienden la propia experiencia cotidiana.<sup>126</sup> Aún más, ante tan sutiles bellezas, ante tan grandes fines y grandilocuencias sobre el *summum bonum* y la felicidad del alma, abren paso a una tiranía religiosa que demanda de los hombres la hipocresía, esto es, decir que sienten lo que propiamente no pueden sentir.

Strauss emplea con cierta constancia expresiones como “la motivación moral humanista” de Hobbes. Al menos según PPH, Hobbes funda ciencia *política* y no meramente *ciencia* porque fue humanista antes de ser geómetra o científico natural. Sabemos por el propio Strauss que el acercamiento humanista a la tradición clásica es cojo: le interesa fundamentalmente los asuntos

---

126 Como se verá más adelante, hay dos vueltas fundamentales que pueden dársele a esta típica descripción: 1) Los modernos caricaturizaron la postura clásica; visto y pensado a fondo, los clásicos no son en modo alguno ingenuos, sino que ellos mismos caricaturizaron ciertos aspectos de sus doctrinas con fines políticos. 2) El que los modernos caricaturicen a los clásicos y los juzguen de ridículos ingenuos no es un simple desacierto negligente; el que ellos se presenten a su vez como “realistas” es una caricatura más con fines políticos. *Vid.* ROLLANDI, ‘Maquiavelo el filósofo: la interpretación de Leo Strauss’, pp. 229-30. Con todo, uno debe ser cuidadoso en este tipo de volteretas, pues fácilmente se llega al franco nihilismo donde todo es “ficción”.



humanos, y, sin embargo, los cercena del estudio del todo o de la metafísica clásica. Uno de los puntos culminantes de esta interpretación se encuentra en el estudio strausiano del “aristotelismo” de Hobbes: efectivamente, como la tradición clásica, Hobbes parece admitir que el “sabio” o “erudito” puede serlo sin ser a la vez prudente; pero que, siendo la prudencia también sabiduría, el sabio de las cosas celestes que ignora los asuntos humanos no es sabio en absoluto. No obstante, Hobbes parece invertir la relación entre teoría y práctica o, dicho con mayor propiedad, la relación clásica entre teoría y práctica es destruida.<sup>127</sup> No hay asuntos de teoría o contemplación cuya dignidad sea independiente a la poca o mucha dignidad del ser humano; la prudencia o el conocimiento de las cosas políticas se absolutiza, se emancipa de manera insólita:

El contraste con Aristóteles tiene su razón última en la concepción de Hobbes respecto del lugar del hombre en el universo, la cual es diametralmente opuesta a la de Aristóteles. Este justificó su ubicación de las ciencias teóricas por encima de la filosofía moral y política con el argumento de que el hombre no es el ser supremo del universo. Esta suposición última de la primacía de la teoría es rechazada por Hobbes; en su opinión, el hombre “es la más excelente obra de la naturaleza”. En este sentido, Hobbes siempre siguió siendo un humanista<sup>128</sup>

---

127 Expresamos “con mayor propiedad” esta sentencia para penetrar en la superficie del “straussianismo”. No se trata únicamente de una “inversión”, a saber, que mientras para los clásicos la teoría tiene preeminencia ante la práctica, para los modernos la práctica cobra absoluta relevancia frente a la teoría. “Pues toda otra filosofía presupone de una u otra forma que el βίος θεωρητικός es el βίος correcto: pero para Sócrates-Platón esta primera presuposición de la filosofía es ya problemática”, STRAUSS, GS3, p. 417. Esto quiere decir que la relación teoría-práctica es *destruida* o *disuelta* más que *invertida*; Hobbes no considera que la pregunta misma sea problemática: asume poder responderla (por medio de la práctica), porque asume que *había sido respondida*.

128 STRAUSS, PPH, p. 35 [pp. 62-3].

La autonomía o emancipación de la naturaleza, el lugar privilegiado del ser humano, explica a su vez el acento hobbesiano en la “intención” en lugar de la “acción”: no hay marco propio para las acciones humanas ni manera de jerarquizarlas; toda ley es coetánea a la voluntad humana, a su propio raciocinio sobre los mejores medios para preservarse. Aún más: si el estado de naturaleza muestra, más que orden y jerarquía natural de los asuntos humanos, principio de desorden y terror, es propio del hombre rebelarse contra él, hacerse cargo de su existencia.

De ahí que Strauss hacia el final de su penúltimo capítulo se detenga en la visión del hombre según la doctrina hobbesiana ante el todo o la naturaleza, empresa imposible para quien se hubiera satisfecho con apuntar a *De corpore*. El hombre está, dice Strauss, “expuesto” ante la Naturaleza. Esta lo disocia, lo impulsa a destruir a su semejante. “La creencia de que el hombre está expuesto a todos los riesgos por una Naturaleza que no es ordenada ni ordena, sino que es el principio del desorden; en otras palabras, la negación de la creación y la providencia, es la presuposición de la concepción de Hobbes del estado de naturaleza. Solo si el hombre no está sujeto a un poder superior con fuerza vinculante sobre su conciencia puede la relación de los hombres entre ellos ser determinada [...] no por obligaciones mutuas, sino por derechos (*claims*) de uno sobre otro”.<sup>129</sup> Más que “creados”, los hombres son como hongos que brotan de la tierra.<sup>130</sup> La indiferencia del universo no merece ninguna gratitud a la Primera Causa. La seriedad con la que Hobbes carga al hombre y al mundo es así sobrecogedora; hay que recordar que solo la mala fortuna, el terror del enfrentamiento con el mundo, hace a los hombres conocer su propia condición: conocerse a través del miedo (uno estaría tentado a decir: la angustia).

---

129 STRAUSS, PPH, p. 123 [pp. 171-2].

130 HOBBS, *Civ.*, cap. 8, §1.

Debe vivir, no en estado de gratitud, sino con la seria y opresiva conciencia de su libertad, de sí mismo como ser libre, de su capacidad de liberarse. Constantemente consciente de la seriedad desesperante de su situación, no se le ocurrirá estar orgulloso de su libertad, y por tanto estará por sobre todo prevenido para no tomar esta libertad como el objeto de sus especulaciones, para no contemplarse a sí mismo en esta libertad y no regocijarse en ella. Es mejor y más acorde con la situación del hombre negar esa libertad teóricamente por la ciencia físico-mecánica, y afirmarla prácticamente por la conquista de la naturaleza, y particularmente de la naturaleza humana, con la ayuda de la ciencia.<sup>131</sup>

Con estos y otros pasajes Strauss proyecta la doctrina política hobbesiana y sus fundamentos a lo largo de toda la modernidad. No necesita decirlo: Locke está ahí en la necesidad de hacer de una naturaleza carente de valor el producto máspreciado del desarrollo humano mediante el trabajo; está Rousseau, Hegel y Marx; está, probablemente, Nietzsche y el propio Heidegger.<sup>132</sup> En este vuelco de la naturaleza –el cual, como sugiere Strauss, más que un ataque contra la naturaleza, es un ataque contra la Providencia que arrastra consigo todo posible orden que anteceda al hombre–, Hobbes muestra su vínculo con el ser humano bajo una mirada nueva. Del miedo humano, del miedo ante la muerte violenta, somos conducidos al reconocimiento de la debilidad o fragilidad humana. De ahí que no haya posibilidad de la comprensión del lugar del hombre en el cosmos, pues simplemente no hay sitio

---

131 STRAUSS, PPH, p. 125 [p. 174].

132 A pesar de ser Heidegger el posibilitador de hallar el *Versäumnis* de Hobbes, Strauss lo considera parte del obscurecimiento: “La filosofía moderna, desde el principio hasta Heidegger *incluido*, se ha entendido a sí misma como progreso y progresante (como usted dirá, con cierto derecho, en tanto tuvo que administrar un conocimiento (*Wissen*) que los griegos no tenían en esta manera: el conocimiento (*Erkenntnis*) cristiano). *De ahí* la falta de radicalidad de la filosofía moderna: ella cree tener derecho a presuponer que las preguntas fundamentales están ya contestadas, y por ello poder ‘progresar’, es decir, la omisión de la pregunta socrática, que Nietzsche así denunció, y la omisión de la ontología, que Heidegger desveló”. Carta de Strauss a Krüger, 17 de noviembre de 1932, GS3, p. 406.

para él; el destino del hombre es conquistar su lugar y para ello no tiene más remedio que hacerlo a través del conocimiento de sí mismo, no en tanto ser humano ante el todo, sino en tanto ser humano ante otro ser humano, ambos individuos y ambos en querella.

3.4 EL DERECHO NATURAL. En términos circunscritos ahora al terreno político, veremos que la clara e insólita distinción que hace Hobbes entre el derecho natural y la ley natural apoyarán y redondearán los descubrimientos anteriores. Strauss se refiere a esta diferenciación desde su prólogo, si bien algunos de sus detalles no toman lugar sino hasta el final del libro. Si quisiéramos tratar a profundidad el “derecho natural” no tendríamos más remedio que acudir a NRH. Ahí, sin embargo, hallaremos que para la comprensión del derecho natural en Hobbes requerimos mirar con atención la totalidad del libro, es decir, ver el derecho natural como un problema filosófico y no como un subtema de la interpretación de Hobbes. Ante aquella magna empresa, debemos contentarnos solo con apuntar a la inauguración hobbesiana de los “derechos humanos” y vincularla con la comprensión de la naturaleza que ya hemos esbozado.

Strauss simplifica el problema en la medida de lo posible cuando nos introduce a su libro: Hobbes rompe con la tradición de la *ley* natural, un orden objetivo que determina las obligaciones del hombre, e introduce la idea del *derecho*: “demanda subjetiva absolutamente justificada”. La envergadura de esta distinción no radica en introducir por primera vez la subjetividad en el plano del derecho y el deber, sino en hacer que toda ley deba originarse del derecho<sup>133</sup>. Por otra parte, como en algún

---

133 Esto es lo que distinguiría a Hobbes sustancialmente de Grocio. El escueto argumento straussiano es que el *derecho* (de guerra) en Grocio está inevitablemente apoyado en la *ley* o en un orden interior no proveniente de la voluntad individual (PPH, p. 157). La primacía de Hobbes ante sus predecesores y contemporáneos juristas requeriría una extensa investigación, pero podemos darnos una idea atendiendo los primeros capítulos de *De jure belli ac pacis*. “sobre si cualquier guerra

momento mencionamos, la gran resolución hobbesiana consistió en no haberse visto completamente seducido por los encantos del naturalismo, es decir, de la ciencia natural aplicada a las cosas humanas, pues su fundamentación de la ciencia política no se asienta en los deseos fisiológicos, sino en el *derecho*.

Es en este contexto sobre la posibilidad de fundar el Estado y la doctrina política en el derecho más que en la técnica del método resolutivo-compositivo donde Strauss

---

es justa [...] Pues *Derecho* significa en este lugar meramente *aquello que puede ser hecho sin injusticia con respecto al enemigo*". Como se ve, la similitud con Hobbes es patente, pues el derecho natural apunta a todas las acciones justificadas contra el enemigo, sobre todo en estado de naturaleza. También Grocio se considera el primero en distinguir los distintos usos de *ius* ('Prolegómenos'). Sin embargo, en la misma línea, continúa Grocio: "Ahora bien, es injusto aquello que es repugnante a la naturaleza de una sociedad de criaturas razonables. Así, dice Cicerón, es innatural tomar de otro para enriquecerse uno mismo [...] Florentino declara que es una villanía el que un hombre le tienda una emboscada a otro hombre, porque la naturaleza ha fundado un tipo de relación entre nosotros". En realidad, aunque basándose en la autoridad antigua, Grocio poco a poco rebate aquellas ideas: hay derecho a hacer la guerra, derecho a defender el cuerpo y la vida, derecho a asesinar en caso de ser necesario. Tales derechos no contrarían en modo alguno las Escrituras ni los principios naturales; de hecho, son los principios naturales los que impulsan estos derechos a la violencia. Pero, a pesar de todas las bases hobbesianas que encontraríamos en Grocio, llegamos a algunos puntos de sustancial divergencia: "De ningún modo debe ser concedido lo siguiente, que algunos han transmitido: que el derecho de gentes autoriza tomar las armas para disminuir una potencia en crecimiento que podría ser perjudicial si crece demasiado. Reconozco que esto también surge cuando se discute la guerra no bajo la idea de lo justo, sino bajo la idea de lo útil: que si por alguna causa una guerra es justa, por tal causa también se considera prudentemente emprendida [...] Sin embargo, se aparta de toda noción de rectitud otorgar derecho para cometer un ataque ante la posibilidad de sufrir un ataque. La vida humana es tal, que nunca nos consta una plena seguridad. Contra los miedos infundados se debe pedir ayuda a la divina providencia y a la apropiada precaución, no a la violencia. / Y no menos disgusta aquello que enseñan: que también es justa la defensa que hacen aquellos que merecen la guerra [...] Pues el miedo a una cosa incierta no puede dar derecho a la violencia; de ahí que el acusado de un crimen no tenga derecho de oponer resistencia por medio de la violencia a los agentes públicos que quieran atraparlo por miedo a ser castigado más de lo justo". Tomo el primer grupo de citas de HUGO GROCIO, *The Rights of*

brinda una de las pistas de mayor peso en la interpretación del derecho natural hobbesiano. El naturalismo consecuente carecería *absolutamente* de estándar. Sin vara de medida para la acción humana la ciencia política se muestra absolutamente imposible; no habría sencillamente una ciencia o conocimiento propio de las cosas humanas. Pero Hobbes sí encuentra un estándar, por radicalmente distinto que sea del estándar clásico. A partir de sus postulados sobre la vanidad y el miedo a la muerte violenta descubre el derecho fundamental o la pauta fundamental. En estos pasajes de PPH, Strauss indica la correspondencia entre argumento y enumeración del argumento: en qué orden Hobbes expone el derecho y las leyes naturales.<sup>134</sup> Antes de indicar las consecuencias que extrae de tal correspondencia, es menester mirar con atención tal estructura.

---

*War and Peace*, ed. R. Tuck, trad. J. Barbeyrac, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, I, cap. 3, §1 (los ‘Prolegómenos’ se encuentran como apéndice de esta edición). El segundo grupo (II, cap. 1, §17-18): JUAN MANUEL ARRIAGA BENÍTEZ, ‘Traducción comentada de la obra de Hugo Grocio *De Iure belli ac pacis* sobre el *Ius ad bellum*’, tesis doctoral, México, UNAM, 2015. El trabajo de Arriaga contiene únicamente pasajes seleccionados. No conozco ninguna otra traducción al español. Cfr. el juicio algo más extenso de Strauss sobre Hobbes ante Grocio, Althusius, Bodin, etc., en *Toward Natural...*, p. 184 ss. (así como el argumento que hemos presentado en su confrontación con el Dr. Carlyle, *supra*, pp. 63-70). Sus argumentos ahí (en *Toward Natural...*) son, en líneas generales, que aquellos autores siguen –pues no tienen la misma intención que Hobbes– utilizando con indiferencia *lex* y *ius*; que cuando los distinguen, se refieren a dos modalidades distintas de *lex*; y que, en profundo contraste con Hobbes, no *contraponen* en modo alguno *ius* y *lex* (o los dos significados de *lex*). La idea del *derecho* como instancia original del individuo que se contrapone, justificadamente, ante cualquier ley es propia del rompimiento hobbesiano. Por último, en cuanto al “antecedente” del *estado de naturaleza* en Grocio, *vid.* el argumento de STRAUSS, *Natural Right* (curso 1954), pp. 143-4: estado de naturaleza es aquí vivir fuera o en ausencia de la gracia de Dios (por ejemplo, cualquier sociedad pagana); “El estado de naturaleza no tiene nada que ver con la ausencia de autoridad; por el contrario, incluye la presencia de autoridad. El otro estado sería innatural si el hombre no tuviera gobierno”.

134 STRAUSS, PPH, p. 154 ss. [p. 209].

La famosa idea del “iusnaturalismo” moderno suele establecer e integrar los problemas que ahora abordamos con pasmante facilidad. Se dice, pues, que el iusnaturalismo moderno inaugurado por Hobbes se trata de una deducción geométrica de leyes naturales universalmente válidas y aplicables. Son leyes escritas en el cielo (o en el corazón), deducidas y descubiertas por el orden natural y por el orden racional. Esta es una de las tesis básicas de Bobbio<sup>135</sup> y, si bien su atención interpretativa es digna de destacar, lo cierto es que se nutre y nutre a su vez un prejuicio muy extendido, a saber, el que reprocha la modernidad tardía a sus padres fundadores: absoluto y exagerado poder de la razón, ignorancia y omisión de la historicidad, negligencia frente a las condiciones materiales-históricas, ingenuidad en la deducción de leyes naturales eternas e inmutables.<sup>136</sup>

---

135 “no se olvide nunca que la filosofía política de los iusnaturalistas tiene vocación deontológica y que tiende, si no a idealizar, sí a racionalizar el estado existente”, BOBBIO, *Thomas Hobbes*, p. 34. *Vid.* en general todo el primer capítulo. La tesis de Bobbio no sería falsa sin más de acuerdo al marco straussiano. Hay efectivamente “deontología” así como idealización del Estado; pero que esta sea una “racionalización” es precisamente la tesis que oscurece el problema. La razón es producto secundario, consecuencia del buen acomodo técnico de los principios pasionales. En ese sentido, si hay “deontología”, no es esta una deducción a partir del orden en el que el ser humano se inscribe, sino una creación voluntaria que proviene del desorden fundamental.

136 Así, por ejemplo, FERNANDO HUESCA, ‘El fundamento del poder político en Hobbes’, *La lámpara de Diógenes* 26 (2013), pp. 83–124. “cuando se habla de iusnaturalismo debe entenderse éste como iusnaturalismo ‘moderno’, en cuanto que la reflexión en torno a los derechos naturales [...] deriva en el establecimiento de catálogos cabales de ordenamientos (las llamadas leyes naturales), cuyo descubrimiento parte de un procedimiento racional a la manera de la obtención de axiomas en la geometría”, p. 83. Y hacia el final de su artículo, al considerar que la doctrina política hobbesiana se trata de un “modelo prescriptivo” más que “interpretativo”, Huesca puede afirmar que la doctrina de Hobbes es “insatisfactoria si nos aventuramos a interpretar la realidad política efectiva y a tratar de leer los hechos actuales [...] si nuestro interés es explicar o elucidar el ‘porqué’ un determinado grupo humano obedece a otro [...] bajo títulos de legitimidad, no hay que buscar tanto en textos hobbesianos como en otro lugar”, pp. 102-3. Ese “otro lugar”, podemos apostar, es Marx o

A la luz de los problemas que hemos examinado, tales juicios, si bien son comprensibles, son sin embargo superficiales; se mantienen en la obscuridad que la modernidad ha dejado caer sobre sus propias raíces. Por otra parte, es innegable la influencia del derecho natural y del llamado “iusnaturalismo” en el propio desarrollo político moderno que guarda hasta hoy su vigencia. El ejemplo clásico es la Declaración de Independencia de E.U; el ejemplo más cercano son las legislaciones que amplían los “derechos humanos” a asuntos absolutamente insólitos para las sociedades no modernas (o “cerradas”<sup>137</sup>): matrimonio homosexual, derecho al propio género, salario mínimo universal, derechos animales, etc.<sup>138</sup>

Pues bien, efectivamente Hobbes le da un valor inédito a la ley natural, como él mismo es consciente y como él mismo lo indica: “Todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre a qué se llama ley natural entre los autores que han tratado el tema”.<sup>139</sup> Se llama ley natural aquello que

---

algún punto de la modernidad tardía que se llame a sí mismo “materialista” o descifrador de la “realidad real” de lo político. Pero esto no es sino un obscurecimiento tras otro. Si el reproche moderno-tardío es que la *verità effettuale* no es suficientemente “efectiva” o apegada a la realidad histórica, económica, etc., es porque se ha perdido de vista la querella original donde se hizo posible, por vez primera, hablar sobre determinaciones materiales o históricas de lo político frente a la “ley” antigua. En otras palabras, la original aparición del *derecho* como fundamento de los asuntos humanos, la carencia de un orden independiente del que pueda *crear* el hombre, son las condiciones de posibilidad que impulsan las aclamaciones modernas, incluyendo las contemporáneas.

137 Vid. ARTHUR MELZER, *Philosophy Between the Lines*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, pp. 169-73.

138 Vid. PIERRE MANENT, *La ley natural y los derechos humanos*, trad. V. Waksman, Buenos Aires / Madrid, Katz, 2021, pp. 21-4; particularmente sobre Hobbes, *vid.* pp. 25-31.

139 *El. I*, 15, §1. Sugiero al lector, especialmente en los pasajes relacionados con derecho y ley (*El. I*, 14, 15), consultar directamente la versión original de Tönnies, pues Dalmacio Negro crea confusiones desastrosas traduciendo *law* por “ley” y por “derecho” según lo interpreta en cada caso –procedimiento inadecuado para Hobbes, quien exige precisar su diferencia–. Los siguientes textos, por tanto, serán mi propia traducción.



consienten todas las naciones o al menos las naciones civilizadas o sabias, o bien, aquello que consiente la naturaleza humana.<sup>140</sup> Hobbes, diferenciándose de nuevo del llano naturalismo, rechaza la segunda versión: si la ley natural fuera equivalente a la manera en que los hombres se comportan naturalmente, no podrían ir nunca *contra la ley natural*. Si se diferencia el comportamiento pasional del comportamiento racional, ¿admite entonces Hobbes la racionalidad de la ley, la posibilidad de que el

---

140 Hay un hilo excesivamente largo a seguir sobre este asunto. Me limito únicamente a arrojar algunos de sus puntos. Para sorpresa de la historia tradicional de la filosofía, ARISTÓTELES dice: “De las cosas justas, unas lo son por naturaleza y otras por ley. Pero lo justo por naturaleza es preciso entenderlo no en el sentido de que no pueda cambiar nunca. Y es que incluso las cosas que son por naturaleza participan del cambio”, *Magna moralia*, trad. T. Martínez y L. Rodríguez, Madrid, Gredos, 2011, 1194b. Esta comprensión de la justicia o derecho natural como no absolutamente inmutable lleva a pensadores como Averroes o Marsilio de Padua a manifestar la inexistencia de una *ley natural* en sentido estricto: se trata de lo que convienen la mayor parte de los hombres o la mayor parte de las naciones: “lo que es admitido de modo universal no es racional, y lo que es racional no es universalmente admitido”, STRAUSS, ‘Marsilio de Padua’, en *History of Political Philosophy*, p. 292 [p. 283]. En el lado radicalmente opuesto, Tomás de Aquino expresa una convicción inusitada en la ley natural no contrapuesta, sino en armonía con la ley revelada. Con mayor radicalidad, Tomás subordina la ley natural a la ley divina; la primera es “participación” de la segunda. Sin embargo, “La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina” (q. 91, a.3). Por lo tanto, el hombre se asegura en una ley divina (es decir, revelada, promulgada por Dios e inscrita en nuestras mentes) de la cual apenas conoce algunos principios (las leyes naturales). *Vid.* todo el ‘Tratado de la ley en general’, en *Suma de Teología*, ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, vol. 2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, I-II, q. 90-97. Strauss emprende una fuerte crítica contra Tomás que se resume en la subordinación de la “naturaleza”, término de problematización filosófica, ante Dios. Hay que recordar que según Strauss el derecho natural es para los antiguos un *problema* (o como resalta Hilb, una “idea”) coextensivo a la propia posibilidad de la filosofía. La idea general de Strauss es que para Aquino deja de ser este un problema; ante el dogmatismo, la filosofía moderna entra en cruenta guerra con la idea de ley natural basada en la revelación, ignorando, sin embargo, el acercamiento clásico (cfr. HOBBS, *Be.*, p. 46 [pp. 62-3]). Así lo expone Strauss en NRH (final del cap. dedicado al derecho natural clásico),

hombre jerarquice moralmente, a la manera clásica, entre pasiones y razón? La respuesta a esta pregunta es ambigua. Por una parte, la razón es simplemente esclava de las pasiones: la razón es la misma en todo hombre “porque todos los hombres están de acuerdo en la disposición a ser dirigidos y gobernados de tal manera que consigan lo que desean, a saber, su propio bien, que es obra de la razón”. Pero, por otra parte, esta ley de la razón, que no es otra cosa que ley natural, no comanda otro precepto que no sea el de la paz donde puede ser obtenida y la defensa donde no. Vemos aquí con clarísima precisión la base moral hobbesiana: solo son virtuosas las actitudes o intenciones del hombre, aún estando en estado natural, que se dirijan hacia la paz; no en modo alguno las que se dirigen a la vanidad.

De este principio, al menos así en *El.*, Hobbes deduce inmediatamente el primer precepto de la ley natural, a saber, la renuncia al derecho que cada uno tiene a todo. Después de esto se sigue el consabido camino de la transferencia del derecho, la constancia futura del mismo, etc. Los capítulos 16 y 17 que continúan esta misma línea precisarán y deducirán otras leyes naturales, algunas de

---

pero el tratamiento que quizás fuera más profundo para el propio Strauss se encuentra en ‘La ley de la razón en el *Cuzari*’ (en *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952), donde la aún más antigua querella entre vida filosófica y vida piadosa se expresa con fuerza. En este contexto, ha surgido revuelo ante la interpretación straussiana de Aquino. El propio Manent, contra Strauss, mantiene la rehabilitación de la ley natural tomista frente a la modernidad. Pero el libro más cuidadoso, exhaustivo y voluminoso contra la interpretación de Strauss es el de JAMES CAREY, *Natural Reason and Natural Law*, Searcy, Resource Publications, 2019, versión electrónica. Un debate extenso de objeciones y contraobjeciones fue publicado en la revista *Interpretation*, vol. 46, núm. 2. Vid. por ejemplo JOHN GRANT, ‘Reply to James Carey’, que atiende los cuestionamientos de Strauss como un remedio contra el muy probable y peligroso dogmatismo que traería consigo la recuperación del derecho natural; y ANTONIO SOSA, ‘Review of *Natural Reason and Natural Law: An Assesment of the Straussian Criticisms of Thomas Aquinas* by James Carey’, ambos en el volumen indicado de *Interpretation*.

carácter primario –la confianza y la prohibición de traicionar o engañar al compañero de pacto– y otras de carácter secundario –por ejemplo, el uso de la suerte para decidir la pertenencia de cosas indivisibles; muestra, por cierto, de una carencia de jerarquía natural sobre *quién* es digno de tales derechos, el poder se entrega a la fortuna.

Precisamente para no mantenernos en la superficialidad del iusnaturalista, o más bien, del crítico de la modernidad según la interpretación del iusnaturalismo, debemos mirar cuál es el origen de esta deducción de leyes aparentemente geométricas o, incluso, geométricamente arbitrarias. Para ello debemos retornar al cap. 14. Como ha mostrado Strauss, Hobbes no inició con la ley natural sino con el derecho natural. De este, que aparece siempre antes en términos de presentación, se deducen las leyes. Efectivamente el cap. 14, poco antes de presentar el *derecho*, inicia con la *igualdad*. “dado que es necesaria poca fuerza para quitar la vida a un hombre, entonces llegaremos a la conclusión de que teniendo simplemente en cuenta la naturaleza, los hombres deben reconocer la igualdad existente entre ellos”.<sup>141</sup> Principio absolutamente fundamental de la modernidad cuyas raíces son más “malvadas” de lo que parecerían: la igualdad del hombre se sustenta no tanto en que todos poseamos las mismas facultades, por ejemplo, que todos podamos ser tan sabios o valientes, sino en que incluso los sabios o valiente son frágiles.

Inmediatamente después de la igualdad Hobbes presenta una vez más sus dos postulados morales. No todos los hombres son vanidosos, parece decir el inglés, pero los hombres que sí son moderados (aún en el estado de naturaleza) y que “no pretenden más que la igualdad natural” son obligados a desconfiar, al porfío, a la violencia. Es pues el impulso de la vanidad (no necesariamente

---

141 Cfr. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p. 333.

dominante en *todo* hombre) el que hace descubrir eventualmente el terrible miedo a la muerte.<sup>142</sup> Descubre el hombre así que es razonable o es de razón “preservar de la muerte y del dolor su cuerpo y extremidades. Lo que no es contrario a la razón es llamado DERECHO o *jus*; o sea, la libertad *no culpable* de usar nuestro poder y habilidad naturales. Constituye, por tanto, un *derecho natural* que cada hombre pueda conservar con todas sus fuerzas su propia vida y sus miembros”. Este derecho natural comprende, como es sabido, la consecución de los medios para el fin y la capacidad de determinarlos según el propio juicio; el individuo es piedra de toque del derecho.

Sin concluir aún, pues ha de mostrarse el mismo problema en *De cive* y *Leviatán*, podemos decir ya que el orden de la ley, de la obligación objetiva que compele, se subsume al desorden del miedo. No hay un orden verdaderamente racional –como aclama el “iusnaturalismo”–, sino que la posibilidad de todo orden y toda ley es deducida de una pasión pre-racional o una pasión que, sin tener ella misma orden, saca de sí, como *creatio ex nihilo*, el orden racional, el orden impuesto por el Estado artificial.

De forma muy parecida sucede en *De cive*, donde Hobbes, yendo directamente hacia el problema, expone en el primer capítulo el derecho natural como conclusión necesaria de la naturaleza humana, es decir, de su “apetito natural”. Casi idéntico a *El.*, el pasaje en *De cive* dice: “Por el término derecho no se significa otra cosa que la libertad que todo el mundo tiene para usar de sus facultades naturales según la recta razón. Y de este modo, el primer fundamento del derecho natural consiste en que el hombre proteja, en cuanto pueda, su vida y sus miembros”. Como hemos visto, la “recta razón” no es sino el autoco-nocimiento que el hombre adquiere al enfrentarse ante el

---

142 En este sentido, como prevé Strauss, la doctrina hobbesiana manifiesta que ya en el estado de naturaleza hay hombres más predispuestos que otros a ser *ciudadanos*.

miedo de muerte violenta, esto es, no es una “razón” naturalmente ordenadora. Hobbes hace ambigua su propia tesis cuando dice que “La naturaleza dio a todos el derecho a todo”, pues no es un derecho otorgado por la naturaleza, como sería quizás la facultad clásica de la sociabilidad natural; es más bien la *condición natural* de desorden la que permite que el hombre empuñe su derecho a subsistir o a evitar la sumisión ante el vanidoso. Solo desde este punto de vista se hace comprensible que el derecho –presuntamente otorgado por la naturaleza– a valerse de todos los medios para defender la vida y los miembros no sea útil ni suficiente si no es llevado, por el propio hombre y nadie más, al contrato. “no les fue útil en absoluto a los hombres el que tuviera de este modo un derecho común a todo. Pues el efecto de tal derecho viene a ser como si no existiera derecho alguno”.

Son no solo el derecho natural sino su *comprensión y aplicación* los que posibilitan un examen preciso de las leyes naturales necesarias para la conservación. A diferencia de *El.*, Hobbes define aquí la ley natural de un modo que únicamente con suficiente atención se distingue del derecho: “Es pues la ley natural, por definirla ya, un dictamen de la recta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, a ser posible y duradera, de la vida y los miembros”. A diferencia del derecho, que es *libertad*, la ley es ya un dictamen deducido de aquella libertad –y en cierto modo *contrapuesta* a él–. Contiene ya una regla específica guiada por un fin específico. El derecho, por el contrario, es fuerza irrestricta cuyo única delimitación la otorga el miedo a la muerte violenta. Como se ve, la ley que prescribe y ordena proviene de una situación más original donde el hombre no está ligado a absolutamente nada más que a su propia vida y miembros; nos atreveríamos a decir: a nada más sino a su propia voluntad.

Por último, en *Leviatán*, donde Hobbes no se vale ya de una distinción en capítulos separados para tratar primero el derecho y luego las leyes, encontramos sin embargo la

misma comprensión, y, si somos cuidadosos, aún más radicalizada. Hobbes comienza así el capítulo 14 definiendo *derecho natural* en los mismos términos que hemos ya visto. De nuevo: el derecho tiene preeminencia ante la ley. A diferencia de *El* y *De cive*, Hobbes añade inmediatamente un pequeño apartado dedicado a la libertad: “la ausencia de impedimentos externos [...] que [...] pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede”. Toma así el derecho un matiz que quizás no fuera explícito en las presentaciones anteriores: derecho es libertad y libertad, más que obstáculos al movimiento, como explicación corporal, es libertad irrestricta en una situación que carece de orden, leyes y jerarquías. El hombre es libre en la misma medida en que es igual a todo otro hombre, esto es, en la medida en que carece de restricciones naturales o “sagradas”. En este punto el de Malmesbury es tan claro como no lo fuera nadie antes: “el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la LEY determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad”. Para llegar a la tesis propiamente moderna (o la que se reconoce usualmente como moderna) sobre la capacidad humana de darse leyes a sí mismo falta, como se ha evidenciado, apenas un paso.

Hacia el final de PPH, donde Strauss trata con cierto detalle la relación entre derecho y ley, vemos también una especie de preludio de lo que después Strauss denominará la “querella” entre antiguos y modernos. Pues vista desde esta perspectiva la doctrina política de Hobbes hace explícita su ruptura con la tradición en términos no reducibles a la ciencia natural. Los axiomas modernos aparecen bajo la luz original de la ruptura: preponderancia del individuo y sus derechos frente a la ley antigua, exigencia del derecho frente al cumplimiento de la obligación natural. Aún más: tal exigencia del derecho está

*justificada* en términos puramente humanos, sin necesidad de recurrir a la ley natural o divina (a órdenes no humanos).

Por otra parte, continuando la línea política, resalta Strauss la estrecha conexión entre la subordinación de la ley al derecho y la idea de la soberanía. Ante la pregunta “¿Quién o qué debe gobernar?”, los antiguos contestarían “la ley” o, en todo caso, “la razón”: “lo racional debe gobernar sobre lo irracional (el anciano sobre el joven, el hombre sobre la mujer, el amo sobre el esclavo) y, por consiguiente, la ley sobre los hombres. El problema de la soberanía surge sólo cuando el derecho a gobernar por parte de la razón y de la gente razonable es puesto en cuestión”.<sup>143</sup> De la mano se halla, naturalmente, la igualdad: no hay criterio principal para afirmar que un hombre es más razonable o sabio que otro. El problema de la soberanía surge como consecuencia del problema de la razón: la razón es impotente y, por tanto, la respuesta a la pregunta sobre qué o quién debe gobernar es a su vez una cuestión solo resoluble por medios artificiales: la razón reside en aquel que resulte tener el poder soberano.<sup>144</sup>

---

143 STRAUSS, PPH, p. 158 [p. 214].

144 “Es lamentable que haya dos facciones perturbando la república sin que ninguna de ellas tenga otro interés por ella que el que pueda tener cualquier particular; y que sus disputas sean sólo sobre opiniones, es decir, sobre quién tiene más saber, como si el saber debiera ser la regla de gobierno en el mundo entero. Pero ¿qué es eso de lo que sabían? ¿Política y reglas de Estado? Ya sé, lo llaman teología [*divinity*]; pero apenas he oído predicar de otra cosa que de filosofía”. HOBBS, *Be.*, p. 90 [pp. 116-7]. A partir de este pasaje, los dialogantes del *Behemoth* emprenden una difícil descripción sobre la relevancia que ha tenido la filosofía (o lo que es lo mismo para este caso: magos, adivinos y sacerdotes) en la constitución del poder político. ¿Significa esto que, para Hobbes, el Estado debe marchar sin la intromisión de la filosofía? ¿Emancipa acaso el reloj mecánico de la política del *saber*? Sí y no. La emancipación es ante la filosofía *antigua*, causa de males, discordias y anarquía. La *nueva* filosofía es, paradójicamente, *arma*: se subordina a los fines políticos deseados (como la paz) e instaura los principios adecuados e infalibles para el Estado. En otras palabras, el vuelco en la comprensión de la filosofía significa también un vuelco en su relación con lo político: al despolitizarla o arrancarle su carácter

Por mucho que escuchemos del “racionalismo” moderno, parece que su origen representa más bien la ruptura radical con todo tipo de guía basada en la razón –se hará cuestionable, como sabemos, aquello que se ha dicho en nombre de la razón mediante mil y un formas: situación histórica, deseo de poder, dominación, dogma, etc.–. Hobbes, en su calidad de pensador radical, no ignora esto: el poder del soberano no coincide –no bajo la mirada más penetrante– con la razón, sino con la voluntad. Strauss se atreve a ir mucho más allá y sugerir que la voluntad del poder soberano no es distinta de la *voluntad general* rousseauiana: no es que tenga la razón el pueblo, sino que tiene la soberanía. Y, en términos del individuo, no es la razón la que lo caracteriza, sino la *libertad*:

El alejamiento del racionalismo que Hobbes había inaugurado en modo alguno fue puesto en duda por la definición más estrecha de la *volonté générale* como “espíritu del pueblo” o “conciencia de clase”. Sus consecuencias fueron así ciertamente corregidas, pero de este modo, el presupuesto de este viraje se petrificó de ahí en más en dogma. Este presupuesto, como ya hemos dicho, es la creencia en la impotencia de la razón, o, para decirlo más llanamente, la emancipación de la pasión y la imaginación.<sup>145</sup>

Con esto Strauss puede concluir, sin lugar a dudas, que es Hobbes y no Grocio, Locke o algún otro el genuino fundador del dogma político moderno.

4. HISTORIA Y SENTIDO COMÚN. Hacia el final del primer capítulo de *Derecho natural e historia*, Strauss demanda la necesidad de una aproximación no historicista al pensamiento clásico y al propio historicismo. Es concedido en nuestros días que el pensamiento clásico (si no es que todo el pensamiento previo al s. XIX) carecía de conciencia histórica, que la dimensión de la historia no había

---

polémico se politiza de manera insólita.  
145 STRAUSS, PPH, p. 161 [p. 217].



irrupido en la forma en que fue descubierta por filósofos de la modernidad tardía.<sup>146</sup> Strauss sugiere que bajo una mirada no historicista el historicismo aparecería quizás más como invento que como descubrimiento; en todo caso, como una interpretación específica, radical y cuestionable de asuntos que habían sido en efecto comprendidos a mayor cabalidad por otros pensamientos no modernos o no históricos.<sup>147</sup>

El libro entero de NRH, que comienza con nuestra situación ante el historicismo y termina con el descubrimiento moderno de la historia, intenta dar respuesta a este problema, entre otros, a partir del cuestionamiento del derecho natural. Será probablemente extraño para el lector que la querella con el historicismo se presente en términos de derecho natural y no en cambio en términos de disputa metafísica. Pero Strauss da una pista antes de andar su largo camino: la “Historia” significó por mucho tiempo historia política, y el “descubrimiento” de la historia es, en la misma línea, un descubrimiento de la filosofía política. El historicismo, dice Strauss, es el resultado de la crisis de la filosofía política moderna y en última instancia de la propia filosofía. Que la crisis de una parte conduzca a la crisis del todo se debe a que esa parte habíase convertido ya en un todo: la filosofía moderna devino arma e instrumento aplicada a los asuntos humanos. Su decadencia, por tanto, implicó la decadencia de la filosofía en su totalidad.

La disputa de Strauss ante el historicismo es asunto de múltiples capas, enfoques y niveles. En el caso señalado nos encontramos frente al problema del derecho

---

146 JESÚS RODOLFO SANTANDER, ‘Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo’, *Graffylia* 13, núm. 20 (2015), pp. 32–52.

147 “creo menos que nunca que la historicidad sea como tal un problema filosófico. Entretanto, me he familiarizado un poco con la filosofía de la historia en el siglo XVI, donde el problema se presenta aún en su antigua desnudez, y esto no ha hecho sino reforzar mis sospechas, las cuales me asaltaron por primera vez con motivo de la idiotez de Mannheim (ideología y utopía)”. Misiva de STRAUSS a G. Krüger, 25 de diciembre de 1935, GS3, p. 449.

natural, pero ciertamente no es su única expresión. La que nos interesa ahora es la línea de su génesis, es decir, la cuestión sobre cómo el vuelco hacia la historia fue primero posible y después exitoso. Con esa intención nos dirigimos a Hobbes, quien siendo fundador de la ruptura moderna debe también darnos alguna señal sobre los orígenes de la preeminencia de la historia en el pensamiento filosófico.

Nuestro acercamiento tiene dos raíces enredadas a su vez con el problema de la naturaleza y de la posición del hombre ante el todo ya tratadas en el capítulo anterior. No solo hablamos ahora de la génesis “histórica” de la historia, sino de su estrecha conexión con la obscuridad o iluminación que deja caer sobre el sentido común. Este no es un problema difícil de entrever desde nuestra propia experiencia. Del lado más abstracto, las doctrinas contemporáneas de mayor envergadura, sin excepción, toman algún modo de “historicidad”, “conciencia histórica” o historia sin más como parte de sus fundamentos. La cuestión está decidida: no hay vuelta atrás en el descubrimiento de nuestra historicidad y contingencia. Pero del lado no tan abstracto también tenemos evidencias muy cercanas. Reconocemos generalmente que la historia es más fidedigna a nuestra propia vida que la filosofía o las ciencias naturales. A través de la historia nos acercamos con mayor precisión a las cosas *reales*, tal como fueron y tal como han sido experimentadas. Y si la filosofía, perdida en abstracciones vanas, desea acercarse a la vida tal como es vivida, más le valdrá *historizarse*.

Es cierto que la propia historia ha sido también puesta en duda, sobre todo al tratarse de historias *universales* o de pretensiones universalistas. La historia, se dice, fue contada por los poderosos o conquistadores, ha sido parcial en sus nefandas pretensiones de homogeneización de la cultura, ha caído en las vanas esperanzas de una historia cosmopolita o universal que se podrá relatar en un

futuro a todos mientras toman nota. Ante este ánimo polémico, la historia debe volver a particularizarse y contar la historia “del otro lado”, debe adscribirse al propio suelo vivo que la nutre y no a una abstracción filosófica.

Ya sea la historia típicamente moderna (normalmente calificada de universalista), ya sea la historia “posmoderna”, ambas comparten la premisa que ahora más nos interesa, a saber, que nuestra *situación* histórica no solo es rica en significado filosófico, sino *determinante* de lo filosófico mismo. Aunque su conexión no sea evidente a primera vista, esta actitud ciertamente se relaciona con que el *sentido común*, la vida tal como los hombres la entienden en su experiencia ordinaria, es harto más compatible con la historia que con filosofemas. Y tal no es sino una de las premisas de mayor fuerza en la ruptura moderna: poner atención en cómo los hombres son, cómo actúan *realmente* en su vida, y no en cómo deben o podrían ser; más aún: realzar cómo es la gente común en lugar de cómo les gustaría a los filósofos que fueran. De esta manera, son los filósofos modernos quienes se hacen del propósito de recuperar el sentido común y la experiencia ordinaria frente a su olvido, consciente o no, en disputas escolásticas.<sup>148</sup> Podría decirse que la cuestión que nos interesa en este trabajo no es distinta entonces de la que interesó a los fundadores de la modernidad: el obscurecimiento de la experiencia ordinaria y su posible restauración. Debemos indagar por tanto en la coincidencia y discrepancia entre estas perspectivas y determinar en qué modo los modernos relacionan el énfasis del sentido común con la historia.

En su libro sobre Hobbes, Strauss dedica un capítulo completo al problema de la historia. El lector encontrará, sin embargo, que sobre el propio Hobbes se dice relativamente poco. La discusión de Strauss en torno al viraje hobbesiano-humanista hacia la historia y su posterior

---

148 Cfr. CHRISTOPHER BRUELL, “The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss”, *Klesis – Revue philosophique* 19 (2011), p. 93 *in fine*.

hundimiento echa mano de un complejo marco de autores del siglo XVI y su recuperación inicial de la retórica romana: Cicerón, Luciano, Justo Lipsio. En un paso rápido de múltiples líneas que apuntan a Bodin, Castiglione y especialmente a Bacon, Strauss logra convertir las pocas piedras del uso de la historia por el pensamiento hobbesiano en copioso pan sobre las raíces del vuelco moderno hacia la historia en tanto fuerza que sustituye la filosofía.

Puesto que sería imposible seguir aquí con detenimiento exacto el marco bibliográfico al que Strauss nos confronta, iremos aproximándonos a nuestro problema a través de distintos ángulos. Acudimos en primer lugar a Cassirer, quien vale como presentador general del nacimiento y desarrollo del pensamiento histórico en la filosofía moderna. Una vez colocado este marco, asiremos con mayor facilidad en qué podría consistir el problema y la utilización de la historia en el pensamiento de Hobbes, específicamente en su obra *Behemoth* y su traducción de Tucídides. En tercer lugar, apuntaré brevemente a las programáticas baconianas de las que el propio Strauss echa mano en su argumento de PPH, y, finalmente, abordaré los argumentos straussianos sobre el nacimiento del giro histórico de Hobbes y su amalgamamiento con el problema del sentido común (la confrontación *espectacular*, en palabras de Meier, entre Hobbes y Platón).<sup>149</sup>

4.1 UN MARCO PREPARATORIO: CASSIRER. Como recién mencioné, a ojos de la modernidad tardía el pensamiento de sus padres fundadores careció de conciencia histórica. Ya Cassirer —maestro no muy apreciado de Strauss—<sup>150</sup>

---

149 Vid. Meier en STRAUSS, GS3, p. xv. A qué se refiere Meier con “espectacular” solo puede entenderse mirando el sentido que Strauss le otorga al juego maquiavélico entre sutileza y espectacularidad en *Thoughts on Machiavelli*. Meier enfatiza y desarrolla hasta sus últimas consecuencias esto en su comentario: *Politische Philosophie*, p. 55 ss. Bastará aquí decir, como ayuda al lector, que un tratamiento espectacular es un tratamiento exotérico o doctrinal.

150 Cassirer fue quien dirigió en 1921 la tesis doctoral de Strauss en Hamburgo sobre Jacobi, una “disgraceful performance”, en palabras del

mostraba desde el inicio de su tratamiento sobre la historia en *La filosofía de la Ilustración* que este no era el caso, sino más bien un uso propagandista de los pensadores románticos contra el Siglo de las Luces. La historia que Cassirer reconstruye sobre la propia historia es brillante, sobre todo si se le considera, a mi juicio, a la luz de las muy innovadoras teorías posmodernas. Sin embargo, el problema técnico al que nos enfrentamos en primer lugar es que Cassirer localiza el auge de la historia en la Ilustración, es decir, en el siglo XVIII y no antes. Tal aserción es relativamente implícita. La deducimos simplemente del hecho de que en otras ramas –por ejemplo, epistemología o filosofía política–, el autor retrocede y vuelve a avanzar según lo requiere entre el s. XVII y el XVIII. Así Hobbes, Descartes o Bacon aparecen como buenos fundadores en sus respectivas parcelas. Es cierto que Cassirer pone especial atención en Pierre Bayle (“Galileo de la historia”), no obstante, coloca los acentos centrales en Voltaire y Diderot. Hobbes, Bacon o Maquiavelo no son figuras que reluzcan en estas páginas.<sup>151</sup>

---

propio Strauss. La reputación de Cassirer como amplio conocedor y erudito de la filosofía moderna fue motivación para la adherencia de Strauss, y no es improbable que de él haya tomado al menos parte de los hilos principales sobre el descubrimiento y desarrollo de la ciencia histórica y su uso por los ilustrados (aparece citado un par de veces en PPH). Vid. LEO STRAUSS, ‘A Giving of Accounts’, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. K. Hart, Nueva York, State University of New York Press, 1997, p. 460 [‘Rendición de cuentas: Jacob Klein y Leo Strauss, selección de preguntas y respuestas’, en *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. y trad. A. Lastra y R. Miranda, Madrid, Tecnos, 2014, p. 162]; *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 28 [p. 82]; las últimas páginas de ‘Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft’, en *Gesammelte Schriften*, vol. 2; y la reseña crítica de Strauss a *El mito del Estado* de Cassirer, en WIPP, pp. 292-6. Cfr. PABLO DREIZIK, ‘El cargo de Ästhetizismus en la impugnación de Leo Strauss a El Mito del Estado de Ernst Cassirer’, *Cuadernos de Filosofía* 70 (2018), pp. 89–99.

<sup>151</sup> Maquiavelo es, no obstante, el Galileo de la política moderna, ERNST CASSIRER, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 130 [*El mito del Estado*, trad. E. Nicol, Ciudad de México, FCE, 2004, p. 156]. Cfr. las palabras de Strauss: “Los capítulos más valiosos de este libro son aquellos dedicados a Maquiavelo. Particularmente útil

Las tesis centrales de Cassirer en este capítulo son relevantes para la comprensión del desarrollo *explícito* de la historia como una ciencia. Sin embargo, solo retrocediendo más de lo que hace Cassirer, yendo hacia Hobbes y Bacon, encontraremos la actitud *implícita* del rompimiento moderno que posibilita el vuelco hacia la historia. A pesar de tal discrepancia, el análisis de Cassirer no puede sino sernos de ayuda en la introducción a este problema.

El primer punto a destacar es el enfrentamiento entre la historia teológica y la “nueva” historia. En resumidas cuentas, se trata del impulso moderno por que la historia se emancipe, tal como lo habían hecho las ciencias naturales, de la teología o la historia eclesiástica. El orden al que responde la ciencia histórica es *inmanente*, no obedece a órdenes supratemporales o divinos. Si en el ámbito de las cosas divinas la ciencia natural (especialmente las matemáticas) tomaría preeminencia ante la teología, en el ámbito de las cosas humanas las ciencias del espíritu –coronadas por la historia– conquistarían su propio reino.<sup>152</sup>

Cuáles son los propósitos de este nuevo reino es una cuestión que se ilumina por algunos ejemplos que Cassirer toma de Bayle, quien, en su tratamiento de la historia, renuncia explícitamente a las quimeras de la metafísica y se mueve en un plano histórico donde los conceptos carecen de jerarquía intrínseca. En la historia hay coexistencia de multitud de materiales sin una organización *a priori*.<sup>153</sup>

---

es la demostración de Cassirer sobre el carácter inadecuado de la interpretación historicista actual de la enseñanza de Maquiavelo (pp. 124 ss., 142 ss., 151). El valor de esa demostración no se aminora por el hecho de que al discutir lo que él correctamente considera el tema central de *El príncipe* –a saber, los principados–, Cassirer cae en la interpretación historicista al prácticamente identificar los nuevos principados con el estado moderno o la tiranía moderna (pp. 133 ss., 147 ss.)”, WIPP, p. 296.

152 CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, p. 266 [p. 224].

153 También apunta Cassirer al interés de Bayle por una historia de las falsedades más que de la “verdad”; su *Diccionario histórico y crítico* pretendería un “registro de faltas” en oposición a la enciclopedia del

Pero este no es un capricho metodológico y menos aún una arbitrariedad de polémica contra la teología. A los progresistas ojos de Cassirer, con Bayle se da “la entrada al mundo de los hechos”. De lo que carecerá, sin embargo, es de un principio organizador de tales hechos. Cassirer, con buenas razones aunque quizás con errónea actitud, vincula la historia de Bayle con un pesimismo ante el todo:

Porque sólo en esto puede exceder la historiografía moderna a la antigua, en que no se ocupa, como aquélla, en captar tan sólo *le gros des choses*, sino que va tras cada particularidad para iluminarla críticamente. Le es completamente extraño cualquier propósito filosófico-histórico, cualquier intento de interpretación teleológica de la historia. Ya le desvía de esto su profundo pesimismo, que no le permite ver en la historia ningún plan conexo, ninguna totalidad ordenada con sentido. Una mirada a los hechos, a la historia real de la humanidad, *nos puede curar de toda clase de especulaciones y construcciones precipitadas*; porque nos enseña que esta historia nunca ha sido otra cosa que una colección de crímenes y desgracias del género humano.<sup>154</sup>

Los puntos con que empezamos son aquí resaltados por Cassirer: con la historia se entra al “mundo de los hechos” en contraposición a las quimeras antiguas; con la historia vemos lo que realmente ha sucedido con la humanidad: no orden, sino cruento caos. Intuimos sobre todo un *pesimismo* latente en la mirada del hombre histórico ante el todo; el ser humano no tiene jerarquía ni fines ni lugar. Cuando habla de la historia como cura

---

saber, pues de antemano “Renuncia a cualquier conocimiento de las primeras razones”, pp. 270-1 [pp. 227, 229]. Cfr. a este respecto una coincidencia inesperada: la introducción de MICHEL FOUCAULT a *La arqueología del saber*, así como ‘La vida de los hombres infames’, en *Microhistorias y macromundos*, ed. de P. Sigg, vol. 2, Ciudad de México, INBAL, 2010.

154 CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, p. 273 [p. 229]. Cfr. MARY ELIZABETH HALPER, ‘Jacob Klein on the Problem of History for Liberal Education’, en *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*, ed. de D. Maher, y A. Romiti, Filadelfia, Paul Dry Books, 2025, pp. 170-1.

frente a la especulación y ante la construcción precipitada, hay que notar que la enfermedad ante la que se lucha es, inmediatamente, la teología, pero mediatamente y aún más importante se trata de la especulación moral-filosófica, la cual podría teorizar sabiamente sobre el bien y el mal, la cual podría, en el fondo, dar una explicación racional de las acciones humanas en la historia.

Progresivamente, dice Cassirer, la posición de Bayle será “superada”. El principio del que carece será encontrado. Pensadores como Voltaire y d’Alambert hallarán los principios filosóficos del tratamiento de las particularidades históricas descubiertas por Bayle; por ejemplo, de una manera similar a Hobbes, principios de la naturaleza humana corroborables por la historia. En ese sentido afirmarán que ante la disyuntiva eternidad o contingencia se debe concluir en una eternidad manifestada temporalmente. Sin embargo, en este nuevo ordenamiento de la contingencia histórica se mantendrán las premisas morales y “metafísicas” fundamentales. Por dar algún ejemplo, respecto a Montesquieu, Cassirer mostrará que es solo a partir del estudio cuidadoso de la historia que el hombre puede *crear* libremente su suerte, es decir, puede autodeterminarse. El “pesimismo” de Bayle es así solo una cara de la moneda, pues se trata de un pesimismo ante el todo que, no obstante, compele y alienta al hombre a tomar las riendas de su propio destino. En este punto es bastante iluminadora la cita que Cassirer toma de d’Alambert:

La historia de nuestros conocimientos nos da a conocer nuestras riquezas o, mejor dicho, nuestra verdadera pobreza. Humilla al hombre al enseñarle cuán poco amplio es su saber; pero, por otra parte, le levanta y alienta, o, por lo menos, le consuela [...] La historia de nuestras opiniones nos muestra que los hombres, movidos unas veces por necesidad y desviados otras por impaciencia, han colocado la probabilidad en lugar de la verdad y que lo que al principio fue solo probable, se hizo después verdad a base de nueva elaboración, depuración y ahondamiento con el trabajo progresivo de varios siglos [...] Finalmente, la historia de nuestros



errores nos inculca la desconfianza con respecto a nosotros y a los demás; nos muestra los caminos que nos han alejado de la verdad y nos facilita la búsqueda del sendero recto que conduce a ella.<sup>155</sup>

Como hilvanaremos en lo siguiente, la premisa fundamental de la historia moderna es ambivalente: humilla y alienta, hace surgir a partir de nuestra extrema fragilidad un absoluto poder. Esto no es suficientemente enfatizado por Cassirer, cuyo interés se concentra en la disputa sobre si la historia ilustrada tiene a pesar de todo un espíritu innegablemente analítico –de ahí que, con todo y la extrema particularización de Bayle, los ilustrados terminen por acentuar siempre la constancia o uniformidad del cambio–. Sin embargo, en el desarrollo del problema, la premisa genuinamente importante para esta sección brota ya ante nuestros ojos. Debemos ahora abrirnos paso hacia sus orígenes en Hobbes.

4.2 TUCÍDIDES Y *BEHEMOTH*. EL VUELCO HACIA LA HISTORIA Y SU RENOVADA SUPRESIÓN. La obra que Strauss atiende para estos efectos es la “primera” obra del “joven” Hobbes, su traducción de Tucídides. Un estudio aún más detallado estaría obligado a mirar el proceso del Hobbes humanista incluso antes, en *Horae subsecivae* o los tres discursos ya mencionados. Si seguimos la interpretación de los editores, el primer discurso –*A Discourse upon the Beginning of Tacitus*– dedicado a los *Anales* de Tácito tendría los mismos fines que diez años después Hobbes manifestaría en su traducción de Tucídides, a saber, mirar los orígenes, causas y ejemplos de las cosas humanas.<sup>156</sup> Sin embargo, a diferencia de Tucídides, donde Hobbes vería los principios del desorden y la guerra, en Tácito encontraría más bien los principios del orden y las fundaciones políticas. Se podría decir así que esta es la dualidad juvenil que

---

155 *Eléments de Philosophie*, sec. II, en *Mélanges de Littérature*, vol. 4, p. 9, citado en CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, p. 229 [p. 251].

156 HOBBS, *Three Discourses*, pp. 126-7.

refleja la dualidad madura: los principios de orden y desorden vistos desde la historia, y los principios de orden y desorden vistos desde la *ciencia* política (Behemoth y Leviatán).

Aquello que buscaba Cassirer, a saber, una reflexión filosófica sobre los principios de la historia en tanto historia, cuáles son los ordenamientos de las cosas humanas en el estudio de las naciones, si acaso la historia humana se vuelca hacia un fin y, en tal caso, cuáles son los principios universales que se manifiestan en ella siendo, sin embargo, cambiante y arbitraria, todo ello pues no es halable en Hobbes. La complicación reside aquí en que no solo Hobbes no tematizaría la historia de manera filosófica-historiográfica, sino que la hundiría en el olvido, precisamente como la corriente “anti-moderna” de la modernidad reprocha. Hay muchos ejemplos, pero quizás el argumento se exprese en su completitud en el cap. 3 de *Lev.*: de la *experiencia del pasado* no podemos inferir con precisión nada; por ejemplo, el hecho de que una nación recorrió ciertas etapas de crecimiento, desarrollo y desintegración en guerra civil, no permite *conjeturar* que otra nación que perece por guerra civil responde a las mismas etapas causales. La *conjetura del pasado*, o sea la historia, es tan flaca como la conjetura del futuro. “Ambas están fundamentadas, exclusivamente, en la experiencia”.

Sumergidos de nuevo en la obscuridad o contradicción hobbesiana relativa a la ciencia política en tanto ciencia que parte de la *experiencia* de las cosas humanas, y al mismo tiempo en tanto ciencia que es únicamente sólida al fundarse en una explicación materialista del mundo y del hombre mismo, nos encontramos aquí con un dilema parecido: la historia no puede ser ciencia segura para el estudio de los asuntos humanos porque su base no es otra que la experiencia, la narración de eventos y particularidades. El juicio sobre la historia se mantiene así similar al aristotélico, a saber, que la historia, a diferencia de la poesía, no tiene relevancia para la filosofía debido a su carencia de universalidad. Es obvio, por otra parte, que Hobbes y

la ciencia moderna van más allá de Aristóteles, pues lo universal, *también para las cosas humanas*, solo ha de ser reconocido en principios firmes y sólidos del método; en el caso hobbesiano, si no método cartesiano, sí “deducción” de leyes naturales a partir de principios incommovibles de la naturaleza humana. Tan solo a partir de estas consideraciones es reconocible por qué Hobbes no figura como un pensador “histórico” para Cassirer.

Tal juicio difícilmente sería contradicho aludiendo a la última obra de Hobbes, esto es, su *Behemoth*, un diálogo sobre los sucesos y las causas de la Guerra Civil Inglesa de 1640 a 1660. Valdría la pena apuntar, en primer lugar, que Hobbes no llama a su libro una *historia* ni lo escribe como una historia, sino como un diálogo. Estrictamente, lo que pide uno de los dialogantes es ser puesto en la posición de contemplar las acciones que en esos años ocurrieron. Si comparáramos el *Behemoth* con las *Historias florentinas* de Maquiavelo, rápidamente repararíamos en el hecho de que Hobbes no se toma ninguna molestia en reflexionar sobre el carácter histórico de su relato ni en la historia misma, como sí lo haría –con propósitos, por cierto, no historiográficos– Maquiavelo. Hobbes no pone en marcha una historia ni deja que hablen los “hechos mismos” (como, por ejemplo, él mismo alaba en Tucídides). Cuando los dialogantes reflexionan sobre los acontecimientos, no *aluden*, como Maquiavelo, a posibles motores, principios y motivaciones de las acciones humanas; en pocas palabras, no “educa secretamente” a sus lectores. El dialogante líder tiene, por decirlo así, los principios mismos ya en sus manos; posee las reglas y con ellas *ilustra* su eficacia explicativa y demanda el cumplimiento del nuevo decálogo para una sociedad que se sacuda por fin de las sediciones, violencia y terrores de la guerra civil.

Desde la “Montaña del Diablo” es que el dialogante sabio ve la guerra y narra ahora sus acontecimientos.<sup>157</sup> Esa montaña donde se observan todos los reinos del mundo,<sup>158</sup> esto es, la acción humana en su totalidad, es sinónimo de la perspectiva absoluta y perfecta en torno a la injusticia y locura. Sobre todo –con ello termina su primera intervención el dialogante–, este observador que contempla desde lo alto mira a las “damas” que engendraron los males: la hipocresía y la vanidad (*self-conceit*). La “historia” está ya claramente enmarcada desde su inicio: son los principios descubiertos por la ciencia hobbesiana los que merecen ser “contrastados” con los hechos de la guerra civil. Se trata, en este sentido, de una *aplicación* de su ciencia en el juicio histórico. En respuesta, el interlocutor B ruega que se le ponga también en esa posición, esto es, la de la penetración del bien y el mal. El interlocutor será instruido en la ciencia política explícita y metódicamente.

No hay que perder de vista, por otra parte, la perspectiva teológica-política de esta introducción. Pues no es de cualquier montaña desde la cual el anónimo personaje relata los hechos, sino desde la Montaña del Diablo, aquella donde Jesús fue tentado a observar todas las naciones y recibir su gloria si adorara al diablo. Cristo se niega, “porque escrito está: ‘Al Señor tu Dios adorarás, y

---

157 “A: Si en el tiempo hubiera, como en el espacio, grados de altura, creo realmente que el más alto de todos los tiempos sería el que transcurrió entre 1640 y 1660. Pues quien desde allí, como desde la Montaña del Diablo, hubiera contemplado el mundo y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, podría haber tenido una visión panorámica de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales la una es doble iniquidad y la otra doble locura. / B: Me gustaría contemplar ese panorama. Os ruego, a vos, que habéis vivido en esa época y en aquella parte de vuestra edad en la que los hombres suelen ver con mayor penetración el bien y el mal, que me pongáis a mí, que no estaba en condiciones de ver tan bien, en lo alto de esa montaña, refiriéndome las acciones que en aquel tiempo visteis, y sus causas, pretensiones, justicia, orden, artimañas y desenlace”, p. 1 [p. 6].

158 *Mat.* 4, 8-10; *Luc.*, 4, 5-8.

a él sólo servirás”. Queda apenas sugerido que el dialogante A, estando él mismo en la montaña, decide, por decirlo así, hacerse de la mirada del diablo, hacerse de la gloria de aquel que, precisamente por no rendirse al servicio de Dios, penetra en las causas verdaderas de la injusticia y locura. Aún más, el dialogante B, al rogar que se le eleve a aquella misma montaña, erige con ello al dialogante líder en el propio Satanás.

El “principio regulador” o “unificador” de la historia, tal como lo busca Cassirer, es hallado por Hobbes en la construcción de la ciencia política misma, una ciencia que no es histórica ni está sujeta al flujo de la experiencia en las naciones. Es ciertamente experiencia, pero, como hemos visto, experiencia de las propias pasiones que son reconocibles como principios en la humanidad entera. Solo así podemos explicar la manera en que Hobbes “ordena” los sucesos de la guerra civil. No muy lejos del inicio del libro, para aclarar cómo Enrique VIII pudo “acabar tan completamente con la autoridad del Papa en Inglaterra”, Hobbes reunirá una serie de “factores”: la creciente insolencia (debida al aumento de poder) de sacerdotes; su integración en el Parlamento; la doctrina de Lutero; el poder del rey de rentar las propiedades de la Iglesia y su entrega a gentileshombres; la astuta naturaleza de Enrique VIII; la imposibilidad de que otro reino reclamara el gobierno, pues las tropas francesas y españolas se encontraban ya en guerra; finalmente, el escándalo de la oposición del Papa frente al nuevo casamiento de Enrique VIII.<sup>159</sup> La historia procede entonces de manera “sociológica” reuniendo por aquí causas de tipo social o económico, por allá de tipo psicológico, circunstanciales, etc. Podemos también llamarla simplemente “historia moderna” que, en palabras de Tolstói, no es sino “un hombre sordo que contesta a unas preguntas que nadie le ha hecho”.<sup>160</sup> Hobbes mostraría así en acción lo que Bayle mostraba en discurso, a

---

159 HOBBS, *Be.*, pp. 18-9 [pp. 26-7].

160 LEON TOLSTOI, Epílogo II en *Guerra y Paz*, trad. I. y L. Andresco, vol. 2, 2 vols., Madrid, Alianza, 2011, p. 860.

saber, la imposible jerarquización de un material masivo y sin orden inherente (fines universales, ya sean racionales o religiosos, sabiduría de los sabios, valentía de los héroes, etc.). Y sin embargo, en el último elemento de la enumeración Hobbes reconoce que “si el Papa no hubiera provocado al rey intentando contrariar su casamiento con su segunda esposa, puede que su autoridad se hubiera mantenido en Inglaterra hasta surgir alguna otra querella”. Lo más relevante de esta lista no son sus elementos, ni siquiera la polémica de Enrique VIII, sino su conclusión: ciertamente el orden de los factores es contingente y puede ser alterado, corregido con medidas paliativas, pero su resultado es ineludible: *en efecto habría surgido alguna otra querella*. Hobbes da a entender con ello que la cesación de la querella requiere, en primer lugar, de asegurar un poder soberano que no esté sujeto al “Kingdom of Darkness”, esto es, la constitución en rigor de un Estado. Pero aún más esencialmente significa que la cesación de la querella requiere de su *ciencia*, del estudio de los principios constitutivos del ser humano y no en modo alguno del estudio de la historia.

Así como Platón hubiera hecho decir a Sócrates, con incredulidad y genuina problematización en la tercera ola de la *República*, que los males de las ciudades e incluso del género humano no cesarían hasta que los filósofos fueran reyes y los reyes filósofos, así Hobbes, presuponiendo la posibilidad y necesidad de la ciencia política, afirma la incesante querella –principio más universal que la historia misma– que no parará hasta que su ciencia política sea divulgada, instaurada vía Oxford.

El *Behemoth* se muestra de esta manera como un terreno no científico donde los principios científicos cobran vida y pueden ser señalados en el movimiento mismo. Los soldados sediciosos ganan contra los soldados reales porque los primeros eran más inexpertos, tenían menos juicio. Precisamente por ser más ignorantes de sí mismos

eran imprudentes, no temían la muerte.<sup>161</sup> La explicación de Hobbes parece ridícula: el soldado que nunca ha peleado gana frente al soldado experto, porque este último, debido a su experiencia, teme la muerte. En realidad solo es comprensible esta premisa si aceptamos la generalidad de los principios hobbesianos, el miedo a la muerte violenta que, como principio fundamental, vuelve prudente y cauto al hombre, le da buen juicio, lo hace “racional”. De la misma manera, a lo largo de todo el *Behemoth* Hobbes rastreará explícitamente las causas de todas las guerras civiles a la ignorancia de la verdadera doctrina, esto es, su doctrina del Estado y la soberanía y los principios fundamentales de la naturaleza humana, la vanidad y el miedo a la muerte violenta (*vid. Be. Pp. 29-30 [41-2]*).

Los principios de la ciencia política hobbesiana se manifiestan, por una parte, como principios afectivos o pasionales del hombre, los cuales conducen en última instancia a la relación natural del hombre con la naturaleza, a su posición en el cosmos. Por otra parte, los principios son reconocidamente legalistas. La teoría política de Hobbes, esta que pretende enseñar también en su *Behemoth* con la historia como pizarrón ilustrativo, es una hilación fina de un sistema jurídico. Para Hobbes –apegándose con ello aún a la “tradición”– la ley no es en definitiva un asunto histórico. Pues no es que el estudio de la historia revele la contingencia de las leyes, su variedad y oposición, en última instancia, su carencia de fundamento; en realidad, al menos así en el *Behemoth*, la

---

161 “en cuanto a sus soldados [del rey], aunque eran hombres tan valientes como los del Parlamento, sin embargo, dado que su valor no estaba tan aguzado por la malevolencia como el de los del otro lado, no peleaban con tanto ardor como sus enemigos, entre los cuales había una gran cantidad de aprendices de Londres que, por falta de experiencia en la guerra, habrían tenido bastante miedo ante la muerte y las heridas que se acercan visiblemente en las brillantes espadas, pero por falta de juicio apenas pensaban en la muerte que se acerca invisiblemente en una bala; por lo cual era difícil hacerles abandonar la batalla”, p. 114 [p 149].

historia muestra las atrocidades que ocurren precisamente cuando los hombres ignoran la ley o, conociéndola, la desobedecen.<sup>162</sup> La materia, en este sentido, no afecta la formalidad legalista.

Sin embargo, Hobbes demuestra en esta obra haber logrado algo que solo resultaría posible si tomara con seriedad la historia. Los “derechos” oficiales que tiene el rey en tanto soberano serían vacíos si uno se apegara tan solo a la formalidad de la ley. El rey se enfrenta a una multitud de fracasos a causa de no poder darle cuerpo y materia a la ley que solo está escrita. El soberano necesita pues de dinero, tropas y confianza de sus súbditos. Los acentos que Hobbes pone a lo largo del *Behemoth* en el dinero, el ejército y las armas son de este modo mucho más asequibles a las *Historias florentinas* de Maquiavelo. Muestra con ello que su mirada no está puesta únicamente en la ley y su sistematicidad científica; que no cree, en otras palabras, que la “ilustración vía Oxford” sea condición suficiente aunque fuera necesaria. Al igual que en el derecho de autoconservación que provee al individuo del derecho de ejercer todos los medios para conservarse, el “derecho” soberano incluiría el uso de todo medio. Pero esto, una vez más, sería formalidad vacía si *en efecto* el soberano no tuviera los recursos con que valerse de sus derechos. Caro a las nociones modernas, la historia hobbesiana, poniendo atención efectivamente a la historia como tal, logra unir lo que podríamos llamar hecho y derecho. Lo bajo tiene más poder que lo alto: de nada sirve poseer reales derechos si se carece del dinero y los medios para ejecutarlos. Así lo ilustran los siguientes ejemplos: “lo cual era tanto como arrebatarse al rey el poder de la milicia, que *de hecho* es todo el poder soberano. Pues quien tiene el poder de reclutar y mandar a los soldados, tiene todos los demás derechos de soberano que guste reclamar”; “tengo para mí que el poder legislativo,

---

162 De ahí que la palabra “iniquidad”, que Hobbes utiliza al principio del libro asociándola a la hipocresía, pueda ser rastreada hasta la palabra griega *anomía*, carencia de *nómos*.



y realmente todo posible poder, *está contenido en el poder de la milicia*"; "Si por poder entendéis el *derecho a gobernar*, nadie lo tenía aquí. Si por tal entendéis *la fuerza suprema*, entonces lo tenía claramente Cromwell, a quien obedecían como general todas las fuerzas de Inglaterra, Escocia e Irlanda".<sup>163</sup> Hobbes realiza con ello una distinción aceptada generalmente por nosotros entre el poder de gobernar –diríamos hoy, quizás, "legitimidad"– y poder en tanto fuerza efectiva, una distinción que va a dar también con la conceptualización moderna de Estado y sociedad.<sup>164</sup> En otros términos: solo el poder material puede dar sustento al poder simbólico. Esta especie de *verità effettuale*, *Realpolitik* o atención a la materia en lugar de las ideas es una constante que atraviesa el interés hobbesiano por la historia desde su juventud hasta su vejez. Pues la manera en que uno llega a estas premisas, aún más, la manera en la que uno llega en la práctica a la aplicación de estas premisas, no proviene de un estudio metódico de la ley ni de las pasiones fundamentales del

---

163 HOBBS, *Be*, p. 80 [p. 103], p. 102 [p. 133], p. 180 [p. 236], respectivamente. Las cursivas son mías.

164 En esto Strauss es sumamente clarificador: "la palabra en inglés 'poder' (*power*) esconde una profunda ambigüedad; se usa para traducir dos términos latinos muy diferentes: *potestas* y *potentia*. *Potestas* es poder legal, *potentia* es una mera posibilidad. En Hobbes el poder es ambas; la palabra en inglés une aquello que él pensó que debía ser reunido, a saber, la coincidencia de lo legítimo con lo efectuado. Lo legítimo y legal debe necesariamente coincidir con lo efectuado; de otro modo, no es legítimo. *Potestas* es la condición para, pero distinta de, el ejercicio de ese poder. Si defines el derecho del gobierno, no dices nada sobre cómo el gobierno debería ejercer el derecho. La condición legal propiamente ignora el ejercicio de este derecho que cae dentro de la provincia de la prudencia, de la política propiamente dicha, no de la ley. Esto significa [...] que el poder en el sentido hobbesiano se refiere a los medios, nunca al fin. El concepto hobbesiano de poder sugiere una cierta indiferencia al fin para el cual el poder es usado. [...] Esto significa que el concepto de poder desarrollado por primera vez por Hobbes implica un giro en la orientación del fin a los medios, y esto tuvo infinitas consecuencias. Una de ellas, la distinción entre estado y sociedad, es uno de los principios básicos de nuestra orientación contemporánea", 'Works of the Mind Lecture on Thomas Hobbes's Leviathan', p. 13. Cfr. los ensayos de CLAUDIA HILB dedicados a Arendt en *Abismos de la Modernidad*, Buenos Aires, FCE, 2016.

ser humano; es exhibida más bien en las acciones humanas tal como las relata la historia. Esto significaría que Hobbes aceptaría de buena gana, como su antecesor Maquiavelo, desviarse de la ley siempre que fuera “prudente”.

La conclusión pasada es sin embargo obscurecida por la gran estructura científica y legalista que Hobbes deja caer sobre la historia y con la cual la hunde nuevamente en el olvido. En última instancia, el propósito hobbesiano no es educar a los gobernantes en el uso serpentino de la prudencia política, en saber desviarse o apegarse a la ley según sea necesario; su proyecto es programático en el sentido popular: ilustrar al pueblo sobre las razones por las cuales debe obedecer. Su mirada se pone en *De cive*, el ciudadano, y no en *El príncipe*. De ahí quizás que su interés se centre considerablemente en la “aplicación” de la ley y en la necesidad de hallar y apegarse firmemente a un método que haga virtuosos a los hombres. Esto es reconocible en el mismo *Behemoth*: “En algo les aprovecha el hecho de que ni la moral de Aristóteles ni la de ningún otro les haya hecho a ellos daño alguno ni a nosotros ningún bien. Sus doctrinas han causado un gran cúmulo de disputas sobre la virtud y el vicio, pero ningún conocimiento acerca de en qué consisten ni ningún método para conseguir la virtud y evitar el vicio”.<sup>165</sup> La preocupación por el conocimiento y método certero es solventada por la misma ciencia política. Será sorpresivo, con todo, averiguar que exactamente esta misma preocupación es la que Hobbes planteaba mucho tiempo antes en su introducción a Tucídides.

Un repaso por las tres secciones que Hobbes dedica a introducir su traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* atraerán nuestra mirada a un programa muy distinto del que encontramos en *Behemoth*, esto es, en palabras de Strauss, al programa humanista de Hobbes en su viraje juvenil hacia la historia como sustitución moral y política de la filosofía. Las preocupaciones del

---

165 HOBBS, *Be.*, p. 44 [p. 60].

humanismo por una renovación de la historia con fines filosóficos es un asunto que ganará claridad mientras más vayamos acercándonos al planteamiento de Strauss en torno a la historia.

La epístola de apertura dedicada al Sir William Cavendish, segundo Conde de Devonshire y otrora tutorado de Hobbes, comienza en realidad como una dedicatoria a su padre, el viejo Conde en quien Hobbes encontró protección. Es a él a quien propiamente Hobbes le debe el honor de su traducción. Lo elogia pues, primero que nada, por ser el hombre que más favoreciera el estudio de las artes liberales sin ánimos de gloria; pero, quizás más importante, porque en ninguna otra casa se necesitaba menos de la universidad que en la suya. Mientras los saberes de la universidad atienden las disputas metafísicas, teológicas y filosóficas, en la casa del Conde se estudiaba “aquella clase de aprendizaje que más merece los dolores y las horas de grandes personas, la historia y el conocimiento civil”,<sup>166</sup> saberes que, en oposición a la “ostentación”, es decir, a la gloria o vanidad, no tienen otro objeto que el gobierno de la propia vida y del bien común. Agrega Hobbes que el conocimiento que el Duque obtenía de estos estudios era aún tamizado: primero digerido por el juicio y después convertido en sabiduría y habilidad para beneficiar a su país.

Este “joven” Hobbes, no embebido todavía en las ciencias naturales, en la física, fisiología o geometría, considera que son la historia y el conocimiento de las cosas civiles las que más merecen el esfuerzo y el tiempo de los grandes. No se necesita aprender metafísica escolástica en las universidades para saber de ellas, pues requieren tan solo del buen juicio (aun siendo las más difíciles), y, hay que añadir, requieren de un interés práctico por beneficiar a la propia comunidad.

---

<sup>166</sup> *English Works*, vol. 8, p. iv.

Hobbes se dirige ahora directamente al nuevo Conde dedicándole su traducción como los paganos dedicaban ofrendas también a las imágenes de los dioses. Dice poder recomendarle la lectura de Tucídides sencillamente por haber este asimismo tenido sangre real, pero, en vez de ello, le exhortará a leer su historia por la historia misma y por sus facultades de instrucción para los hombres nobles, esto es, para aquellos que deben tratar con grandes y pesadas acciones.

Pues puedo decir con confianza que, no obstante los excelentes ejemplos y preceptos de virtud heroica que usted tiene en casa, este libro conferirá no poco a su instrucción; especialmente cuando usted llegue a los años de ordenar su vida por sus propias observaciones. Pues en la historia, las acciones de *honor* y *deshonor* aparecen llana y distintamente como tales; pero en la época presente están disfrazadas de tal modo que hay pocos, y solo aquellos muy cuidadosos, que no se equivocan terriblemente en ellas.<sup>167</sup>

La virtud aristocrática a la que alude Hobbes, esto es, la virtud heroica perteneciente a los nobles, se trata de una continuación relativamente aproblemática de la tradición. El nuevo Conde no tiene pocos ejemplos en casa para instruirse sobre ella. Y sin embargo, exige Hobbes, debe enfrentarse a la historia de Tucídides para moldear su propia vida y mirar desnudas las acciones honrosas y deshonoras. No solo debe enfrentarse a la *Historia*, sino al disfraz que se les ha puesto a las acciones en la época. Esto es *decisivo* para la constitución del propio juicio y el ordenamiento de las propias observaciones y experiencia. Si la ciencia política trata sobre el conocimiento certero de las cosas humanas, la instrucción en ellas no se hallará en otro lugar sino en la propia experiencia y su contrastación con las acciones sin ropajes exhibidas por la historia. Hobbes no ha dicho aún una palabra sobre la filosofía.

---

167 *English Works*, p. vi.

Después del cierre de esta epístola, el de Malmesbury dedica un prólogo a “los lectores”. De inmediato el autor deja claro que estas palabras están dedicadas a la multitud que leerá su trabajo y cuya censura puede ser más terrible que cualquier juicio de un particular. Por qué Hobbes se ha puesto a sí mismo en la peligrosa posición de la censura de la multitud es lo que ahora explicará. Reconoce primero la primacía de Homero en la poesía, de Aristóteles en la filosofía, de Demóstenes en la elocuencia y de los antiguos en general. Tucídides es exactamente del mismo rango en torno a la historia, pues ejecuta perfectamente la tarea de este saber: “instruir y posibilitar a los hombres mediante el conocimiento de las acciones del pasado conducirse prudentemente en el presente y providencialmente hacia el futuro”. De pasada, el autor menciona que este se trata de un conocimiento “*merely human*”, algo que debe enfatizarse si se toma en cuenta que la historia no tendría mayor propósito en guiar la acción humana si el lector acudiera a la Biblia.

Hobbes llega ahora a uno de los puntos que Strauss ase con mayor vehemencia. Reconoce que ciertamente se han escrito excelentes historias desde entonces, pero generalmente estas han insertado discursos sabios sobre la historia narrada, conjeturas, reflexiones, revelaciones sobre los grandes secretos. Hobbes obliga a reconocer que una buena historia como la de Tucídides, en su calidad meramente narrativa, es suficiente por sí misma para llevar al lector a estas conjeturas y reflexiones. Sin dilucidar ni hacer profundas digresiones sobre lo político, Tucídides es no obstante “el historiógrafo más político que alguna vez haya escrito”. Pues no penetra con artificio en los corazones de los hombres, sino que se deja guiar hacia donde las acciones mismas lo llevan. El griego ordenó de tal manera y con tal juicio los sucesos de la guerra que convirtió a sus lectores en verdaderos espectadores, y, le parece así a Hobbes, estos tienen tal fuerza y autonomía que permiten que el lector “saque lecciones para sí mismo” y comprenda

las intenciones de los agentes. Este es, confiesa Hobbes, el motivo principal que le llevó a traducirlo, es decir, a comunicarlo a los hombres.

El de Malmesbury está convencido de que aquella silenciosa guía que lo atrapó de Tucídides también atraparía al resto de los hombres. Después de comentar algunos de los problemas con las traducciones de la *Historia* a otros idiomas, reconoce que su deseo de comunicar al griego cesó una vez que había terminado de traducirlo, pues dióse cuenta de que el interés de la mayor parte de los hombres por la historia se resumía en los espectáculos sangrientos en vez del “arte civil”. Esta dificultad se tendría que solventar contentándose con los pocos y mejores lectores; en pocas palabras, Hobbes no cree que cualquiera podría instruirse a través de la historia, sino, como revela al final, solo aquellos de buen juicio y educación.<sup>168</sup>

A la epístola dedicatoria y al pasado prólogo Hobbes agrega una introducción con la cual concluye su intervención editorial en el libro. Esta, mucho más extensa, comienza con una descripción sobre el linaje de Tucídides para inmediatamente apuntar al problema sobre el ateísmo. Hobbes hace referencia a la educación de Tucídides en elocuencia y filosofía, esta última guiada por Anaxágoras. Tanto Sócrates como Tucídides, nos recuerda el autor, fueron tenidos por ateos y juzgados como tales. Hobbes alude a la falsedad de estos juicios, si bien admite al mismo tiempo que Tucídides, ayudado por su razón natural, era un descreído de las supersticiones vulgares de los paganos: hizo notar los errores de los oráculos y, sobre todo, indicó la manera en la que Nicias había regalado la libertad de su patria debido a su puntillosa observación de las ceremonias religiosas. Sin embargo, puesto que Tucídides también alaba la piedad de Nicias y reconoce que era el hombre que menos merecía tales calamidades, concluye Hobbes, mostró no ser un ateo en

---

168 Cfr. *English Works*, p. xxix: “Marcelino dijo que [Túcidides] fue obscuro a propósito [...] Y no improbablemente: pues un hombre sabio debe escribir de tal manera (aunque no sea entendido por todos los hombres), que solo los hombres sabios sean capaces de elogiarlo”.

absoluto, sino simplemente demasiado sabio para las supersticiones. Combinado con su anterior aserción sobre la historia como un saber *meramente humano*, nos damos cuenta ya de que Hobbes quizás piense la historia como un antídoto contra la explicación teológica de la acción humana.<sup>169</sup>

A pesar de que comienza ya a relucir la fuerza retórica que Hobbes adscribe a la historia para la instrucción moral, lo cierto es que también demuestra su profunda desconfianza de la retórica misma o del discurso. Así lo revela su referencia ahora al maestro de retórica de Tucídides, Antifonte, cuyo “poder del discurso [era] casi un milagro y la gente le temía por su elocuencia”. Antifonte, que participó en el derrocamiento de la democracia y la instauración de los cuatrocientos tiranos, fue después asesinado cuando el pueblo retomó el poder. Hobbes añade, no sin ironía, que esto sucedió “a pesar de que defendió su propia causa mejor que ningún hombre pudiera haberlo hecho en esos días”. Nótese, pues, que la fuerza retórica o elocuencia que Hobbes atribuirá a la historia es de un tipo muy distinta a la retórica discursiva de los sofistas.

La educación de Tucídides era perfecta para haberlo hecho un poderoso demagogo. Sin embargo, este no se embarcó en empresas políticas, ya que fácil era disgustar en aquellos tiempos a la multitud. Hobbes alude a su preferencia monárquica-aristocrática frente a la democracia ateniense, orgullosa de su prosperidad. De este tema se aprovecha para una breve digresión que, para nuestra

---

169 Este es un pasaje que cobra una poderosísima importancia si se le compara con la breve digresión de Plutarco en torno al eclipse lunar al que se rindió Nicias supersticiosamente: *Vidas paralelas*, trad. J. Cano, D. Hernández y A. Ledesma, vol. 5, Madrid, Gredos, 2007, ‘Nicias’, cap. 24. Plutarco trae a cuenta una línea que une a Protágoras, Anaxágoras, Sócrates y la instauración del respeto hacia la filosofía por Platón, cuya consecuencia se expresa en el descreimiento de Dión en su campaña contra Dionisio. El que Hobbes aluda de un modo u otro a este contexto es relevante en tanto sugerencia sobre la “claridad y coraje” (palabras de Plutarco) que se requiere para el estudio de la naturaleza o, en este caso, de la naturaleza de las acciones humanas frente al reto de la moralidad y los dioses. Cfr. STRAUSS, OT, p. 206.

sorpresas, echa ya luz en apenas unas líneas sobre una buena parte de los argumentos que hemos desmenuzado en sus obras emblemáticas:

Y no es maravilla, pues mucha prosperidad (a la cual ellos [los griegos] se habían ya acostumbrado por muchos años) enamoró a los hombres de sí mismos; y es difícil para cualquier hombre amar aquel consejo que lo haga desenamorarse de sí mismo. Y esto vale mucho más en una multitud que en un hombre. Pues un hombre que razona consigo mismo no se avergonzará de admitir sugerencias tímidas sobre sus asuntos [...], pero en las deliberaciones públicas frente a un tribunal, el miedo (el cual la mayor parte de las veces aconseja bien, aunque no se actúe de acuerdo a él) raramente, o nunca, se muestra o es admitido.

No es necesario ya desarrollar tales premisas, pues son visibles para este punto. La vanidad, principio de querella, se contrasta con el miedo a ser sobajado en el amor propio. El miedo es en realidad un gran consejero, pero la vanidad que acompaña a la deliberación pública lo oprime. La prosperidad, relacionada estrechamente con la vanidad, es signo anticipado de trastornación, sobre todo cuando se trata de la prosperidad de una multitud orgullosa de sí misma. Es la carencia, son los males y los terrores los que apaciguan al hombre volviéndolo racional. Estas líneas de la introducción hobbesiana no hacen sino confirmar la premisa expuesta en el apartado anterior sobre la primacía de la comprensión moral del problema político frente a la explicación científica.<sup>170</sup> Por

---

170 En el curso de la Introducción de Hobbes hay aún más evidencias; por ejemplo, en su disputa contra los juicios de Dionisio de Halicarnaso, el de Malmesbury defiende que Tucídides haya presentado la “causa pública” de la guerra y después la “causa interna”. La exposición de ambas causas es, dice, tarea del historiógrafo, “Pues sin un pretexto ninguna guerra sucede. Este pretexto es siempre una injuria recibida o que se pretende que ha sido recibida. En cambio, el motivo interno para la hostilidad no es sino conjetural; y no de tal evidencia, que un historiador debería estar siempre obligado a tomar nota de ello: ya sea como *envidia* a la grandeza de otro estado, ya sea *miedo* a la injuria por venir”. *English Works*, vol. 8, p. xxviii, las cursivas son mías.



su parte, a Hobbes le sirven como ilustración sobre las razones que evitaron que Tucídides se inmiscuyera en la política y por las cuales se inclinaba por el gobierno mixto y no por la democracia. Hobbes sugiere con sutilezas las verdaderas preferencias de Tucídides (y con las de él, también las suyas). La aristocracia tampoco es de fiar, pues la vanidad de los pocos es aún más propensa que la de la multitud a desembocar en sedición. La forma preferida de gobierno, sin embargo, no es llanamente el régimen mixto, sino la democracia “en nombre, pero en efecto monárquica bajo el gobierno de Pericles”.<sup>171</sup> El lector que desee poner atención a estas líneas de la Introducción podrá confrontar el desarrollo que Strauss hace del movimiento hobbesiano de la preferencia tradicional aristocrática (el gobierno mixto) a su reconocimiento de la necesidad de un Estado monárquico.

De vuelta al tema de la historia, Hobbes se detiene nuevamente en las características esenciales de la escritura tucidideana después de haber descrito detalles biográficos del griego y de la composición de su obra. Son dos las cosas que deben ser consideradas en su historia: “*verdad y elocución*. Pues en la *verdad* consistió el *alma*, y en la *elocución* el *cuerpo* de la historia. La última sin la primera no es sino una imagen de la historia; y la primera sin la última *no es apta para instruir*”.<sup>172</sup> En cuanto a la verdad, Hobbes la refiere a la auténtica independencia de Tucídides ante el aplauso presente pues, como es conocido, su *Historia* es una “posesión para todos los tiempos (κτῆμὰ τε ἐς αἰεὶ)”,<sup>173</sup> un “monumento para instruir a las épocas (*ages*) venideras”.<sup>174</sup> Al poder de la instrucción continua y por todos los tiempos Hobbes agrega el elemento fundamental de la posesión legada: no mostrar palabra suya

---

171 *English Works*, p. xvii.

172 *English Works*, p. xx. Las últimas cursivas son mías.

173 TUCÍDIDES, *Historiae in two volumes*, Oxford, Oxford University Press, 1942 [*Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. V. López, Barcelona, Juventud, 2015, I.22.

174 *English Works*, vol. 8, p. xxi.

sino las acciones mismas. A Tucídides no se le puede objetar haber deseado humillar a sus compatriotas atenienses, ya que no son las palabras del historiador, sino las acciones de los propios atenienses las que los deshonorarían.

En cuanto a la elocución, Hobbes distingue dos puntos en su interior: disposición o método y estilo. La disposición o método refiere al orden mismo de la narración y de los discursos que Tucídides introdujo en su *Historia*. Lo que elogia Hobbes por encima de todo es el hecho de que el historiador presentara el estado vigoroso de Grecia, su prosperidad, antes de comenzar la guerra, que a esto siguiera finamente en orden cronológico todas las acciones y, aquí el punto más importante, que tan solo diera su juicio respecto a los *medios* que permitieron o impidieron el *éxito*, pero no definitivamente “Digresiones con el fin de la instrucción [ni] otro tipo de transmisiones abiertas de preceptos (que son la parte del filósofo) [...] pues puso tan claramente frente a los ojos de los hombres los modos y los eventos del buen y mal consejo que la narración misma instruyó secretamente al lector y aún más efectivamente de lo que posiblemente pudo haberlo hecho el precepto”.<sup>175</sup>

Las líneas anteriores son las que Strauss penetra con mayor fuerza en su capítulo dedicado a la historia. Ciertamente cada uno de los puntos aquí expresados es importante. En primer lugar, la maestría de la historia que Hobbes alaba recae en su manera de estrechar la vista a los medios y al éxito efectivo en tales medios. No es tan relevante, al menos así lo plantea Hobbes, si un hombre fue o no virtuoso y según la opinión de quién, sino de qué medios se valió en sus acciones y si estas resultaron o no exitosas. Por supuesto, faltan los fines. Y es precisamente a los fines a los que parece pertenecer la filosofía, cuya mención es sorpresiva en este pasaje no habiéndola traído a cuenta en ningún otro lugar. Aún más, la filosofía, que dilucidaría precisamente en torno a los fines, transmitiría de manera explícita los preceptos sobre cómo

---

<sup>175</sup> *English Works*, p. xxii.

ha de comportarse el hombre, pero estos, indica Hobbes, son infértiles. Si los filósofos creen poder ser buenos consejeros con sus preceptos morales, la historia nos muestra, no sin cierta ironía, el curso de los buenos y los malos consejos. El lector quedará verdaderamente instruido a través de la *Historia* porque, nos atrevemos a decir, no pondrá atención a las sutiles palabras sino a la acción misma, a la verdad efectiva de las cosas que sin tener voz instruye a fuerza de la contemplación del mal y del bien, aunque mayormente del mal. Notamos pues las difíciles divergencias y coincidencias de estas reflexiones con las del viejo Hobbes en su *Behemoth*, quien efectivamente sigue sin dar crédito al precepto filosófico, pero tampoco a la tambaleante y ambigua fuerza de la historia *per se*.

A continuación Hobbes indica las razones de la excelencia de la *Historia* en cuanto al estilo. Valiéndose de los juicios de Plutarco, Cicerón y Dionisio de Halicarnaso, el autor se introduce así en una querella contra el último, quien elogia más a Heródoto que a Tucídides por la selección y el trato de sus temas. Tucídides, de acuerdo a Dionisio, escogió un tema horroroso, un argumento malo que no es ni honorable ni afortunado, es decir, no expuso lo maravilloso, como Heródoto, sino lo penoso. Hobbes da voz a su natural preferencia por Tucídides que, en primera instancia, tiene que ver con la verdad: es deber del historiador satisfacer la mente con la verdad y no con narraciones fabulosas, pero importante en la misma medida no es quizás tanto la verdad como el hecho de que el hombre se instruye mejor ante la adversidad: “pues los hombres se benefician más al observar eventos adversos que en la prosperidad: por lo tanto, debido a cuán mucho las miserias de los hombres instruyen mejor que su buen éxito, Tucídides fue mucho más dichoso en tomar su argumento que Heródoto sabio en escoger el suyo”.<sup>176</sup> El interés hobbesiano en la historia se muestra aquí como

---

176 *English Works*, p. xxiv. Cfr. LEO STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. T. Pangle, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 101.

una tarea doble: efectivamente los horrores y las calamidades tienen que ver con la verdad, pero tienen que ver aún más con la instrucción propicia a la razón.

Entre el resto de puntos en los que Hobbes disputa con Dionisio, es ahora de interés únicamente el último referente a la obscuridad de Tucídides reprochada por el de Halicarnaso. Hobbes adscribe la pretendida obscuridad del historiador a la profundidad de sus oraciones, las cuales “conteniendo contemplaciones de aquellas pasiones humanas que son disimuladas o que no hablamos comunmente de ellas ejercen la mayor influencia en los hombres en la conversación pública”.<sup>177</sup> Dice, pues, que siendo tan difícil asir estas pasiones después de largas meditaciones, más difícil será comprenderlas en una primera lectura. La historia, podemos ya decir, penetra en las pasiones del hombre en un marco bien preciso, a saber, en un marco donde el discurso, el *logos*, esconde lo fundamental. Tales pasiones se dejan descubrir solamente cuando se atiende al estudio histórico de las acciones del hombre en momentos desesperados, en las mayores calamidades, y no en modo alguno en su discurso “normal”. No podemos dejar de hacer notar que Hobbes no pretende unir algún puente ni dulcidar sobre la posible conexión entre aquello que yace oculto en las acciones y el discurso común; considera simplemente que hay una desconexión que, de no ser reconocida, obligará a permanecer por siempre en el inconsecuente precepto moral.

Así, en resumen, los puntos nodales que Hobbes expone en estos textos preparatorios a su traducción son los siguientes: 1) La historia y los asuntos civiles pertenecen al estudio más valioso entre los hombres. Uno se aproxima a este estudio no mediante estudios “universitarios” (asuntos de filósofos y sacerdotes), sino a través del propio juicio; podríamos decir, a través de la propia experiencia y sentido común.<sup>178</sup> Aunado a esto, la preocupación de fondo

---

<sup>177</sup> *English Works*, p. xix.

<sup>178</sup> Cfr. MANENT, *Metamorphoses of the City*, pp. 157-61.

por la que se acude a la historia no parece ser el desinteresado saber de la verdad, sino una intención bien práctica, la cual Hobbes señala con un lacónico “beneficiar a la patria”. 2) La historia mantiene su lugar relativamente tradicional en tanto el ciceroniano *magister vitae*. Penetra en las pasiones humanas, pero, sobre todo, penetra en ellas silenciosamente. 3) Tal silencio, y quizás aquí Hobbes vaya más allá de la tradición, se refiere especialmente al silencio discursivo sobre los preceptos morales. La historia efectivamente *instruye*, permite recetas para sus lectores que son más fructíferas que cualquier “consejo filosófico-moral”. De este modo puede decir Hobbes que a pesar de no tratar directamente lo político, Tucídides es el historiógrafo más político que haya habido. 4) Por último, la razón por la que la historia es más efectiva que cualquier otro estudio para la instrucción del hombre es su reconocimiento implícito en la desconexión entre palabra y acción. En la historia, viéndose desnudas las pasiones, se logra estrechar la vista a cómo estas influyen directamente en la acción humana independientemente de que los actores mismos *hablen* y digan lo que hablan y dicen; o aún más, que simplemente *no hablen* o que en su discurso normal tales pasiones no salgan nunca a luz.

Como anunciaba al inicio del tratamiento sobre la historia, Strauss se vale de una compleja variedad de recursos en su capítulo de PPH para pintar el paisaje del vuelco filosófico hacia la historia del siglo XVI y XVII. He hecho aquí el mayor esfuerzo por presentar los textos “históricos” de Hobbes, esto es, sus breves reflexiones sobre el uso de la historia, de tal manera que hablen por sí mismos antes de introducir las consideraciones de Strauss. Se percibe fácilmente que, si bien dan cierta luz sobre la importancia que el de Malmesbury le atribuyó en un inicio a la historia solo para después arrebatárselo mediante su nueva ciencia política, sería difícil extraer de ellas, por sí solas, una reflexión lo suficientemente profunda sobre las raíces del estudio histórico en la modernidad. Strauss,

sin embargo, lo hace. Y su empresa es legítima en el contexto de la totalidad de su estudio, que, dedicado precisamente a la “génesis” del pensamiento hobbesiano, tiene la libertad de avanzar y retroceder en la totalidad de su obra según lo requiera. Pero, además de ello, hay que reconocer que en particular su capítulo dedicado a la historia basa su solidez en las consideraciones del maestro de Hobbes, Bacon.<sup>179</sup> En realidad, Strauss hace una exploración rápida, aunque compleja, sobre las tesis baconianas solo para concluir con la manera en que Hobbes subsume, suprime y conserva la historia dentro de su filosofía política de un modo que se aleja bastante de su maestro. Me parece por ello necesario apuntar, aunque sea brevemente, a los pasajes y las ideas centrales a los que Strauss dirige la atención sobre Bacon y el uso de la historia.

4.3 EL MAESTRO BACON: HISTORIA EN TANTO TÉCNICA DE LAS PASIONES. En *El avance del conocimiento*, Bacon emprende un larguísimo planteamiento sobre las reticencias tradicionales en contra de “el saber” o conocimiento.<sup>180</sup> Bajo la máscara de un tratamiento tradicional –defender la importancia del “saber” frente al dogma político y religioso–, Bacon en realidad introduce poco a poco la

---

179 Sobre la relación entre Hobbes y Bacon, Aubrey da algunas pistas interesantes: “El Sr. Hobbes era querido por el Lord, quien gustaba de caminar con él en sus delicadas arboledas donde meditaba: y cuando una idea se clavaba como dardo en su mente, el Sr. Hobbes estaba presto para escribirla, y el Lord gustaba de decir que él [Hobbes] lo hacía mejor que ningún otro [discípulo(?)], pues muchas veces, cuando leía sus notas apenas entendía algo de lo que escribieron, porque ellos mismos no lo habían entendido”, *op. cit.*, p. 9. En la biografía de Hobbes, Aubrey indica además que este ayudó a Bacon en la traducción de muchos de sus *Essayes* (p. 149). A primera vista, como se mostrará a continuación, la diferencia en el grado de explicitación sobre la utilidad de la historia se debe a que Hobbes encontraría medios más certeros que Bacon para la *aplicación* de su filosofía moral.

180 FRANCIS BACON, *Advancement of Learning*, en *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, R. Leslie, y D. Denon, vol. 3, Nueva York, Cambridge University Press, 2011 [*El avance del saber*, trad. M. Balseiro, Madrid, Alianza, 1988].

necesidad de defender y abrazar su nueva ciencia.<sup>181</sup> El libro merece un examen muy cuidadoso, pues es sumamente obscuro en sus intenciones: a veces parece defender la Antigüedad, a veces atacarla, a veces “sentar los cimientos de una comunicación amistosa entre la Antigüedad y el progreso”.<sup>182</sup> Lo cierto es que a través de medios ortodoxos, Bacon logra virar a sus lectores a una nueva comprensión del conocimiento humano harto heterodoxa. Naturalmente, es imposible darle aquí el merecido trato a estos detalles, por lo que me limitaré a señalar algunas de las tesis principales en torno a la historia que clarifican a su vez la posición de Hobbes.

En primer lugar, cerca del inicio de la obra, Bacon ataca la objeción contra el conocimiento cuyo *leitmotiv* es la debilidad de espíritu. Quizás equívoca pero útilmente es posible valerse también del término filosofía en lugar de conocimiento, siempre y cuando tengamos en cuenta que esta se trata de una idea de filosofía en plena transformación. Así pues, la objeción contra la filosofía es una objeción tradicional: debilita el espíritu político o activo. Bacon da solución a este problema clásico: el mismo saber guía las acciones humanas a través de *preceptos*, pero, especialmente, a través de ejemplos que penetran en el corazón de los hombres. Más adelante sabremos que el conocimiento o saber específico que logra tal tarea no es la filosofía, sino la historia. Esta tesis está en estrecha conexión con una crítica a la Antigüedad, específicamente a filósofos y a hombres influenciados bien por la filosofía, bien por la virtud aristocrática del honor. El primer paso para guiar la acción humana correctamente es bajar la vara de medida de tan etéreas alturas: juzgar a los hombres como son y no como serían en la República platónica.

Bacon divide el conocimiento en tres partes: historia, poesía y filosofía. Tanto la poesía como la historia son adecuadas para la dirección de los asuntos humanos,

---

181 En este y otros tantos puntos sigo a MARINO, “La estrategia retórica...”.

182 BACON, *Advancement of Learning*, p. 353 [p. 103].

pues, al igual que en Hobbes, son ellas y no la filosofía las que expresan con exactitud y verosimilitud los *afectos*: pasiones, costumbres, corrupciones, etc.<sup>183</sup> En esto dice Bacon seguir del todo a Maquiavelo, cuya búsqueda de principios en el gobierno a través de la historia es una ciencia que los clásicos *omitieron* por completo. El paralelo metafísico de esta crítica se expresa en la desatención a los particulares: “(y esto es la raíz de todo error) hemos abandonado demasiado a destiempo y nos hemos alejado excesivamente de los particulares”. Platón estaba perdido en el “mundo de las ideas”.<sup>184</sup>

El lector notará que, al menos en este libro, Bacon no emprende una crítica detallada de la metafísica antigua. La retórica toma el lugar del tratamiento discursivo. La manera moderna *desea* ser similar a la crítica aristofánica, que no pone a discusión las tesis socráticas, sino que las ridiculiza mostrando a Sócrates en las nubes —está por verse que logre llegar a las profundidades que llega Aristófanes—.<sup>185</sup> De ahí pues que para Bacon la rehabilitación de la retórica sea también una empresa de fundamental importancia: es el discurso en sus distintas formas retóricas y no los argumentos los que sirven para mostrar la virtud. Pero en ello hay una tesis que, aunque implícita, es sustancial: la razón no es capaz por sí sola de seguir la virtud; de ser así, las proposiciones desnudas bastarían para comportarse virtuosamente.<sup>186</sup>

---

183 Hobbes, sin embargo, rechaza en su introducción a Tucídides la poesía por ser propia de aquellos que quieren endulzar las palabras y los oídos, es decir, de aquellos que buscan agradar y procurar placer más que el rigor y la sobriedad de la verdad. Parece que Hobbes, que aún mantiene esta posición sobre la superioridad de la historia ante la poesía en el *Leviatán*, la deja de lado al final de su vida, en su traducción de Homero. Cfr. STRAUSS, PPH, pp. 85, 97 [pp. 125, 140].

184 F. BACON, *op. cit.*, pp. 346-356 [pp. 97-107].

185 Vid. HEINRICH MEIER, ‘Warum politische Philosophie?’, en *Politische Philosophie* [hay traducción de este ensayo en HEINRICH MEIER, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, trad. M. Gregor y M. Dimopolus, Buenos Aires, Katz, 2006].

186 “la diferencia estriba en que el afecto contempla solamente el presente, en tanto que la razón contempla el futuro y la totalidad del tiempo. Por eso, porque el presente llena más la imaginación, la razón



La crítica a la Antigüedad y el viraje hacia nuevos propósitos es patente. Bacon compara el tratamiento antiguo de las cosas humanas con hombres que desean enseñar a escribir pero solo muestran “copias de alfabetos y letras unidas, sin dar ningún precepto o guía sobre cómo se deba llevar la mano y componer las letras”.<sup>187</sup> La cháchara antigua sobre el deber, la virtud o la felicidad en modo alguno nos enseñan “cómo se puedan alcanzar esos excelentes objetivos, y cómo ordenar y someter la voluntad humana para hacerla dócil y plegable a esos propósitos”.

A pesar del afán utilitario y técnico de aplicabilidad, Bacon entiende que ese vuelco de interés significa también un vuelco hacia el sentido común. Este es un punto de la mayor importancia, pues condiciona en buena medida lo que entenderemos modernamente por sentido común, a saber, la efectiva posibilidad de “poner en práctica”. Y esta pretensión, como saben los modernos, es insólita —estaríamos tentados a decir: es una reacción al “idealismo” antiguo y cristiano—:

La razón de esta omisión supongo que debe estar en ese escollo oculto en que han naufragado ésta y otras muchas naves del conocimiento, a saber, que se ha desdeñado el ser perito en los asuntos comunes y ordinarios, cuya juiciosa dirección constituye, sin embargo, la doctrina más sabia, porque la vida no está hecha de novedades o sutilezas; y al contrario, se ha buscado sobre todo el construir ciencias de contenido brillante o lucido, escogido para dar lustre a la sutileza de las discusiones o a la elocuencia de los discursos.<sup>188</sup>

La “doctrina más sabia” de los asuntos comunes y ordinarios es la razón por la cual la escritura —de historia, de poesía, de filosofía— no debe ser ociosa, sino servir a la vida e instruirla en sus acciones. Para ese propósito, no

---

suele salir vencida; pero una vez que la fuerza de la elocuencia y de la persuasión ha hecho aparecer como presentes las cosas futuras y remotas, entonces la razón prevalece sobre la rebeldía de la imaginación”, BACON, *Advancement of Learning*, p. 411 [pp. 153-4].

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 418 [p. 159].

<sup>188</sup> BACON, *Advancement of Learning*, [p. 160].

puede contentarse con hablar sobre deberes, fines y virtudes; ha de conocer en cambio “todas las cualidades de la serpiente”,<sup>189</sup> esto es, la perversión y el mal. La historia gana una vez más frente a la filosofía en el conocimiento sobre las maldades humanas. Este tipo de conocimiento práctico tiene, como es debido, una mayor cercanía con “el habla común de los hombres”,<sup>190</sup> es decir, con lo que parecería ser el sentido común o experiencia ordinaria sobre los asuntos humanos.

¿Pero tiene razón Bacon al atribuirle especialmente a Aristóteles la ignorancia de estos asuntos? ¿No están las virtudes aristotélicas basadas en lo elogiabile y deplorable según la opinión de los hombres? Aristóteles define y enumera las virtudes según lo que los propios hombres (al menos los nobles) consideran como vicioso o virtuoso. El propósito baconiano no es entonces, como aparenta, atender al “habla común”, sino más bien a la “acción común” (la manera “serpentina”). En la acción no tiene tanto lugar el habla como las pasiones, de ahí que el reproche a Aristóteles sobre no tratar estas como parte de su filosofía moral y relegarlas más bien al ámbito de la retórica sea, en este contexto, completamente válida. Pues no es precisamente el sentido común lo que le interesa a Bacon —y ciertamente tampoco a Hobbes—, sino el sentido común llevado a conocimiento certero.<sup>191</sup> De ahí que no sea el discurso ordinario como tal la guía que demandan los modernos (tampoco, por cierto, un *ascenso* a partir del

---

189 BACON, *Advancement of Learning*, pp. 430-1 [p. 171]. Bacon sigue en este punto explícitamente a Maquiavelo.

190 BACON, *Advancement of Learning*, p. 433 [p. 173]. Aunque, dice Bacon, este “habla común” sea *raramente* más sabia que los libros (hay que entender, no libros como los antiguos, sino libros como el suyo que “recogen” esa experiencia).

191 “Con esto concluyo esta parte del conocimiento moral, concerniente a la cultura y regimiento del espíritu; sobre lo cual juzgaría bien el que, a la vista de las partes de la misma que he enumerado, dedujera que mi afán no ha sido otro que el de reunir en un arte o ciencia aquello que otros han omitido por considerarlo materia de sentido común y experiencia”, BACON, *Advancement of Learning*, p. 443 [p. 183].

discurso ordinario); es en cambio la “reunión” de conocimientos llevados a su certeza instructiva: “Pues muchas de tales distinciones se encuentran [en la conversación diaria], pero no se deducen preceptos de ellas, en lo cual nuestra falta es mucho mayor cuanto que la historia, la poesía y la experiencia diaria son otros tantos campos donde crecen abundantemente estas observaciones, de las cuales hacemos algún que otro ramillete para tener en la mano, mas nadie las lleva al boticario para con ellas hacer preparados útiles para la vida”.<sup>192</sup>

Las conclusiones extraíbles de esta brevísima inmersión en el precepto baconiano se resumen en el afán de sustituir la vaga prudencia antigua por recetas efectivas para la conducción del espíritu. Bacon coincide con Aristóteles en que la virtud sea hábito, pero va mucho más allá de Aristóteles cuando afirma la preeminencia de la “flexibilidad” de la naturaleza humana que, guiada por preceptos, puede ser modificada. Más que ética, la idea baconiana que cobra vida en Hobbes es una ingeniería o técnica de las pasiones: cazar animal con animal.<sup>193</sup>

Por otra parte, la desconfianza *moral* hacia la razón se hace patente en el giro a la “experiencia” y, en particular, hacia la reunión de experiencia que articula la poesía y la historia. “Comenzaremos, pues, con este precepto, conforme a la antigua opinión de que los nervios de la prudencia son la lentitud para creer y la desconfianza: que se confíe más en los semblantes y en los hechos que en las palabras, y, de las palabras, más en las declaraciones súbitas sorprendidas que en las compuestas y pensadas”.<sup>194</sup> En primer lugar, entonces, los hechos; en

---

192 BACON, *Advancement of Learning*, p. 435 [pp. 175-6].

193 BACON, *Advancement of Learning*, pp. 436-7 [pp. 177-8].

194 BACON, *Advancement of Learning*, p. 457 [p. 195]. Las implicaciones que esta actitud tiene en el uso y comprensión de la historia llegan hasta nosotros en múltiples máximas. Bacon alude, por ejemplo, a la debilidad de las fábulas cuando se les compara con las historias de Maquiavelo, un tipo de discurso que aplica particulares sobre particulares. “ahora que la época abunda en historias, se logra mejor puntería sobre blanco vivo”, BACON, *Advancement of Learning*, p. 453 [p. 192]. En realidad: “*the aim is better when the mark is alive*”,

segundo lugar la palabra, pero no la palabra acompañada de razón sino de pasión. Bacon no desatiende por lo tanto las palabras o el discurso, pero cambia radicalmente el foco con el cual deben ser atendidas. De ahí que vea una grandísima utilidad en la apropiación de la retórica para la filosofía. Al hombre no se le enseña con razonamientos, sino con preceptos, retórica y engaño: “di mentira y sacarás verdad”,<sup>195</sup> nos recuerda Bacon del refrán español. La restauración del sentido común es, como se iluminará hacia el final de este capítulo, una restauración de un sentido muy particular. Pues si el sentido común al que hemos referido en la introducción toma sus primeros pasos de la opinión común, que puesta en controversia obliga al reconocimiento de apreciaciones naturales sobre el bien, el mal y las cosas mismas (el camino natural que sigue la dialéctica), el sentido común recuperado por Maquiavelo, Bacon o Hobbes se muestra hasta ahora como una recuperación del “juicio mundano” o de la astucia. El sentido común “clásico”, basándose en que todos los hombres dicen buscar lo que creen ser bueno para ellos mismos, fuerza a reconocer que por naturaleza buscamos el bien, si acaso no sabemos qué es; el sentido común “moderno”, basándose en la experiencia de qué hacen con frecuencia los hombres, obliga a admitir que quien quiera engañar debe, si no es idiota, esconder su engaño antes de ejecutarlo.

Aún más, si reconocemos que en el fondo el reproche a los antiguos sobre su omisión de la práctica, su falta de atención a los particulares y su vago conocimiento en torno a la experiencia diaria se tratan todos de un llamado a la reivindicación de la astucia serpentina, habremos también de admitir que un problema precisamente notado por el sentido común es que la astucia, esa prudencia

---

es decir, cuando el propio blanco es de carne y hueso, cuando es *real*. Otra tesis también de grandes alcances en la modernidad es que: “el espejo político es el estado del mundo o época en que vivimos, y en él hemos de contemplarnos”, p. 461 [p. 199].

195 Cfr. el primer soneto introductorio escrito por el Marqués de Alcañices a MIGUEL DE CERVANTES, *Novelas ejemplares*, Barcelona, Bruguera, 1972.

del trato humano, difícilmente se enseña. Odiseo, aquel fecundo en ardid, no posee una ciencia que pueda aplicar y enseñar a antojo a discípulos. Sin embargo, el objetivo baconiano, quizás con aún mayor claridad que en Hobbes, es formular recetas de conducción práctica. Si hay aquí, como pretende Strauss, un viraje filosófico hacia la historia, solo es explicable a través del descubrimiento de la fuerza de la historia una vez enmarcada esta en máximas de aplicación. El cambio instaurado en el corazón de la filosofía es, visto así, de grandísimas dimensiones al instrumentalizarse en la “educación” de las pasiones.

4.4 LA INTERPRETACIÓN DE STRAUSS: LA RAZÓN PUESTA EN DUDA Y LA *AUFHEBUNG* DE LA HISTORIA. Un eje constante a lo largo de *The Political Philosophy of Hobbes* es el tradicionalismo y antitradicionalismo presente, y en lucha, en el pensamiento del de Malmesbury. Parecida a la discusión sobre si Hobbes es más medieval que moderno, si su teoría del derecho natural es o no una continuación de una tradición que corre hasta el estoicismo y el derecho romano, entre otras disyuntivas que ponen sobre la mesa cuál es el genuino carácter revolucionario de su filosofía, Strauss, al enfocarse en la “génesis” de la nueva ciencia política, muestra en cada caso de qué manera Hobbes *parecía* atarse a la tradición al tiempo que la modificaba radicalmente. En lo concerniente a la historia, Strauss expone con maestría una vez más cómo este es también el caso.

La posición moral y política de Hobbes apunta así, en su apariencia humanista, a los mismos fines aristotélicos. Parece que su único deseo es hacer virtuosos a los hombres, si bien no coincide en la forma efectiva en que estos han de volverse virtuosos. Aristóteles y la tradición han errado en la manera en que, puesto en práctica, los hombres se instruyen; pero, hay que admitir, han errado porque no solo su proceder es desacertado sino porque el

contenido mismo de sus preceptos está mal encaminado. En Hobbes percibimos un defecto *fundamental*, y no solo formal o material, de la tradición.<sup>196</sup>

El afán de un vuelco histórico no es propio de Hobbes sino, reconoce Strauss, del movimiento humanista del siglo XVI que retoma los estudios de retórica, la investigación de las pasiones y el discurso, y, precisamente, la utilización de la historia con fines instructivos. Strauss se propone dar respuesta a dos preguntas a lo largo de su capítulo. La primera, que es explícita, cuestiona cuál es la justificación, tanto en Hobbes como en la generalidad del pensamiento humanista, del viraje hacia la historia. La segunda, que es implícita, cuestiona qué distingue la radicalidad de Hobbes en este viraje o, para ser precisos, en el vuelco hacia la historia y su posterior hundimiento bajo su ciencia política.

En páginas pasadas mencioné que, según Strauss, Hobbes omitía o daba por sentado de manera dogmática la cuestión fundamental sobre la posibilidad y necesidad de una ciencia política, es decir, no se apropiaba la pregunta por el mejor modo de vida, ni el mejor tipo de régimen ni, sencillamente, por la virtud misma. Aquí Strauss parece indicarnos un ejemplo concreto de ello en el vuelco histórico. El problema de Hobbes en su traducción a Tucídides no es, como tal, cuáles son las normas de justicia, qué es lo que hace que lo justo sea justo y lo injusto injusto. Pues su problema, como hemos ya visto, no se dirige tanto a la preocupación filosófica como a la preocupación técnica en torno al precepto y su aplicación. El problema fundamental, podría decirse, ya ha sido resuelto y ahora podemos darnos el lujo de encontrar cómo aplicarlo.<sup>197</sup>

---

196 Vid. la carta de Strauss a Krüger, 12 de mayo de 1935, donde Strauss da una breve semblanza de todo su libro y se detiene con énfasis en su capítulo sobre la historia: "Sección 6: 'Historia'. Mientras los elementos de la doctrina de H. tratados hasta ahora son más o menos tradicionales, el significado que tiene la historia para H. —abierta y expresamente en su juventud, encubierto después— es en principio revolucionario", GS3, p. 445.

197 En cuanto a la posibilidad y necesidad de la filosofía política, parece que Hobbes da por sentado que el objetivo de la filosofía política es

Pero el lector de Strauss debe tener cuidado en este punto, donde es muy fácil extraviarse entre multitud de posturas, citas y niveles de argumentación. El viraje hacia el problema del precepto no es un problema de mera aplicación. El propio Aristóteles, indica Strauss, aceptaba que el precepto *racional* debía ser dirigido a los hombres magnánimos y no simplemente a los hombres en su generalidad. Cuando Hobbes duda de la eficacia del precepto, duda con ello de la racionalidad misma. La cuestión no se resume entonces a un acuerdo tácito con la tradición clásica-aristotélica sobre las normas y un trabajo de segundo orden sobre la aplicación de las normas. La duda sobre la aplicación es expresión sobre una duda hacia los principios mismos.

El establecimiento de las normas para la mayor parte de los hombres se da a través de las leyes.<sup>198</sup> Esta máxima tradicional es compartida por Aristóteles y por Hobbes. La discrepancia hobbesiana es entonces en torno a los preceptos, no para la mayoría, sino para los hombres nobles. Dice Strauss que esta nueva instrucción se encuentra a medio camino entre la ley tradicional y la educación “filosófica” de los nobles. El vuelco hacia la historia y su precepto no pretende ser rígido como la ley ni racionalista como el precepto moral-filosófico. En otras palabras, Hobbes denuncia que tampoco los “nobles” son instruidos por el razonamiento. Y si ni los nobles ni el vulgo se prestan a obedecer el precepto racional, esto no se debe a sus naturalezas sino a la naturaleza de la racionalidad; la razón misma es puesta en duda.<sup>199</sup>

---

ocuparse del bien humano y encontrar los medios para *establecerlo*. En el establecimiento de tal buen régimen, Hobbes no considera las *esenciales* limitaciones de la filosofía ante su comunidad política ni toma en cuenta que la intención tradicional de la filosofía política, más que ser una ciencia del Estado, es integración y salvaguarda de un modo de vida en tensión con la ciudad. Estos argumentos serán esgrimidos hacia el final del presente capítulo.

198 Este aspecto lo tiene claro incluso AQUINO: “Finalmente, aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto *efecto* de la ley, que es el de castigar”, *Suma de Teología*, I-II, q. 92, a.2, las cursivas son mías.

199 STRAUSS, PPH, p. 80 [p. 119].

Hobbes elimina pues la distinción entre hombres instruíbles por la ley y hombres que siguen la ley por conocimiento. ¿Por qué la historia habría de ser más efectiva para la instrucción de los nobles? La respuesta es relativamente sencilla: es efectiva porque alude a la gloria. *Ningún hombre* sigue los preceptos de virtud por sí mismos, es decir, porque desee ser virtuoso, sino porque desea obtener gloria.<sup>200</sup> Esta perspectiva, no completamente ajena al mundo antiguo, es retomada por los humanistas en su estudio de autores como Cicerón, Luciano o Justo Lipsio, quienes también habían exigido el estudio de la historia como medio eficiente de acercarse a las acciones humanas. En el caso de Hobbes y los pensadores de la época, la historia marca la relación estrecha entre el cebo de la gloria y la virtud aristocrática: los nobles, movidos más que el vulgo por la vanidad, observarán a detalle las lecciones que da la historia sobre cómo perduran los nombres de grandes varones.

Pero como se ha alcanzado ya a ver, la historia por sí misma es también insuficiente si no se le enfoca de una manera particular e innovadora. La crítica a la escritura historiográfica (como la que hemos revisado rápidamente en Bacon) no alega una falta de “cientificidad”, como lo haría después al “convertirse” en una ciencia. La programática es enteramente práctica: cómo *utilizar* las historias ya existentes para el ordenamiento correcto de la acción humana. Se trata, como veíamos en la introducción a Tucídides, de

---

200 Hay que tomar con cierta precaución esta tesis según la misma argumentación que expusimos en el subcapítulo anterior. Sugerimos antes que en Hobbes parece haber una distinción preliminar entre los hombres que pueden abrirse paso a la civilización con mayor facilidad y aquellos que son más bien “salvajes”. Pero esta distinción no se funda en *conocimiento* o razón, es decir, no se basa en la distinción entre sabios e ignorantes, sino entre hombres más prestos al miedo y hombres más prestos a la vanidad. Aquel que cumple con la ley por miedo a ser castigado no es, incluso para Hobbes, estrictamente virtuoso; sí lo es en cambio quien sabe que es *mejor*. Pero he aquí el quiebre: su conocimiento sobre lo mejor es a su vez una consecuencia del miedo a la muerte violenta. El miedo a la muerte violenta, repetimos una vez más, hace a los hombres razonables.



un problema que tiene bien atada la noción de verdad y elocución, siendo esta última un asunto de instrucción. La idea de fondo, muestra Strauss, es que la utilización de la historia para la instrucción en la prudencia debe ser metódica y eliminar el azar.<sup>201</sup> La idea de que la prudencia consiste en aquello que hacen los hombres prudentes es atacada y ridiculizada como una genuina verdad de perogrullo: “Cuando se pregunta ‘¿cómo hay que comportarse en este caso individual?’, ya no se recibe la respuesta aristotélica que prescribe comportarse como lo haría un hombre sensato, sino que se reciben instrucciones cuanto menos aproximadamente adecuadas para el caso particular, ‘recetas’, mediante máximas concretas obtenidas del estudio de la historia”.<sup>202</sup>

En busca aún de definir con mayor precisión la justificación del vuelco hacia la historia es que Strauss acude a otros pensadores, especialmente a Bacon. Según el paisaje que hemos pintado ya en los incisivos pasados es posible resumir el desvío de Strauss en dos premisas: en primer lugar, el intenso reproche a la tradición por haberse olvidado de la historia y, como dice Bacon, de “los particulares”; en segundo lugar, la llamada a un nuevo estudio que en lugar de partir de los “deberes” del hombre, inicie y sustente su camino sobre cómo es realmente el hombre: sus humores, pasiones, temperamentos, caracteres, etc.: qué hace y cuáles son sus intenciones en lugar de qué dice y en qué discurre.

Tanto la introducción de Hobbes y su alabanza de la historia y los asuntos civiles como la crítica baconiana al olvido de los particulares y del hombre tientan a afirmar

---

201 Es decir que podríase determinar el curso de las acciones de la manera deseada, dejando lo menos posible a la fortuna. De ahí que Bacon hable incluso de una “arquitectura de la fortuna”, y, sin molestar demasiado las opiniones cristianas corrientes, afirme veladamente que el hombre es de hecho ese arquitecto. BACON, *Advancement of Learning.*, pp. 455, 468 [pp. 193-4, 205].

202 STRAUSS, PPH, p. 85 [p. 125]. Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. nic.*, en *Aristóteles*, trad. J. Pallí, vol. 3, Madrid, Gredos, 2014, 1113a30.

que el viraje hacia la historia refiere en el fondo a un inédito interés por la moral y la política en detrimento de la física y metafísica. Esta es de hecho la tesis que Strauss introduce en términos de “humanismo”. Podría decirse que en ello consisten sencillamente las raíces del pensamiento moderno y su ruptura ante la Antigüedad. Pero es insuficiente. Pues la atención particular al hombre como ente privilegiado o preeminente, por mentarlo de alguna manera, es acaso condición necesaria mas no suficiente para el vuelco hacia la historia. Strauss lo ilustra en la divergencia entre Aristóteles y Platón. Sugiere primero la comprensión aristotélica de tal vuelco, a saber, la asunción de que el hombre es el ser de mayor dignidad en la naturaleza. Pero inmediatamente amplía la perspectiva, pues no es necesario aceptar la división aristotélica entre asuntos de naturaleza y asuntos humanos para comprender que la ruptura moderna tiene diferentes intenciones y causas. El propio Platón consideraba los asuntos humanos de la mayor dignidad, es decir, en apariencia, igual que los fundadores modernos; pero no es lo mismo, apunta Strauss, el interés por el *bien* y la mejor forma de gobierno que el interés por el hombre en tanto hombre. La dignificación del ser humano *simpliciter* no puede ser la razón sustancial del giro hacia la historia.

La diferencia debe por tanto hilarse más finamente. Strauss comienza el tejido con un argumento que no parece ser fino en absoluto, a saber, el contraste entre la “contemplación de la eternidad” y la contemplación del hombre. Mientras la filosofía clásica parte de la conexión entre los asuntos humanos y los asuntos de naturaleza, y su respectivo ascenso de uno a otro, Hobbes y Bacon parten de una división ya dada entre naturaleza y hombre. En medio de esta diferenciación, sin embargo, no solo ignoran la “natural conexión”, sino que absolutizan una de sus partes, el ser humano. De la contemplación del “orden eterno”, giran hacia la contemplación del hombre, sus necesidades y fines. “Se busca un ideal en cuya realización el hombre no trascienda su humanidad sino que

permanezca como hombre, un ser sensible y racional. Esto resulta –en comparación con el ideal de la vida contemplativa– un ideal más popular”.<sup>203</sup>

Strauss tan solo deja sugerido que la “vida contemplativa” deviene una caricaturización moderna que, tan solo con mentarla, la pone en contra de sí misma. A todas luces –así parece– es preferible poner atención en los particulares y en la realidad efectiva que en “ideas”; es preferible también ser virtuoso y servir a la patria que “alejarse del mundo”.<sup>204</sup> Sin embargo, ni siquiera esta querella contra la vida contemplativa explica la esencia del viraje hacia la historia. Su puesta en duda no es propiamente moderna, pues ya la religión revelada había expresado la alternativa fundamental a la contemplación filosófica. Para dar cuenta del giro hay entonces que tomar dos hechos fundamentales en consideración: 1) Que hay ya un desplazamiento de la vida contemplativa a la vida moral ejecutado por la Biblia. En otras palabras, la sobreestimación del ser humano, de su lugar en el cosmos, la clara difuminación de la vida filosófica en pos de la vida moral y de obediencia ha sido puesta en marcha mucho antes de los filósofos modernos (y, como Heinrich Meier se esfuerza por recordarnos: valiéndose precisamente de las bases “clásicas” para ello). 2) La duda sistemática y programática sobre la efectividad del precepto, esto es, sobre la efectividad de la razón: cazar bestia con bestia, mentir para sacar verdad, tecnificar, en fin, el método para el control de las pasiones. Bastará con referir que la unión de estos dos puntos conduce a un tema que Strauss no desarrolla en su libro sobre Hobbes pero que está de fondo en sus investigaciones sobre Hobbes: el problema teológico-político. Pues podría dudarse de que, así como el amedrentamiento de la vida contemplativa-filosófica fue ejercido primeramente por la religión revelada y no por la filosofía moderna,

---

203 STRAUSS, PPH, p. 92 [p. 132].

204 Vid. BACON, *Advancement of Learning*, p. 474 ss. [p. 211]: los filósofos “hacen leyes imaginarias para repúblicas imaginarias”; es importante el “patrón” de la justicia, pero más importante aún su aplicación. A esto Bacon le llama, finalmente, una *vivificación de la ley*.

así también el descreimiento ante la razón fue proclamado primeramente por la *creencia* y no por los fundadores modernos. Pues no es ciertamente la razón la que debía conducir a los hombres, sino los mandamientos. La idea de que estos mandamientos son racionales o de que debajo de la religión revelada hay tal cosa como una religión “natural” es una idea introducida mucho después por la propia filosofía moderna.

Estas señales deben hacer más inteligibles los pasos que Strauss da ahora al preguntarse por la impotencia misma de la razón. El que la razón sea impotente no debe asociarse con su incapacidad de establecer o justificar normas. Tanto Hobbes como Bacon aceptan que la razón es capaz de esto y, agrega Strauss, incluso si no lo fuera, la revelación misma es capaz de suplir la razón. El vuelco hacia la historia por tanto debe conducirnos en última instancia a un problema aún más allá de la racionalidad de los preceptos: la *desobediencia*. “La historia se adopta para remediar la desobediencia humana”.<sup>205</sup>

Es sospechoso que Strauss nivele aquí el precepto racional dado o no por la filosofía, pero racional al fin y al cabo, y el precepto teológico o, habría que decir, el mandamiento revelado. Quizás la pista consista en que la nivelación de ambos tipos de precepto ha sido ya obscurcida. El problema del siglo XVI, tal como lo plantea Strauss, es que “la moral de obediencia ha sido suprimida”, esto es, que no hay base alguna para compeler a los hombres a actuar correctamente –ni siquiera la religiosa, que no solo no modera el conflicto, sino que alimenta a los embaucadores y, por tanto, propicia la guerra civil–. Regresamos con ello a un punto ya mencionado, a saber, que esta no es en sí misma una empresa radical, pues supone tener claros los principios y poder por tanto enfocarse en la aplicación. Pero para Hobbes, dice Strauss, el asunto cambia radicalmente si la historia no debe tan solo conducir hacia la *aplicación* de las normas sino a su *descubrimiento* mismo.

---

205 STRAUSS, PPH, p. 93 [p. 134].

Las nuevas normas descubiertas no son, a la manera filosófica ni teológica, materia sobre los fines más altos. En este “estrechamiento del horizonte”, como Strauss caracteriza (exotéricamente o no) la empresa maquiavélica, las normas que han de extraerse de la historia son solo posibles si de antemano se distingue chatamente entre los fines que se justifican por sí mismos (las empresas existosas) y los que simplemente fracasan. La bondad moral puede así identificarse con el éxito y la virtud con la “prudencia” política. Es precisamente Hobbes quien asocia la “instrucción silenciosa” de la historia con los *ejemplos* que sus lectores observan; el última instancia, el observador parado sobre la Montaña del Diablo contempla quiénes tienen éxito y quiénes fracasan. Strauss concluye que el reemplazo de la filosofía por la historia en tanto estudio capaz de dar normas a la acción es adoptado paulatinamente en el humanismo del siglo XVI y XVII.

Llegamos en cualquier caso a un obstáculo infranqueable: Hobbes terminó rechazando la historia de nuevo, y, con ella, una buena parte del pensamiento moderno se mantuvo siendo “ahistórico” hasta la paulatina crisis de sus principios políticos. ¿Sería este entonces un breve tropiezo que, en lo sustancial, es insignificativo? Si este es el caso, el estudio de Cassirer sería mucho más adecuado.

Sin embargo, la tesis que Strauss explora y lleva hasta sus últimas consecuencias es la conservación de la historia en la filosofía política de Hobbes. El edificio que el de Malmesbury alza como ciencia sobre los asuntos humanos pretende resolver aquello que la historia, en el vuelco humanista, dice solventar. Hobbes, ya lo hemos visto, no dará crédito a la historia en sus obras emblemáticas por estar fundada en la experiencia, por no atender con precisión al carácter “universal” de la naturaleza de las pasiones humanas. No obstante, en su alejamiento de la historia, argumenta Strauss, Hobbes adopta las características del nuevo estudio de la historia, entre ellas, ser la

ciencia más sencilla y más obscura; ser independiente a cualquier otra ciencia (por ejemplo, no necesitar de universidades sino del *nosce te ipsum*) y superior en dignidad a cualquiera; tratar fundamentalmente con intenciones, propósitos ocultos, pensamientos interiores; descubrir normas, etc. (baste confrontar la descripción que hemos hecho de la *Ep. ded.* de *De Cive* y el inciso dedicado ahora a su introducción a Tucídides).

Strauss defiende de esta manera que el hundimiento hobbesiano de la historia en su ciencia política no se trata sino de una *Aufhebung* hegeliana, una superación que al mismo tiempo conserva. Los signos de esta asimilación son sorprendentes cuando se les atiende en masa, pues ciertamente Hobbes retorna a la preocupación sobre el “deber ser” (el derecho) en sus obras políticas frente al ser (los hechos), pero con la mirada siempre puesta a atender el ser mismo. Reemplazando la moral de la obediencia, en la cual aún parecía sustentar sus pretensiones el giro histórico, por una moral del miedo prudencial, Hobbes logra satisfacer radicalmente la programática de la nueva historia; por ejemplo, apela a la mayoría de los hombres de manera aún más efectiva que la historia: el *Leviatán* no induce razonamientos finos ni ejemplifica con personajes históricos el éxito y el fracaso, más bien induce franco miedo. La ciencia política de Hobbes es radical, muestra Strauss, por ir más allá de la técnica de las pasiones para el cumplimiento de normas preestablecidas; él mismo construye las nuevas normas a partir de un sistema que está desde sus cimientos en “armonía” con las pasiones. El problema al que se enfrentaba el giro histórico respecto a la efectividad de la aplicación de preceptos es también superado y radicalizado a través de una “máxima universalmente válida”: el derecho a defender la vida con todos los medios necesarios. Al igual que en el giro histórico, el papel del hombre sabio que da preceptos morales es puesto en duda, pero en la ciencia política hobbesiana no es siquiera necesario acudir a una sabia escritura de ejemplos históricos: sus principios

igualan y homogeneizan a todos los hombres; frente al miedo a la muerte violenta no hay hombre sabio ni jerarquías. La historia se relega al olvido porque la ciencia de Hobbes es capaz de apelar a aquello que es común a todos los hombres.

Todo ello hace que Hobbes, con justa razón, sea considerado como un pensador ahistórico. Su filosofía política característica no se vale de la historia más que en un sitio, aunque, paradójicamente, ese sitio resulta sustancial: el estado de naturaleza. Aquella fase primitiva del hombre es el punto de partida aparentemente histórico del resto de la construcción de la ciencia hobbesiana. Se le reprocha, con todo, que esa historia fundamental que Hobbes cuenta es una historia falsa, pues los hombres jamás vivieron en un estado de naturaleza tal (una anarquía de individuos), sino en familias patriarcales. Strauss muestra un cúmulo de evidencias para defender a Hobbes de este cargo: el de Malmesbury no consideró en modo alguno que su descripción del estado de naturaleza se tratara de un estado histórico efectivo, pues él mismo admitió la familia patriarcal como núcleo social primitivo; su estado de naturaleza, por tanto, es un argumento de valor explicativo para el orden justo. La descripción histórica no puede, por sí misma, *ordenar*. El estado de naturaleza, yendo hacia la imperfección universal de toda sociedad, a saber, el peligro de la guerra civil, obliga a reconocer la necesidad de construir un orden humano que proviene de un “esencial desorden”.

El clímax de la interpretación de Strauss encuentra aquí su lugar: el que la ciencia política hobbesiana tenga, sin embargo, una apariencia o recubrimiento histórico no es casualidad, ya que indica que las cosas políticas se caracterizan por tener una génesis más que un orden estático y acabado.<sup>206</sup> Si en Aristóteles el “análisis genético” de comunidades primitivas responde al organismo perfecto o acabado, en Hobbes el “análisis compositivo” del estado de naturaleza está desbocado: en modo alguno

---

206 STRAUSS, PPH, p. 104 [p. 148].

hay un organismo perfecto o acabado, sino una inmersión en la grave experiencia del estado de naturaleza. No hay “estándar” con el cual comparar el nacimiento de comunidades políticas, pues el estándar se produce a sí mismo en el propio desarrollo del Estado. Hobbes, en este sentido, sería el primero en abrir camino hasta la concepción hegeliana sobre el proceso de un estadio irracional a un estadio racional (de un estado natural a un Estado; de una conciencia natural-sensible al saber absoluto).

Esta transición, moldeada por la pura inmanencia de su proceso, convierte la actividad del filósofo en algo muy distinto al recuerdo del modelo, prototipo o idea del Estado perfecto; su tarea es similar a la que movía el espíritu de la historia según Cassirer-Bayle: al tiempo que humilla, la historia alienta. Por una parte, le basta ahora contemplar el proceso mismo, pues lo “imperfecto se anula a sí mismo” y los filósofos “se hallan relevados de la tarea de probar”; por otra parte, en modo alguno la actividad filosófica deviene mera contemplación del proceso, pues por primera vez puede delinear programáticas de la perfección futura del Estado, no en el plano de la imaginación, sino en el de la “prueba histórica”.

Esta es una de las tesis conclusivas más fuertes de Strauss de la cual se ramifican dos consideraciones más: para Hobbes la historia se vuelve eventualmente superflua, porque *la filosofía misma se vuelve una historia*; y, por último, el entero desarrollo de la filosofía y del Estado es *producido*: no tiene mayor parámetro, estándar o regla que la que surge con la misma volición humana. Cuando se habla de una ciencia política “*a priori*”, no significa, como hemos ya mostrado, que los filósofos políticos modernos sigan leyes naturales eternas. Todo lo contrario. Es una ciencia deductiva que no “recuerda” más, como en la filosofía clásica, el prototipo de la ciudad ideal, sino que da libertad de construcción y progreso proyectado al futuro. El hombre es infinitamente maleable.



En la cúspide y conclusión del argumento, Strauss es sospechosamente repetitivo en cuanto a la idea “clásica” del orden eterno e inmutable que sería traído como modelo, estándar y guía por los filósofos para dar cuenta del “Estado” o *polis*. No queda claro si con ello Strauss muestra su propia idea de la filosofía clásica o aquel modelo contra el que los filósofos modernos se alzan. Hay, con todo, algunas pistas para clarificar la oposición entre “antiguos y modernos” que Strauss aquí emprende. En primer lugar, la “premisa” para el “inmanentismo” que mueve la historia de Hobbes y Hegel es, dice Strauss, “el rechazo de la moral de la obediencia”. El problema mismo de la obediencia había impulsado a la filosofía a volverse hacia la historia: puesto que el hombre no obedece el precepto, ya sea racional o teológico, es necesario instruirlo con ejemplos. Eventualmente, como ya hemos mostrado, Hobbes erige una ciencia que cumple a cabalidad estos objetivos puestos anteriormente en la historia. La historia, por definición, recupera el pasado. Pero la nueva ciencia hobbesiana puede olvidarse de la historia porque su objetivo es ahora más bien reprimir el pasado, es decir, lo antiguo, eterno o autoritario. La ciencia política hobbesiana hunde el pasado mientras lo conserva para oponerse con vehemencia a toda “obediencia” y opresión bajo el yugo de una “autoridad natural”: “no hay seguridad filosófica ni teológica para ese orden [humano]”.<sup>207</sup> En conclusión, la historia efectiva o real modifica radicalmente su objetivo al interior de la filosofía moderna: yendo ahora al pasado como *prisca barbaries*, delinea por primera vez la idea del progreso que acompaña a la volición humana, a la emancipación de las cadenas naturales y teológicas.<sup>208</sup>

---

207 STRAUSS, PPH, p. 106 [p. 150].

208 No es coincidencia, por cierto, que Cassirer llame a su examen sobre la historia moderna una *conquista* (*Eroberung*).

Para concluir este capítulo me parece apropiado redondear las tres líneas temáticas que hemos trazado en la interpretación straussiana de Hobbes: naturaleza, historia y sentido común. Con tales fines nos adentraremos ahora en las que, a mi juicio, son las tesis más profundas y conclusivas de Strauss a la vez que las más oscuras.

A lo largo de este análisis he procurado evitar el uso de un término que Strauss utiliza constantemente en PPH: la “actitud moral” de Hobbes. Strauss contrapone los posibles fundamentos de la doctrina política hobbesiana: ciencia natural o “actitud moral”. He omitido en lo posible tales usos porque son dados a la confusión. En primer lugar, cuando el lector mira esta contraposición está casi forzado a plantear el problema en términos de juicios de hecho y juicios de valor o en términos de “ciencia” y *mera* “actitud”. Pero una vez que observamos el todo, tal distinción es superflua, pues precisamente la diferenciación entre lo científico y lo moral presupone el éxito de Hobbes y sus continuadores.

Sobre la “actitud moral”, hay ya antecedentes en los escritos alemanes de Strauss previos a 1936; por ejemplo, la idea straussiana de que el lector de Hobbes se enfrenta, antes que a la ciencia natural, a una *Grundgesinnung* y *Grundwille*.<sup>209</sup> Es esa actitud o voluntad fundamental la que articula la obra hobbesiana y se levanta ante todas sus contradicciones. En este sentido, la interpretación de Strauss dirige constantemente a un suelo original, si se quiere, moral, en la obra de Hobbes que da vida a su doctrina. No es en modo alguno una crítica anticipada donde se juzgue al inglés en términos de “insuficiencia científica”.

Con todo, no podemos rechazar sin más aquella referencia a fundamentos científicos y fundamentos morales. Pues en última instancia tal diferenciación y cuestionamiento se mantiene: ¿la ruptura moderna se sustenta en un “descubrimiento científico” o en un profundo impulso

---

209 “Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes”, GS3, p. 246.

*humano*? ¿No precede acaso el impulso humano a búsqueda de razones científicas? Si esto es así, ¿se trata de un “condicionamiento histórico” o más bien de un desvelamiento tan profundo como el de los clásicos sobre las cosas humanas?

Los pasajes de PPH dedicados a la historia en los que recién ahondamos se conectan directamente con la conclusión del libro mismo. Strauss habla de nuevo de la pérdida del estándar o de la “ciudad ideal” clásica. No es, dice, un “olvido”, como si Hobbes simplemente pasara por alto la cuestión, sino un “*afterthought*”, una especie de idea añadida, posterior o simplemente consideración marginal.<sup>210</sup> Hobbes integra, siguiendo la tradición, la *necesidad* de encontrar un orden político correcto. En este sentido, mantiene la pregunta socrática por cómo debe uno vivir. Pero es una conservación decapitada de la tradición: Hobbes daría por sentado los objetivos y pretensiones de la filosofía política. El destino está ahí, lo que ha fallado es su práctica. El destino es la transformación de la comunidad política por medio de la filosofía en una “buena” comunidad. Efectivamente lo que le parece bueno a Hobbes para el Estado difiere de lo que a los clásicos les pareció adecuado para las *poleis*; pero la presuposición de Hobbes sobre la transformación práctica de la comunidad política a través del arma de la filosofía es una presuposición incuestionada. Solo en este contexto puede la tradición clásica ser juzgada de idealista o anarquista, pues sus pretensiones políticas serían exageradamente poco “reales”. Hobbes no cuestiona, en primera instancia, que el sentido de la filosofía política clásica fuera el de la transformación política. Por lo tanto, tampoco toma con seriedad la pregunta platónico-socrática sobre cuál es el mejor modo de vida.

Así debemos entender que Strauss distinga entre la relación bueno-necesario en términos platónicos y en términos hobbesianos. Mientras Platón distinguió lo bueno como aquello deseable por sí mismo y lo necesario como

---

210 PPH, p. 165 [p. 222]. La trad. al español dice que Hobbes “plantea la pregunta *tardíamente*”.

aquello que, al no tener alternativa, solo puede ser bueno mediadamente, Hobbes absolutizó la esfera de la necesidad. En ella, sin embargo, se vería obligado –si acaso tuviera sentido una ciencia de *asuntos humanos*– a distinguir en su interior entre bueno y necesario. Lo único “bueno” hallable en la esfera de la pura necesidad resultaría para Hobbes el miedo a la muerte violenta, es decir, la pasión conducente a la paz y al buen orden político. Con ello el inglés no solo reduce o empequeñece las metas de la vida humana, sino que pone en claro los principios “metafísicos” que sustentan la doctrina: siendo el todo pura necesidad, la doctrina política debe *responder* a su encadenamiento en la necesidad por medios artificiales o *creados*. En este punto debemos preguntar si esa base es la consecuencia de una despedida a la metafísica clásica gracias a la ciencia natural o si está más allá de esta. En otras palabras, ¿por qué Hobbes se decidió a favor del materialismo? La respuesta de Strauss es, como ya se anticipa, que la comprensión de la naturaleza hobbesiana es principalmente *moral*. El que Hobbes haya podido transitar de una comprensión moral de la naturaleza a una comprensión material-científica se debe a que ambas comparten premisas; por ejemplo, del lado moral: el mayor mal es la muerte (violenta); del lado científico: no existe el alma inmortal.

La ciencia política de Hobbes coincide con la ciencia natural y logra impulsarse a través de ella, pero sus *presuposiciones* yacen en un suelo distinto. Una de estas presuposiciones iniciales es la de una naturaleza dualista donde el hombre está *contrapuesto* a la naturaleza: la civilización es precisamente *salir* del caos natural. Strauss termina PPH diciendo que “El fundamento tiene que ser otra concepción de la naturaleza. La elaboración de su concepción de la naturaleza, que se relaciona con su naturalismo pero de ningún modo es idéntica a él, es la tarea más urgente para un análisis exacto de la filosofía política de Hobbes”.<sup>211</sup> La tesis es sorprendente para

---

211 STRAUSS, PPH, p. 170 [p. 228].

quien ha llegado a este punto de la lectura de Strauss, pues esa “otra naturaleza” parece ya haber sido descrita a lo largo del libro. O Strauss hace una especie de autorreferencia –es decir, pide a su lector volver a leer su libro en busca de ella– o anuncia más bien que solo ahora estaríamos preparados para atenderla (aunque quizás no en PPH).

En cualquier caso, el problema es planteado de nuevo en obras posteriores. En NRH, quizás aún con menos precisión que en PPH, la premisa central que Strauss trae a luz es que “sólo entendemos lo que hacemos”.<sup>212</sup> Esta tesis de adscripción baconiana-hobbesiana y también cartesiana responde a la necesidad del método. En Hobbes responde particularmente al esquema ya planteado que va desde la sensación al nombre: solo mediante el lenguaje, constructo humano, es posible entender a cabalidad el mundo (definiciones claras y distintas). La ciencia natural, como indica Strauss, es perfectamente compatible con esta tesis, si bien se mantiene constantemente como hipótesis (no, por cierto, la hipótesis socrática del *Fedón*). Los alcances de esta “hipótesis” son radicales al permitir el dominio y la conquista de la naturaleza; no pueden afirmar, con todo, que *comprenden* la naturaleza. La consecuencia es el siempre latente escepticismo de un mundo que en el fondo es enigmático. Pero el enigma se sustenta en este caso en la *infundada creencia* en la *completa* ininteligibilidad del todo. La naturaleza mantiene su carácter enigmático ante la “evidencia” que iluminan no tanto ya las cosas humanas, sino las cosas *producidas* por el hombre.<sup>213</sup>

---

212 STRAUSS, NRH, pp. 166-75 [pp. 208-16].

213 Hay que evitar un malentendido: no significa lo anterior que para Platón el todo fuera entonces absolutamente inteligible. El enigma se mantiene, pero este enigma tiene ventanas y pasadizos, aberturas de orden expresadas en el discurso humano. La ininteligibilidad moderna cierra tales posibilidades precisamente porque son extenuantemente enigmáticas, mientras el discurso humano construido o producido es claro y distinto siempre que sea nuestro o creado por nosotros.

De estas tesis “infundadas” Strauss rastrea motivaciones característicamente modernas: la consecución final de la sabiduría como “libre construcción”; la soberanía del hombre fundada en su carencia de “cosmic support”; la incluso *forzada* soberanía humana, pues no hay otro remedio frente al carácter ininteligible y hostil del todo que hacerse amo y señor: “no tiene nada que perder salvo sus cadenas, y, hasta donde sabe, puede que tenga todo por ganar”. De ahí que la conexión entre miseria y esperanza sea tan estrecha: solo la situación miserable del hombre puede dar soporte a tan magnas esperanzas. La esperanza fundada por Hobbes y alimentada por el resto de modernos fue eventualmente llevada de nuevo a su estado de miseria; al “conciente constructo” del hombre moderno-ilustrado se le reemplazó por las enigmáticas “obras de la Historia”:

La “Historia” limita nuestra visión exactamente de la misma manera en que los constructos conscientes limitaban la visión de Hobbes: la “Historia” también cumple la función de mejorar el estatus del hombre y su “mundo” haciéndole olvidar el todo o la eternidad. En su estadio final, la limitación típicamente moderna se expresa en la sugerencia de que el principio más elevado (que, en tanto tal, no tiene relación con ningún causa o causas posibles del todo) es el misterioso terreno de la “Historia” y, al estar unido al hombre y solo a él, está tan lejos de ser eterno que es coetáneo con la historia humana.<sup>214</sup>

Si acaso queremos comprender la veracidad o falsedad de estas constantes líneas de fuga que corren desde la ruptura hobbesiana hasta nuestros días, debemos aún resolver en qué sentido la tesis de Hobbes sobre “el todo” es infundada y no, como parece guiarnos el espíritu moderno, una tesis de sentido común victoriosamente recuperada por los filósofos modernos. La idea straussiana de que el hobbesianismo es inauguración de dogmatismo, principalmente porque Hobbes da por sentado “que la filosofía política es

---

214 STRAUSS, NRH, 175-176 [pp. 216-217]. Cfr. el cierre del capítulo “Historia” de PPH: pp. 106-107 [p. 152].

posible y necesaria”, va de la mano con la posible resolución de este punto. Como hemos visto, Strauss no nos presta mayor ayuda en entender la conexión entre el hecho de que Hobbes sustente su doctrina en una “actitud moral” y el que su concepción pesimista del todo sea infundada. No puede ser infundada simplemente por ser “moral”, pues ello significaría que solo un “sistema” metafísico podría sustentar tal posición.<sup>215</sup>

El tratamiento que a mi juicio es más acertado a este respecto es el que Strauss ensaya en su artículo de WIPP. Ahí muestra un asunto que debe estar claro para nosotros en este punto: la doctrina política hobbesiana no es puro *esprit de géométrie*, pues parte de la experiencia humana que no admite *demonstración* “geométrica”.<sup>216</sup> En este sentido Hobbes es un rehabilitador del “sentido común”, de la experiencia real de los hombres frente a las petulantes abstracciones metafísicas. Al mismo tiempo, sin embargo, Hobbes absolutiza su *esprit de finesse* en *esprit de géométrie*, pues la experiencia humana es penetrada hasta sus principios o axiomas más fundamentales. El Estado artificial, el Dios mortal que es el Leviatán, solo es posible a partir de principios fundamentales que, si bien no provienen del espíritu geométrico, funcionan ya como si lo fueran.

Pero si es cierto que principios como la vanidad y el miedo a la muerte violenta se enraízan en la experiencia humana, ¿por qué la misma experiencia humana halla opiniones contrarias? En primer lugar, lo hemos ya dicho, porque los hombres *no hablan como actúan*. Sin embargo, para que Hobbes pueda someter estas “vanas opiniones sobre el todo”, debe él mismo rebatirlas con

---

215 De la misma manera, el que su posicionamiento de base y fundamental sea “moral” implica una investigación profunda sobre el significado del hombre y su lugar; no es en modo alguno una descalificación que atienda a la “psicología” de Hobbes, como parece ya guiar aquel prólogo de E. Barker con el cual PPH fue publicado originalmente: *vid.* la edición de 1961 que aún conserva este prólogo.

216 HOBBS, *Civ.*, Ep. ded.

una visión sobre el todo que sea adecuada a tales principios. Como se puede anticipar, “la verdadera visión del todo” no se demuestra por tal coincidencia con la doctrina política; por el contrario, es ella misma la que debe fundamentar a la otra. “Podríamos incluso aceptar que su visión del todo precede a su visión del hombre y de las cosas humanas de acuerdo al orden necesario de la filosofía”.<sup>217</sup> Con esta sugerencia vemos los pasadizos entre un nivel y otro con mayor nitidez de la que el propio Strauss logró en PPH. La ciencia natural hobbesiana descansaría en una “actitud moral”. Esta actitud está fundamentada en la experiencia misma de las cosas humanas, en el trato y las acciones comunes de los hombres. Sin embargo, este “sentido común” se enraíza a su vez en una “visión del todo”.

La visión del todo no es un “sistema acabado” de metafísica. La visión del todo en Hobbes se nutre de poetas e historiadores: “el ánimo (*mood*) generado por la verdad, el verdadero ánimo, es el miedo, el miedo experimentado por un ser expuesto a un universo que no se preocupa por él [...] El verdadero ánimo o la verdadera visión puede surgir sólo después de que el hombre ha hecho un considerable esfuerzo”. El que el hombre no conozca su desesperada y miserable situación se debe a la vanidad, pues no puede ser sino vanidad humana lo que nos haga creer que somos sostenidos por la mano de un soporte cósmico. La vanidad debe ser espavilada por el miedo de nuestra *verdadera* situación.<sup>218</sup> El miedo no es, sin embargo, liso o uniforme, es más bien impulso: el ser humano “se llena efectivamente de miedo, pero de un tipo de miedo que muestra la dirección a su superación: el tremendo todo que lo oprime carece de inteligencia”. La radical importancia de Hobbes y su “nueva visión del hombre ante el todo” y del “sentido

---

<sup>217</sup> STRAUSS, WIPP, p. 181 [p. 245].

<sup>218</sup> Tráiganse a cuenta, una vez más, los versos de Bacon que antes citamos (*supra*, 48n75): “El mundo es una Burbuja, y la vida del hombre / Menos que un palmo; / En su concepción miserable, desde el vientre / Así hasta la tumba...”.



común” consiste en sembrar las semillas de los desarrollos más característicos de la Modernidad, desarrollos que se conciben a sí mismos como contrapuestos: rígido positivismo y laxa “value free society”; positivismo monista y filosofías idealistas de la libertad, etc.

¿Pero en qué sentido es esta visión del todo “infundada”? Strauss no es suficientemente explícito, pero podemos colegir que el carácter infundado se explica por el “olvido” o, quizás, el consciente apartarse del carácter problemático de la visión sobre el todo. Las ramificaciones modernas a partir de la doctrina hobbesiana sedimentan y oscurecen progresivamente este *problema*. La visión “pesimista” del todo, la naturaleza caótica, des-jerarquizada, “irracional”, son tomadas por fundamentos claros y distintos, olvidando o intentando olvidar que no tienen más fundamento que el que atribuye el misántropo a los hombres y el misólogo a la razón. Quien recuerde la segunda navegación socrática, no podrá evitar preguntarse si el pensador moderno ha quedado cegado.<sup>219</sup>

Es también en este sentido como debemos recuperar y comprender la tesis straussiana sobre el “dogmatismo” hobbesiano y su presuposición de que la ciencia política es posible y necesaria. Para resolver esta cuestión sumamente oscura al interior de la obra de Strauss, Claudia Hilb recurre a un camino larguísimo que nos obliga a ir hasta el origen mismo de la filosofía “política” clásica, es decir, al Sócrates pre-aristofánico y al Sócrates pos-aristofánico.<sup>220</sup> Este acercamiento compele a indagar en el significado de la “filosofía política” que Strauss quiso rehabilitar y, por tanto, un examen sobre el discurso esotérico-exotérico. Tal empresa es de magnitudes inabarcables y su examinación en unas cuantas páginas daría lugar a equívocos. Coincido, sin embargo, en que ese es en última instancia el sendero que los lectores de Strauss hemos de

---

219 Cfr. PLATÓN, *Fedón*, en *Diálogos*, trad. G. Carlos, M. Martínez, y E. Lledó, vol. 3, Madrid: Gredos, 2015, 89d, 99e.

220 CLAUDIA HILB, *Leo Strauss: El arte de leer*, Buenos Aires, FCE, 2005, pp. 124-40. Vid. de nuevo MEIER, ‘Warum politische Philosophie?’.

continuar, y, en ese sentido, Hilb hace bien en al menos voltear nuestras miradas hacia tales asuntos. Efectivamente Hobbes no pone en duda que la filosofía política sea posible (cree que sus intenciones no difieren de las de los “idealistas” antiguos; pero, a diferencia de ellos, él las logrará “aplicar”)<sup>221</sup> y tampoco se percató del porqué de su necesidad: asume la dogmática necesidad de “paz”, pero más allá de ella no puede contestar cuál es el fin del Estado; tampoco tiene en mente que la filosofía, siendo un *modo de vida* en tensión con la comunidad política, necesite de la “filosofía política” con fines de defensa y no de transformación –o fines pedagógicos, o, incluso, que sea parte de la obscuridad misma del todo, que no es lo mismo que llana ininteligibilidad del todo–.<sup>222</sup> Analizar

---

221 “considerando cuán diferente es esta doctrina de la que se practica en la mayor parte del mundo [...] y considerando cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quienes suministran el poder soberano, estoy a punto de creer que esta labor mía es tan inútil como la República de Platón. Pues también él es de la opinión que es imposible que desaparezcan los desórdenes del Estado y los cambios violentos de gobierno, hasta que los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, cuando vuelvo a considerar que la ciencia de la justicia natural es la única necesaria para los soberanos y sus ministros principales [...] y considerando que ni Platón, ni ningún otro filósofo hasta ahora ha puesto en orden y ha probado suficientemente, o de manera probable, todos los teoremas de doctrina moral por los que los hombres pueden aprender a gobernar y a obedecer, recobro cierta esperanza de que algún día este escrito mío pueda caer en manos de un soberano que lo pondere por sí mismo [...] y que [...] convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica”, *Lev.*, cap. 31. Con estas palabras Hobbes termina el *Leviatán* antes de entrar en las consideraciones teológicas de la tercera parte.

222 Refiero al excelente trabajo de LEO TROTZ-LIBOFF, ‘Esoteric Philosophy in Rome’ (tesis doctoral, Durham, Duke University, 2024), que categoriza con suma claridad los tipos de esoterismo filosófico según su causa, motivo, contenido y método. Entre los subtipos que responden a la causa, Trotz-Liboff retoma con particular interés el esoterismo metafísico refiriéndolo a la *permanent hiddenness* de “lo fundamental”. Aunque la categorización de los tipos de esoterismo responde en buena medida a la tipología hecha por Melzer, *op. cit.*, el problema de la obscuridad u ocultamiento mismo de las cosas proviene de SETH BERNARDETE, ‘Strauss on Plato’, en *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.

cada uno de estos puntos requiere desviarse del propio Hobbes y adentrarse en prácticamente toda la obra de Strauss.

No obstante, hay a mi juicio otro salvoconducto quizás aún más propicio para comprender la ruptura moderna en el plano hobbesiano, el cual muestra también el “dogmatismo” y la “omisión” de la pregunta por la posibilidad y necesidad de la filosofía política. Pues la “filosofía política” de Strauss no remite únicamente, como a veces da a pensar Hilb, a la necesidad de “contar mentiras nobles”, sino a la íntima conexión entre los asuntos humanos y el todo. Hemos de presentar ahora el pasaje que anunciaba desde la introducción a este trabajo:

La oposición entre la filosofía política clásica y la moderna, más precisamente entre la filosofía política platónica y la de Hobbes, reducida a principio, es que la primera se orienta por el discurso y la última rehúsa hacerlo desde el comienzo. Este rechazo surge originalmente de la captación de *la naturaleza problemática del discurso ordinario*, esto es, de las *valoraciones populares*, que pueden llamarse, con cierta justificación, valoraciones *naturales*. Esta captación lleva a Hobbes, como sucedía con Platón, en primer lugar hacia *el ideal de una ciencia política exacta*. Pero mientras Platón se retrotrae hasta la verdad oculta en las valoraciones naturales y, por tanto, no procura *enseñar algo nuevo e inédito, sino recordar (recall)* lo que es por todos conocido pero no comprendido, Hobbes, al rechazar en principio las valoraciones naturales, va más allá de ellas, avanza hacia una filosofía política *a priori*, que pertenece al futuro y es proyectada libremente.<sup>223</sup>

Hobbes reprocha a Aristóteles con cierta constancia el haber partido de las opiniones “vulgares” de los hombres en torno a la virtud y el vicio. Para el de Malmesbury tal procedimiento no es partir de la experiencia ordinaria, sino de la mera popularidad. Platón en cambio –a juicio de Hobbes–, al darle preeminencia al conocimiento (matemático) en contraposición a la opinión, se acerca más a

---

223 STRAUSS, PPH, p. 163 [p. 220], las cursivas son mías.

los propósitos genuinos de la ciencia política hobbesiana. Tanto Platón como Hobbes compartirían a esta luz un impulso que difiere del aristotélico: un ideal exacto de la ciencia política que no se restringe a sí mismo a asuntos contingentes.<sup>224</sup> Pero esto es mera apariencia: la *República* es una ciudad fundada en discurso, el *Fedón* muestra el refugio en *logoi*, esto es, en el discurso y la palabra; el *Menón* pone a prueba radicalmente la posibilidad de una ciencia política enseñable. La paradoja de la filosofía platónica es irresoluble (tanto, dice Strauss, como la situación de los cavernícolas en la imagen de *Rep.*), mientras la paradoja de Hobbes está destinada a perder su carácter problemático y convertirse en parte aceptada y dogmática de la opinión común. Si desde la perspectiva platónica la articulación entre las opiniones populares sobre el bien y el mal tiende un puente hacia el todo, en Hobbes su rechazo provoca el olvido del todo –pues qué es el todo sino una cuestión resuelta: naturaleza irracional y hostil ante la cual el hombre y sus derechos han de imponerse.

---

224 Cfr. las consideraciones de LEO STRAUSS sobre el origen de la ciencia política en Aristóteles: *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 18 [*La ciudad y el hombre*, trad. L. Livchitz, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 34] y la conclusión del argumento en p. 25 [p. 44]: “Como Aristóteles sostenía que el arte es inferior a la ley o a la prudencia, que la prudencia es inferior a la sabiduría teórica, y que la sabiduría teórica (el conocimiento del todo, es decir, de aquello por virtud de lo cual ‘todas las cosas’ son un todo) está disponible, pudo fundar la ciencia política como disciplina independiente entre una serie de disciplinas de modo tal de preservar para la ciencia política la perspectiva del ciudadano o del hombre de Estado, o como la forma plenamente consciente de la comprensión del ‘sentido común’ de los asuntos políticos”. A diferencia de Aristóteles, sugiere Strauss, Platón no concedería que el conocimiento del todo “está disponible” (cfr. el final del comentario a Aristóteles de ALFARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. M. Mahdi, Glencoe, The Free Press of Glencoe, 1962) ni que es posible “independizar” la ciencia política; la “virtud moral” se mantiene generalmente como “virtud popular” frente a la “verdadera” virtud. Como se puede anticipar, este es un problema de grandes magnitudes.

La idea de una “ciencia política” platónica, una ciencia que asciende de la opinión común al conocimiento de la Idea del bien, es reemplazada paulatinamente por sociología o técnica humana, y es que el bien en sí, de haberlo, constriñe, mientras el bien artificial, emancipado ya de sus ataduras, no puede ser sino progreso. El ejemplo que utiliza Strauss, aunque en primera instancia injustificado –su libro no brinda suficientes elementos para sostenerlo–, es sin embargo clarificador. Hobbes niega sistemáticamente la virtud del coraje (hija de la vanidad, es irracional). Platón ciertamente tampoco la venera (es virtud de timócratas), pero eso no lo hace negarla, pues la opinión popular (o “sentido común” entendido laxamente) revela que el coraje es efectivamente una virtud venerable.<sup>225</sup> El desdén de Hobbes por el discurso (*speech*, *logos*) le permite desdeñar a su vez las valoraciones “naturales” que contradigan las virtudes necesarias para la formación del Estado. Su extremo escepticismo ante el lenguaje natural conduce eventualmente a su contrario: la absolutización de aquello que parece más natural. “la negación de la valentía conduce a la controvertida posición sobre la valentía que se hace cada vez más aguda en el trayecto que va de Rousseau hacia Nietzsche pasando por Hegel, y es completada con la reabsorción de la sabiduría por la valentía, en la perspectiva de que no es el ideal el objeto de sabiduría, sino la peligrosa empresa de la voluntad”.<sup>226</sup>

---

225 Cfr. MICHAEL DAVIS, ‘Seth Benardete’s Second Sailing: On the Spirit of Ideas’, *The Political Science Reviewer* 32 (2003), pp. 8–35, quien, comentando a Benardete, ahonda en la diferencia de la *República* de Platón entre *thymos* y *thymoeides*.

226 STRAUSS, PPH, p. 165 [p. 222]. Cfr. la denuncia de la “probidad” o *Redlichkeit* en el prólogo de Strauss a SCR: “Not only was Biblical morality as veracity or intellectual probity at work in the destruction of Biblical theology and Biblical morality; not only is it at work in the questioning of that very probity, of ‘our virtue, which alone has remained to us’; Biblical morality will remain at work in the morality of the Overman.”

En términos generales, la crítica de Strauss puede concretarse diciendo que la modernidad, en su afán polémico contra el “idealismo” antiguo, termina por ser un idealismo carente de “ideas” (de problemas).<sup>227</sup>

Su absolutización de un lado u otro, su deseo de transformación política, su pesimismo y progresismo ante el todo son consecuencias del rechazo socrático a atender el *logos* del discurso, que es mera convención naturalizada cuando se olvida del debido ascenso, y convención absoluta si se le cercena del todo. Cuando Claudia Hilb traduce la “actitud moral” hobbesiana en sus propios términos, habla sobre una “visión de la vida humana de carácter intuitivo e incuestionado”.<sup>228</sup> Me parece que con ello da en el blanco: la intuición de la ininteligibilidad del todo es parte de la experiencia socrática tanto como la intuición o experiencia de la inteligibilidad articulada desde el discurso. En el caso moderno inaugurado por Hobbes, la intuición es cerrada ante todo cuestionamiento; se ha decidido, a partir de una intuición, el destino político y filosófico del hombre.

---

227 Hay que recordar que, según la interpretación de Strauss, las “ideas” platónicas no son sino “los problemas fundamentales y permanentes”, WIPP, p. 39 [p. 51].

228 HILB, *Leo Strauss: el arte de leer*, p. 172.

## SEGUNDA PARTE

### ESTRATAGEMAS. SI HOBBS FUERA UN FILÓSOFO

Después de haber examinado el problema del origen de la modernidad en el pensamiento de Hobbes, el significado que esta ruptura y nueva fundación tiene para Strauss y los elementos que, en el desarrollo mismo de su interpretación, brindan un marco para juzgar la apreciación filosófica del propio Strauss, dedicaré esta segunda parte a un ejercicio cuya brevedad no debe confundirse con insignificancia. Por el contrario, el ensayo que propongo aquí de contemplar a Hobbes desde una luz algo más embustera redundaría en considerar la posibilidad de tratarlo como un genuino filósofo, esto es, como un pensador que al interior de sus estrategias nada presupone ni da por sentado en confianza. Esto quiere decir: ensayamos ahora una apreciación que contradiría, si bien no las premisas, sí el horizonte en el cual hemos atendido a Hobbes a lo largo de doscientas páginas.

Este ejercicio es una consecuencia directa de tomar con seriedad el estudio que Meier ha hecho de la totalidad del pensamiento de Strauss. De ser cierta su interpretación, las implicaciones en el modo en que Strauss suele ser leído son devastadoras. En este sentido, los estudios de Meier no son una mera interpretación más. Para valermé del juicio straussiano sobre Hobbes, debemos decir en este caso que “no se puede ignorar a Meier impunemente”.

El que desde las primeras páginas de este trabajo hayamos sido cuidadosos en no apuntar a la navegación straussiana en las aguas modernas como mero preludeo para sustentar un retorno a la filosofía clásica responde al cuidado que Meier exige poner en no caer en el riesgo de confundir la enseñanza con la intención de los filósofos, incluido el propio Strauss.

No obstante estos cuidados, el impulso de la interpretación crítica sobre Hobbes no puede impedir que reconozcamos esta tendencia relativamente orgánica al escrutar la obra hobbesiana y confrontarla con las pocas o muchas luces que tengamos del pensamiento



antiguo. Una vez descubierto cuál es fundamentalmente el problema de la modernidad y por qué Hobbes oscureció el sentido común en términos filosóficos y políticos, es posible entender sin reticencias por qué el retorno sería necesario y deseable. Si la filosofía “clásica”, en particular Platón y el “problema de Sócrates”, se entiende a cabalidad y en plena consideración de su gran problematicidad, de su carencia de una doctrina definitiva y transmisible, reconocer el ofuscamiento que sufre la filosofía en la ruptura moderna significa ya el primer paso en una recuperación de la vista.

Heinrich Meier, sin embargo, cuestiona con vehemen- cia este “programa” desde sus premisas iniciales. No solo lo cuestiona, sino que afirma demostrar cuál es el verda- dero núcleo del pensamiento de Strauss y cuál es su verdadera intención en su navegación por la modernidad —que aunque previa a su inmersión en el pensamiento pre- moderno, continuó como una tarea vigente toda su vida—. Las puertas de acceso por excelencia para comprender su postura se encuentran en sus estudios de Maquiavelo y Rousseau. Comparado con estos pensadores, de Thomas Hobbes poseemos muy pocas señales; entre ellas, Meier apunta, siguiendo el prólogo alemán de Strauss en 1965, a la suma importancia que tendríamos que darle al artículo ‘On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy’.

La segunda parte de este trabajo ha concluido refi- riendo precisamente a ese artículo para exhibir los muy agudos juicios que Strauss emprende ahí, especialmente las premisas sobre las que se sustenta no solo ya el siste- ma científico de Hobbes, sino incluso su aproximación a las cosas humanas; sus premisas, en resumen, sobre la conexión entre ser humano y totalidad. Las indicaciones de Meier, sin embargo, corren por una dirección muy distinta:

Bajo la apariencia de una mera crítica a otro autor (el libro de Raymond Polin sobre Hobbes), Strauss vuelve al tema fundamental que parece haber quedado suelto en la

conclusión de PPH. Hay que recordar que el título original de *The Political Philosophy of Hobbes* fue *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*. Para su traducción al inglés (este fue un libro que, no lográndose publicar en alemán en 1935, apareció por primera vez traducido “del manuscrito alemán”), Strauss parece haber pretendido titularlo *Hobbes's political science in its development*, como atestigua una carta a Scholem del 2 de octubre de 1935.<sup>229</sup> Al final, Strauss optó por titular su trabajo *Hobbes's Political Philosophy: Its Basis and its Genesis*, nombre con el que también aparecería en la publicación alemana de 1965. Este título final hace referencia a una base (o “fundamento” en la traducción al español) que constituye el problema central del pensamiento hobbesiano: su presuposición fundamental o su comprensión fundamental sobre la cual el resto del sistema político puede erigirse. En el Prefacio, Strauss alude al hecho de que esta “base”, si se quiere tomar con seriedad a Hobbes, no es la ciencia natural. “Mostrar esto es el objetivo específico del presente estudio”.<sup>230</sup> Pero como recién señalamos, Strauss concluye el mismo libro afirmando que “El fundamento tiene que ser otra concepción de la naturaleza. La elaboración de su concepción de la naturaleza, que se relaciona con su naturalismo pero de ningún modo es idéntica a él, es la tarea más urgente para un análisis exacto de la filosofía política de Hobbes”.<sup>231</sup> Inmediatamente Strauss asocia de nuevo la base o fundamento con la actitud moral hobbesiana que da existencia y unidad a toda su filosofía. El nudo entre base, comprensión de la naturaleza y actitud moral es dejado por Strauss precisamente como un nudo difícilísimo de soltar.

Meier señala que el problema sobre la base es explícitamente retomado en el artículo de WIPP: ‘On the *Basis* of...’, asunto que, por cierto, Strauss mantiene en silencio en NRH.<sup>232</sup> La interpretación de Meier alude a un marco

---

229 STRAUSS, GS3, p. 716.

230 STRAUSS, PPH, p. ix [p. 12]

231 STRAUSS, PPH, p. 170 [p. 228].

232 Vid. MEIER en Strauss, GS3, pp. xix-xxi.

complejo donde Strauss, en última instancia, asocia la “base” y la “comprensión de la naturaleza” no tanto con una comprensión moral sino con el esfuerzo filosófico en deponer la religión revelada. La base es pues el afán por crear una política absolutamente independiente de la teología y, aún más, suficientemente bien cimentada como para que la teología no pudiera volver a erigirse en autoridad política.<sup>233</sup> La oposición de Hobbes ante la tradición clásica, por tanto, sería una oposición *política* más que de pensamiento; la polémica contra la religión revelada, la crítica a la religión, aparece como la verdadera precondition del pensamiento hobbesiano. Todo este marco posibilita las sugerencias de Meier sobre considerar a Hobbes, desde la perspectiva de Strauss, como un genuino filósofo.<sup>234</sup>

Es en este muy distinto horizonte de interpretación que Meier reafirma el problema fundamental de Leo Strauss como el teológico-político, indicando a la vez que su confrontación con la modernidad tiene el fin de volver a mostrar la radicalidad filosófica del pensamiento moderno frente a la Gran Tradición (aquel engendro parido por padres tan dispares, la unión entre filosofía y religión

---

233 Una lectura de los primeros dos párrafos introductorios de *Die Religionskritik des Hobbes* (en GS3) revela lo apelante de la interpretación de Meier. Por tomar un par de ejemplos: “Sollte es endlich zu Ordnung und Frieden kommen, so bedurfte man, wie es schien, einer allein auf der selbständigen Überlegung des Menschen beruhenden Politik. Eine solche Politik war von der antiken Philosophie ausgearbeitet worden. Aber die philosophische Politik, die auf den von Sokrates entworfenen Grundlagen beruhte, hatte sich der Verbindung mit der Theologie nicht nur nicht versagt, sondern auch nicht versagen können; jedenfalls hatte sie der theologischen Politik einige ihrer gefährlichsten Waffen geliefert. [...] Daher ist die Kritik der Offenbarung nicht bloss eine nachträgliche, wenngleich notwendige *Ergänzung* der Hobbes’schen Politik, sondern vielmehr deren *Voraussetzung*, ja die Voraussetzung von Hobbes’ Philosophie überhaupt”, p. 272. Poco después Strauss se referirá al paralelismo entre la empresa socrática y la hobbesiana: “Hobbes’ Wiederholung der Sokratischen Frage”, p. 274.

234 Vid. en torno a este asunto MEIER, ‘Philosophie und Geschichte’, pp. 422-423.

revelada); y, por último, que el “retorno a la filosofía clásica” y la “querella entre antiguos y modernos” tiene el estatuto de doctrina en el pensamiento de Strauss, es decir, de una enseñanza exotérica, de tintes históricos, cuyo fondo esotérico es el problema de la radicalidad de la filosofía frente al problema de Dios u orden cósmico-moral. Todos estos asuntos solo podrían ser mostrados a cabalidad ateniendo el arco más extenso de su interpretación sobre Maquiavelo. Nos contentamos aquí con referir, bajo las señales pasadas, a los puntos nodales que tocan directamente al estudio de Hobbes.

## CAPÍTULO III

### EL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO

5. EL PRÓLOGO ALEMÁN A *HOBBS' POLITISCHE WISSENSCHAFT IN IHRER GENESIS*, 1965. Tres décadas después de que Strauss logró publicar su estudio sobre Hobbes traducido al inglés, en 1965 se imprimió por primera vez la versión original alemana. Strauss decidió escribir para esta publicación un prólogo que complementaría aquel que había redactado en su primera versión y aquel que había añadido en 1952 como "Prólogo a la edición americana". Los detalles y motivos pueden ser seguidos en el texto con el que Meier ha introducido el tercer tomo de los *Gesammelte Schriften*; aquí bastará con lo siguiente. Parece como si Strauss, pendiente de que el tema que le preocupó originalmente en su estudio sobre Hobbes, conectado a su vez con el de Spinoza e inmediatamente con su incursión en Avicena, Alfarabi y Maimónides, hubiera sido ya obscurecido. Las razones de este obscurecimiento podrían atribuirse a su trabajo prolongado en la confrontación entre antiguos y modernos con la cual se había ocupado, precisamente poco después de su libro sobre Hobbes, a partir de su llegada a Estados Unidos. La obra

por excelencia que dejaría marca en la “escuela straussiana”, a saber, *Natural Right and History*, se presentaba como un estudio histórico en contra del historicismo que exponía algunas de las desastrosas consecuencias de la ruptura moderna con el derecho natural clásico. Strauss se dirigiría aquí, en su prólogo alemán, a otro lector; en teoría, a un lector que no ha sido formado por su “escuela” y que, por tanto, podrá enfrentarse a Strauss de primera mano, *sine ira et studio*.

Emergen en las primeras líneas de este prólogo los nombres de Julius Ebbinghaus y Carl Schmitt.<sup>235</sup> Del primero Strauss relata tan solo su inicial encuentro con Hobbes, específicamente, con un Hobbes que ha sido “superado” o “conservado” (*aufgehoben*) por la filosofía kantiana. Se trata a todas luces del Hobbes perteneciente al problema del liberalismo resuelto por la Ilustración, si bien presentado “vivamente” por Ebbinghaus. En contraposición a este Hobbes “superado”, Strauss alude a Schmitt como aquel que vio en Hobbes *el* verdadero pensador político y sistemático. La estrategia es clara: la alusión a Schmitt es alusión al ensayo “Anmerkungen zu Carl Schmitt”, donde Strauss tomaría distancia por primera vez del “horizonte del liberalismo” en el cual Schmitt parecería haberse visto atrapado en su férrea lucha contra él. Se trata al mismo tiempo de una indicación al problema original en torno a la teología política.

Strauss relata de inmediato cuál fue su propio estudio sobre Hobbes. Este comenzó en estrecha conexión con su investigación de las críticas bíblicas del siglo XVII, en particular, el *Tratado teológico-político* de Spinoza. El estudio de la crítica “moderna” a la Biblia o religión revelada se presenta, a su vez, inspirado o más bien presionado por el “renacimiento de la teología” que, al menos para Strauss, está sellado por los nombres de Karl Barth y Franz Rosenzweig. “[P]arecía hacer necesario el que se investigara en qué medida la crítica a la teología ortodoxa –judía y

---

235 STRAUSS, GS3, p. 7.

cristiana— merecía salir victoriosa. El problema teológico-político se ha mantenido desde entonces como *el* tema de mis investigaciones”.

El mismo año en que apareció este prólogo alemán, Strauss dio a luz la traducción al inglés de su primera obra: *Spinoza's Critique of Religion*, la cual introdujo por su famoso Prefacio de carácter autobiográfico. El lector que siguiendo las sugerencias del prólogo alemán acudiera a *Die Religionskritik Spinozas* —o ahora a la “otra mitad” de los estudios de Strauss sobre Hobbes, esto es, su *Die Religionskritik des Hobbes*, editado por Meier en GS3— encontraría con seguridad un juicio más o menos certero: los modernos *no* lograron refutar la revelación; inspirados por un proyecto más político que filosófico, acudieron a todo tipo de artilugios, entre ellos, especialmente, la burla ante los hechos fundamentales de la revelación —por ejemplo, los milagros—. Strauss parecería así ser “inspirado” por el renacimiento de la teología de Barth y Rosenzweig y su movimiento sería el siguiente: ir al origen mismo de la ruptura moderna, descubrir que grandes pensadores como Hobbes o Spinoza no lograron refutar la ortodoxia, y, finalmente, ir al suelo original de quienes sí tendrían razones para oponer la vida filosófica a la vida de obediencia, esto es, la filosofía antigua y el racionalismo judío-árabe. Este esquema es relativamente aceptado por los intérpretes de Strauss. Meier, sin embargo, duda de que la intención de Strauss hubiera sido “ortodoxa” en modo alguno, y, adicionalmente, de que Strauss realmente haya encontrado insuficientes las razones con las que los modernos enfrentaron el problema de la revelación; por el contrario, parece sugerir que la estrategia moderna contra el régimen de la revelación fue demasiado efectiva.

Tal debate está muy por encima de mis capacidades y del enfoque de este trabajo. Sin embargo, no hará falta ser avezado en temas teológicos para reconocer la estrategia de Strauss, pues en el complejísimo prefacio autobiográfico a su libro sobre Spinoza, la “inspiración” de Rosenzweig —

que inspira a su vez una dedicatoria que desaparecerá en la reimpresión del Prefacio en *Liberalism Ancient and Modern*— se manifestará más bien como un peligro y una oportunidad a la que se enfrentó Strauss en su juventud. La crítica que ahí Strauss plantea ante el “nuevo pensamiento” (entre otros nombres, aparecen los de Rosenzweig, Buber y Heidegger) deja claro que la “nueva teología” es un *peligro* favorecido por el historicismo radical nacido de la corrupción del proyecto moderno (sin significar por ello que los fundadores modernos hayan errado en su enfrentamiento a la ortodoxia); y es una *oportunidad* en cuanto que el respeto a la “tradición” moderna ha colapsado — como atestigua la discusión entre Cohen y Rosenzweig o entre Cassirer y Heidegger—: precisamente ahora, como Heidegger lo ha hecho ver a su propia manera, es posible ir a las raíces de la *intención* moderna, de aquel momento donde la modernidad era apenas una estrategia y la filosofía debía hacer frente a la pregunta *Quid sit deus?* como medida higiénica para la propia filosofía.

Strauss admite en su prólogo alemán a Hobbes que en aquel tiempo (entre 1930 y 1935) le parecía más importante e iluminadora la contraposición entre Hobbes y Spinoza que su coincidencia.<sup>236</sup> La *coincidencia*, que ahora reconocería como el tema fundamental conectado con su tema fundamental, esto es, el problema teológico-político, se trataría de dar una respuesta definitiva y determinante, una defensa efectiva, a la sumisión de la filosofía ante la religión revelada.

Meier hace énfasis en la sorpresa que habría de haber causado leer en el prólogo alemán que *el* tema de Strauss fuera el problema teológico-político, una sorpresa sobre todo para aquellos estadounidenses que fundirían el nombre de su maestro con la *Wiederbelebung der klassischen Naturrecht Tradition*.<sup>237</sup> No el derecho natural

---

<sup>236</sup> STRAUSS, GS3, p. 8.

<sup>237</sup> En STRAUSS, GS3, p. xxiv. Cfr. la misma tesis en HEINRICH MEIER, ‘Philosophie als Lebensweise. Vor hundert Jahren wurde Leo Strauss geboren’, *Neue Zürcher Zeitung*, 1999, sec. 217, archivo 217.



clásico, ni la reapertura de la querella ni, por supuesto, el retorno a la filosofía clásica serían los temas que afectarían el meollo del pensamiento de Strauss.

Con toda razón podrá el lector argüir que en el mismo prefacio alemán, inmediatamente después de las líneas tratadas, Strauss indica que: “La toma de conciencia de la necesidad de comprender la querella entre antiguos y modernos con más profundidad y con mayor precisión de lo que había sucedido hasta entonces, antes de que se decidiera en favor de los modernos o ultramodernos, me unió a Jacob Klein”.<sup>238</sup>

---

238 Por no mencionar que, antes de estas líneas, Strauss refiere a su estrecha relación con Gerhard Krüger sostenida por el mutuo interés en la teología. En una reseña de *Die Religionskritik Spinozas*, Krüger habría expresado con mayor claridad que Strauss la propia intención del libro (a saber: “el problema de la Ilustración”). Esta reseña apareció en 1931 en *Deutsche Literaturzeitung*, pero me ha sido imposible acceder al original alemán. La trad. al inglés por D. Maletz puede consultarse en: *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988), pp. 173-75. Aún más, Strauss afirma que la última oración del libro de Krüger sobre Kant “clarifica por qué viré del todo hacia la ‘verdadera política’ y por qué no escribí como hobbessiano sobre Hobbes”, GS3, p. 8. Quien acuda al capítulo conclusivo de este libro encontrará que Krüger discute, entre otras cosas, la pretensión de *conocimiento* que tiene la metafísica práctica kantiana en tanto último intento de salvar la “antigua metafísica teísta”. Hacia el final de esta sección Krüger plantea el panorama de la crisis de la modernidad en un tono que se acerca bastante al de Strauss: “La inescrutable contraposición del ‘dogma’ y del ‘escepticismo’ ha surgido tanto en el pensamiento como en la vida misma con renovada agudeza, mientras que la viva y unificadora *tradicción*, por la cual la Ilustración se sostuvo, ha desaparecido y sido reemplazada por el *historicismo del conocimiento*. La razón del escepticismo ante las ‘ilusiones trascendentales’ del pensamiento se ha puesto de esta manera bajo una constante e intensa luz, mientras la vida ‘real’ referida a la comunidad presiona cada vez más hacia la decisión ‘dogmática’ sobre lo ‘verdadero’ y lo ‘correcto’ para *poder* siquiera vivir. Es así que *la tarea de Kant es del todo actual*”. Coincidiendo en cierto modo con el panorama al que Strauss se enfrentaba según lo presentamos en el primer capítulo de este trabajo, Krüger concluye unas líneas después con una empresa en la cual Strauss también se embarcó: “Pues la *condicionalidad* del hombre y, sobre todo, la historia que es la hoguera de todo error trascendental, debe ser el motivo de una pregunta filosófica, es decir, de una *pregunta incondicionada*. Pero solo verdaderamente incondicionada será la pregunta cuando, *en conocimiento de la pasión histórica, inquiera por*

Me parece que Meier argumentaría del siguiente modo: la querella no es *el* tema principal de Strauss, sino que aparece como tema secundario en una clara invitación ofrecida por Klein. Aún más: Strauss deja sugerido que esta reconsideración no tiende en modo alguno a la victoria de los antiguos; se trata de comprender *cuál fue el motivo* de la querella, de manera que podamos decidirnos en favor de una clara disyuntiva: los modernos o los

---

*lo bueno*. La respuesta a esta pregunta –y así también la respuesta cristiana de Agustín– queda abierta. Que la pregunta decisiva permanece *verdadera*, incluso si *no* encuentra respuesta, puede aprenderlo aquel que pregunta a través del ejemplo de *Sócrates*”. GERHARD KRÜGER, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübinga, J.C.B Mohr, 1967, pp. 227, 235-6. El que Strauss haya virado a la “verdadera política” rememora la verdadera virtud socrática o el esfuerzo que conecta la pregunta por lo bueno con la vida filosófica, una pregunta y un modo de vida que son históricamente incondicionados.

Estas referencias tienden a probar que el interés teológico de Strauss desemboca en última instancia en Sócrates y la vida filosófica, una base desde la cual dos premisas habrían de ramificarse: 1) el “retorno a los antiguos” es empresa seria, comprometida y necesaria frente al panorama moderno que tanto Krüger como Strauss observan (el viejo contraste entre dogmatismo-escepticismo, su cristalización en la frenética duda ante toda verdad trascendental y la dogmática llamada a la “vida real”); 2) La verdad de la pregunta por el bien, la verdad de la vida filosófica, es una pregunta que queda necesariamente abierta, lo cual implica que la ciencia política moderna se ha gestado, o en plena omisión de esta pregunta, o en dogmática y definitiva respuesta a ella.

Me parece, sin embargo, que Heinrich Meier haría énfasis en lo siguiente. Strauss dice que la perspectiva de Krüger “corresponde completamente a mi perspectiva *de aquel entonces* y con la que también hoy estaría de acuerdo *con ciertas reservas*”, GS3, p. 8, las cursivas son mías. La idea irá cobrando claridad en el desarrollo de este último capítulo, pero se puede adelantar que, para Meier, el que Strauss haya enfatizado la falta de una respuesta última por lo bueno –por ejemplo, frente a la religión revelada– es espuela para considerar nuevamente el problema fundamental de la filosofía. No significa, sin embargo, que la filosofía sea incapaz de dar tal respuesta o que la pregunta “quede abierta”. La tensión entre la vida de conocimiento o la vida de obediencia no puede permanecer, en lo más hondo del filósofo, como una tensión irresuelta. Desde esta perspectiva, las reservas presentes de Strauss serían comprensibles: puesto que la filosofía sí puede dar respuesta, el retorno a Sócrates sería tan necesario como un retorno a Maquiavelo o a Lucrecio o a cualquier personaje que haya

ultramodernos; podría decirse: entre el pensamiento original de los fundadores de la modernidad o “el nuevo pensamiento” que Strauss esclarece en el prólogo autobiográfico a *Spinoza's Critique of Religion*.

Me atrevería a sugerir, yendo más lejos, que las últimas líneas dedicadas a su amigo Klein contienen cierto tipo de ironía. Strauss alude a la “magistral y ejemplar investigación” de Klein, esto es, su libro *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. Si Strauss verdaderamente considera que este prólogo es de *decisiva* importancia –de ahí que solo aquí nos revele cuál es *el* tema de su pensamiento–, su halago hacia Klein sería obvio: invita a sus nuevos lectores a enfrentarse a la querella reabierta por Klein. No obstante, el elogio se contrasta con su efecto: se trata esta de una obra que “recibió la distinción de ser casi ignorada por completo con silencio en nuestra época que es todo excepto silenciosa”.

Estamos obligados a preguntarnos: ¿por qué Klein ha sido relegado al silencio y olvido, mientras Strauss se ha convertido en un personaje relativamente famoso? Por extraño que parezca, la pregunta no está desconectada del problema sobre qué es la filosofía, qué esperanzas y límites la acompañan en su relación con la comunidad política y cuáles son las consecuencias de apostar, o no, por la revitalización de la querella.

6. BREVE CONTEXTUALIZACIÓN SOBRE SCHMITT. A pesar de que en su prólogo alemán Strauss haya indicado que “El problema teológico-político se ha mantenido desde entonces como *el* tema de mis investigaciones”, lo cierto es que las palabras “problema teológico-político” no relucen en su obra ni con la evidencia ni con la repetición que a veces se pretendiera. Mucho mayor énfasis puso en la “filosofía política”, término que debajo de la obviedad guarda

---

enfrentado, con todo vigor, la pregunta por la justificación de la vida filosófica frente a la obediencia moral-teológica y la haya respondido en favor de la filosofía o la vida de conocimiento.

sus más hondas reflexiones. El “problema teológico-político” resuena con evidencia no tanto en Strauss como en Carl Schmitt, cuyas dos obras tituladas *Teología política* trajeron de nuevo al centro de la discusión filosófica un problema que había quedado en folios polvosos bajo el rubro de la historia de las ideas.<sup>239</sup> La incursión schmittiana en Hobbes y el problema de la soberanía no está lejos de lo que entiende por teología política, y su obra *El concepto de lo político*, precisamente ahí donde Strauss anuda su cambio de orientación, puede entenderse como la teorización filosófica de lo que presenta, en un inicio, como un problema legalista-sociológico.<sup>240</sup>

Heinrich Meier hace patente que la teología política no es, en todo caso, un problema que ataña únicamente a Schmitt y sus largas investigaciones jurídicas cuyos hilos corren hasta pensadores como Grocio, Bodin, Hobbes o, aún más lejos, al derecho romano. “Es tan viejo como la fe en la revelación y continuará existiendo, según criterio humano, mientras exista la fe en un Dios que exige obediencia”.<sup>241</sup> Hay que notar, sin embargo, que el juicio de Meier se queda corto frente a la poderosa presencia que él mismo adjudica al problema teológico-político, pues el problema no recae solo en la fe en el Dios bíblico; la noción de lo teológico-político tiende sus redes a la “ciudad” misma, es decir, al mundo político-moral donde hay “dioses”. En este sentido, se puede decir que hay problema teológico-político donde hay *theologoumenon*, tal como aparece en el comentario de Strauss a Lucrecio, el poeta-filósofo que lucha contra los horrores de la religión prebíblica.<sup>242</sup>

---

239 CARL SCHMITT, *Teología política*, trad. F. Conde y J. Navarro, Madrid, Trotta, 2009. Esta versión incluye ambos libros: *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* y *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*.

240 CARL SCHMITT, *El concepto de lo político*, trad. R. Agapito, Madrid, Alianza, 2009.

241 HEINRICH MEIER, *Was ist Politische Theologie?*, Múnich, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2017, pp. 3-4.

242 STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, p. 96 y esp. p. 100; cfr. SCR, pp. 29-30.

Quisiera únicamente dar una noción sobre lo que Schmitt entiende por teología política y el problema que, siendo olvidado por la modernidad, cree merecer su atención en tanto *la cuestión* política de mayor relevancia. La primera oración de *Teología política* dice ya: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (p. 13). Para Schmitt, la cuestión teológica-política parte del problema de la soberanía. Su interés reside no tanto en la aplicación y en los distintos manuales que se han dado sobre la resolución práctica a esta pregunta, es decir, *quién* ha de decidir en situaciones concretas sobre la situación extraordinaria, sino en el *concepto* mismo: *qué* es la soberanía y quién es el verdadero soberano, no en esta u otra circunstancia remediable por candados constitucionales, sino *el* soberano.

La importancia de esta pregunta es la siguiente: quien no tiene en claro quién es el soberano ignora asimismo qué es lo político y su base. Schmitt recrimina que toda la tradición moderna que ha indagado en el concepto de la soberanía no ha podido ir más allá de declararla como “poder absoluto” en caso de emergencia. Pero más allá de la referencia a ejemplos prácticos sobre en qué medidas el soberano está o no sujeto a las leyes, la pregunta fundamental se escabulle: qué o quién es la ley.<sup>243</sup> Si el soberano está sujeto a las leyes de un parlamento, entonces no es soberano. Esto es perfectamente claro en la exposición sistemática de Hobbes: las leyes positivas no limitan al soberano, él mismo es la ley; y si alguien arguyera una “ley natural” en contra del rey, Hobbes dejaría caer todo el peso de su sistema sobre el contrato social. De ahí entonces que el problema político sobre la soberanía se convierta en un problema teológico; como se recordará, la famosa articulación hobbesiana del problema es que el Leviatán es como un Dios en tierra. El Dios político es la

---

<sup>243</sup> Cfr. GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, trad. A. Gimeno, Valencia: Pre-Textos, 1998.

única base posible para que el problema político se esclarezca. La alternativa a esta posición es la anarquía en su sentido literal, el carecer de principio regulador.

Como fue mencionado en una nota al pie, el análisis schmittiano sobre el *Leviatán* diagnostica que en esta divina estructura y articulación del problema teológico-político ha ocurrido una fractura casi invisible: el margen que Hobbes le otorga al pensamiento interno (aquel templo sagrado del hombre no controlable ni por el soberano ni por la religión), y, por tanto, a la emergencia de la distinción entre interno y externo. Esta grieta es caracterizada como el inicio del liberalismo, es decir, la inversión del problema y el obscurecimiento de la pregunta sobre la soberanía.

La crítica adquiere su cúspide en los ejemplos legales que el mismo Schmitt trae a cuenta. Según la constitución alemana de 1919, aquel que puede declarar el estado de excepción es el presidente del *Reich*. Y sin embargo, el *Reichstag* siempre puede exigir su levantamiento.<sup>244</sup> La situación es característica de todo Estado de Derecho liberal que se enfrenta a la cuestión del máximo poder, y no es difícil extraviarnos en estas polémicas si pensamos a fondo cuál es el significado de los Tribunales Constitucionales de países europeos o la Suprema Corte de Justicia en nuestra propia nación, órganos por encima de todos los poderes cuya tarea, dicen los juristas, no es tanto propositiva y de gobierno como de fallo y vigilancia. Nos enfrentamos a los mismos misterios a la hora de reflexionar sobre el significado político de aquellos entes flotantes que han adquirido tanto poder bajo el título de “organismos constitucionales autónomos”.<sup>245</sup>

---

244 SCHMITT, *Teología política*, p. 17.

245 Me permito trazar aquí un camino bibliográfico de investigación: JOHN ACKERMAN, ‘Organismos autónomos y la nueva división de poderes en México y América Latina’, en *Homejane al Doctor Emilio O. Rabasa*, ed. J. Carpizo y C. Arriaga, México, UNAM, 2010; *Autonomía y constitución: El nuevo Estado democrático*, México, UNAM, 2016; MANUEL GARCÍA-PELAYO, ‘El ‘status’ del Tribunal Constitucional’, *Revista Española de Derecho Constitucional* 1, n.º 1 (1981), pp. 11-34; ANTONIO LÓPEZ PINA, ‘Manuel García-Pelayo. Una visión hegeliana del Estado’, *Teoría y Realidad*

El problema nodal que ve aquí Schmitt es que “se procura aplazar lo más posible el problema de la soberanía”, de la misma manera que la huida constante de la distinción “amigo-enemigo” es un aplazamiento de lo político, su negación o su olvido.<sup>246</sup> Por su parte, como hace énfasis el propio Strauss en sus “Anmerkungen”, Schmitt no da él mismo una definición conclusiva de lo político ni apunta al verdadero soberano; su crítica se limita a decir *lo que es* sin pretender, no obstante, la neutralidad científica; todo lo contrario, la empresa de Schmitt se alienta de coraje y valor, de voluntarismo “por decir la verdad”, por mostrar que es necesario tomar partido, por ser, si se quiere, “honesto”.<sup>247</sup>

---

*Constitucional*, n.º 23 (2009), pp. 511-25; LUIS ROBERTO MANTILLA SAHAGÚN, *Crítica al orden constitucional de 1857: la gobernabilidad a debate, 1871-1920*, México, UNAM, 2019; FRANCISCO ZÚÑIGA URBINA, ‘Autonomías constitucionales e instituciones contramayoritarias (A propósito de las aporías de la ‘Democracia Constitucional’), *Revista Ius et Praxis* 13, n.º 2 (2007), pp. 223-44.

246 SCHMITT, *Teología política*, p. 17. Cfr. *El concepto de lo político*, pp. 73-5. La profunda impresión que Schmitt dejó en sus lectores se expresa ahora en los muy afamados términos de “pospolítica” o “despolitización” del mundo posmoderno. *Vid.* solo como un ejemplo las críticas de Žižek a las políticas identitarias: SLAVOJ ŽIŽEK, *En defensa de la intolerancia*, Barcelona, Diario Público, 2010, p. 142.

247 “Anmerkungen”, pp. 110 [p. 147], 111-12 [pp. 150-1] (abandonar la política como algo “deshonesto”), pp. 114-5 [p. 154] (“moral guerrera”), argumentos todos que conducen a los siguientes juicios: “aquellos que quieren los adversarios de lo político [i.e. la distinción entre amigo y enemigo] termina derivando en la producción de un mundo del esparcimiento, de un mundo del divertimento, de un mundo desprovisto de *seriedad*” y, en “la sociedad ideal de los pacifistas”, en el mundo sin política, el “esparcimiento” puede ser muy interesante (“competencias e intrigas de todo tipo”), pero no lo suficiente para que alguien sacrificara su vida o para que existiese una base desde la cual exigir que alguien sacrifique su vida. “[L]o único que pone en duda el ‘tal vez’, y vaya si lo hace, es si esta condición de interesante puede merecer el interés de un hombre digno de ser llamado así; alberga y delata la *náusea* hacia esa condición de interesante que sólo es posible si el hombre ha olvidado lo que verdaderamente importa. De este modo se torna claro por qué Schmitt desecha el ideal del pacifismo (más primariamente: de la civilización), por qué afirma lo político: afirma lo político porque en su condición de amenazado ve amenazada la seriedad de la vida humana. *La afirmación de lo político finalmente no*

Meier habla de una “concreta oposición” en la cual el concepto de la teología política se juega: se trata de “la oposición entre autoridad y anarquía, fe en la revelación y ateísmo, obediencia a y rebelión contra el soberano supremo”.<sup>248</sup> Deja claro al mismo tiempo que la teología política misma está en uno de estos polos, el de la obediencia y la autoridad. En otras palabras, no importa que uno obedezca el régimen de la más suprema ortodoxia o el régimen de la más absoluta anarquía, siempre y cuando *obedezca, tome una decisión* y viva en el riesgo perfectamente asumido de su decisión. La cobardía liberal se encuentra en la ignorancia e indiferencia, en la división institucional del poder, en el posponer todo lo genuinamente importante, en evitar, por ejemplo, el problema de la guerra a través de la asunción de un mundo cada vez más homogeneizado donde la Humanidad no podrá hacerse la guerra a ella misma.

Ahora bien, la manera en la que esta discusión se anuda con la de Strauss es revelada, en primera instancia, en el comentario crítico de Strauss a Schmitt, donde recrimina al maestro estar embebido en una lucha anti-liberal que se encuentra en el mismo horizonte liberal, un horizonte que fue *creado* por Hobbes en un mundo no liberal que no había en modo alguno dado aún por supuesto el liberalismo o las nociones básicas que Schmitt da por axiomas en torno a la naturaleza “peligrosa” del hombre y a la lucha como condición natural de lo político. “Eine radikale Kritik am Liberalismus ist also nur möglich auf Grund eines angemessenen Hobbes-Verständnisses”, concluye Strauss.<sup>249</sup> La “comprensión adecuada” de Hobbes tendría que ir al meollo de su *intención* frente a una tradición, en definitiva, no liberal.

---

*es otra cosa que la afirmación de lo moral*”, pp. 118-9 [pp. 159-60], las últimas cursivas son mías. Cfr. las páginas recién apuntadas de SCR, pp. 29-30 respecto al “ateísmo por probidad” moderno frente al ateísmo epicureísta.

<sup>248</sup> MEIER, *Was ist politische Theologie?*, p. 7.

<sup>249</sup> “Anmerkungen”, p. 125 [p. 168].



Meier esquematiza esta confrontación con agudeza mostrando lo que comparten Schmitt y Strauss, y, sobre esa base, aquello en lo que radica la diferencia fundamental y el tema de Strauss: “La teología política [Schmitt] y la filosofía política [Strauss] conectan la crítica a la *selbstvergessenen Ausblendung* o la puesta en paréntesis llena de intención de lo más importante. Ambas están de acuerdo en que la querella puesta en marcha sobre lo correcto (*das Richtige*) en la esfera de lo político –el gobierno justo, el mejor orden, la paz real– es la querella fundamental, y que la pregunta *¿cómo debo vivir?* es la primera pregunta para el hombre”.<sup>250</sup> Nótese, por cierto, que Meier da ya, siguiendo a Strauss, una alternativa a la situación que tanto Schmitt como Strauss investigan: puede ser una ofuscación u ocultación que se olvida a sí misma, o bien, puede ser una puesta entre paréntesis “llena de intención” (*absichtsvoll*). Por otra parte, como de inmediato muestra el autor, la crítica puede ser la misma, pero las respuestas que cada una da a aquellas preguntas o los motivos por los cuales llega a tales preguntas son abismalmente opuestos. Por qué son abismalmente opuestos puede intuirse apuntando a la frase que utiliza Strauss contra Klein en su correspondencia: “no hay motivo alguno para ‘arrastrarse a la cruz’”.<sup>251</sup> Mientras la espuela de Schmitt en su afirmación de lo político es una afirmación moral, la espuela de Strauss sería, sugiere Meier, la vida filosófica desapegada de la moral en lo más importante.

La conclusión de Meier a este respecto es salvar la cuestión que es precisamente *la* cuestión más fundamental para comprender a Leo Strauss, a saber, que la pretensión de la teología política debe tomarse con la más absoluta seriedad en favor de la propia filosofía, es decir, de manera que la filosofía, al verse frente a la pretensión de verdad más fuerte de todas, la radicalidad de

---

250 MEIER, *Was ist Politische Theologie?*, pp. 13-4.

251 “Es gibt keinerlei Anlass, ‘zu Kreuze zu kriechen’, ich meine, von ‘Gott’ zu reden”. Misiva de Strauss a Klein del 23 de Junio de 1934, GS3, 516.

la verdad que reclama la revelación, *el soberano*, *el fundamento absoluto* y *la certeza última* que es necesaria, o no, para sostener la vida política y moral, comprenda la necesidad que ella misma tiene de dar una respuesta y justificación a su propio quehacer, a su propia *impiedad*.<sup>252</sup>

---

252 Al final de su ensayo sobre teología política, Meier menciona cuatro puntos por los que es sumamente relevante clarificar el concepto del problema teológico-político. Debe resultarle de utilidad sobre todo a aquel que concibe estos problemas fuera de toda relación con las tendencias de pensamiento contemporáneas: 1) La erosión de las esperanzas marxistas ha inspirado una nueva búsqueda de certezas de fe; 2) El gran triunfo global del liberalismo y del capitalismo ha precipitado, por su parte, el alzamiento de ortodoxias religiosas-políticas radicales en la aún muy amplia parte del mundo que quiere defenderse del "Occidente". 3) El desencanto se ha manifestado hacia ambas partes: las utopías secularistas y la salvación teocrática. Tal desencanto impulsa un nuevo interés por la relación entre política y religión; 4) El problema "posmoderno" que, aunque no parece tener la vehemencia de los puntos anteriores que reclaman un "compromiso absolutamente vinculante", no debe, dice Meier, ser subestimada, pues precisamente su influencia en los tres puntos anteriores puede ser decisiva. Meier se refiere a los pensamientos difusos del *Ereignis*, especialmente a la ejemplificación de Lyotard sobre el sacrificio de Isaac como paradigma del "acontecimiento". MEIER, *Was ist Politische Theologie?*, pp. 16-8. Cfr. la entrevista a Derrida citada por CATHERINE ZUCKERT, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 274n18 en torno a si su filosofía es o no profética.

## CAPÍTULO IV

### HOBBES DESDE LA PERSPECTIVA TEOLÓGICO-POLÍTICA

Debe tenerse en cuenta que los estudios de Meier no son solo tematización de uno de los flancos del pensamiento de Strauss, como si pudiera decirse que Meier “se especializa” en el problema teológico-político; por el contrario, exige admitir que este y ningún otro es el centro donde Strauss deja caer todo el peso de su pensamiento e intención. Si se reconoce que ese es efectivamente el centro y que su significado es el que le atribuye Meier, la perspectiva de Strauss sobre la modernidad, sobre la recuperación del sentido común y la necesidad de reabrir la querella entre antiguos y modernos cambian en su esencia. Si se acepta a fondo la lectura de Meier, tendría que consentirse, por una parte, que debajo de la empresa moderna cuyos objetivos se muestran tan contrarios al pensamiento antiguo se encuentra una intención compartida entre los filósofos. El sentido común, el cual en cierto modo también

intentaría ser restaurado por los modernos, no merecería, sin embargo, una atención tan fundamental como la que hemos pretendido; la filosofía en tanto tal no se ocupa del sentido común.<sup>253</sup>

El esquema de las “tres olas” se ofrecería, por su parte, no tanto como un mapa del obscurecimiento moderno frente al derecho natural antiguo y su reconocimiento de estándares “universales”, sino como la espuela a examinar las cismáticas intenciones propias de cada *filósofo* que juega ahí un rol. El caso paradigmático de esta tensión es *Thoughts on Machiavelli*, de ahí que gran parte de la fuerza del argumento de Meier pueda obtenerse de su comentario a aquella obra. El segundo lugar donde quizás Meier haya puesto más atención se encuentra en el pensamiento de Rousseau y Nietzsche. Meier nota la tensión incompatible entre el tratamiento que Strauss le da a Rousseau en *Natural Right and History* y en “On the Intention of Rousseau”, y en el mismo tenor ha desarrollado sus comentarios.<sup>254</sup>

He mencionado ya un par de veces estos detalles, pero vale la pena recordarlos. Debe tenerse en cuenta, apunta Meier en su prólogo al tercer vol. de los *Gesammelten Schriften*, la accidentalidad con la que Strauss publicó su libro *The Political Philosophy of Hobbes* y el hecho de que este libro no era en modo alguno el objetivo principal

---

253 A mi juicio, aquí colapsa o debe colapsar la confrontación con Meier. Solo una reflexión pormenorizada en torno al sentido común y el significado de la segunda navegación podría dar respuesta suficiente a este problema y, quizás, rebatir la posición que defiende Meier. Dos ejemplos de trabajos de esta índole los encuentro en: KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno* (especialmente su digresión sobre la *eikasía dianoética*); y STANLEY ROSEN, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven, Yale University Press, 1993 (esp. la primera parte dedicada a Platón y Aristóteles).

254 Vid. HEINRICH MEIER, ‘The History of Philosophy and the Intention of the Philosopher: Reflections on Leo Strauss’, en *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trad. M. Brainard, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 [‘Leo Strauss, un pensar en movimiento. La historia de la filosofía y la intención del filósofo’, en *Leo Strauss y el problema teológico-político*, trad. M. Gregor y M. Dimopulus, Buenos Aires, Katz, 2006].

de Strauss, sino el resultado de investigaciones adicionales que llevó a cabo en Chatsworth –a saber, aquellos documentos que darían cuenta del “joven Hobbes”–. El proyecto más importante y original era en realidad la crítica a la religión de Hobbes, temática presente desde su libro de Spinoza y claramente reconocible en la serie de textos y ensayos que acompañan el tercer tomo de los *Gesammelte Schriften*. Uno ha de recordar también que Strauss se esforzó por enfatizar la desatención general con la que se había abandonado la segunda parte del *Leviatán* dedicada a la religión o el “Kingdom of Darkness” –del mismo modo que se había desatendido el *Tratado* de Spinoza en favor de su *Ética*–. Como veremos ahora, la idea de Strauss que sigue Meier es que tal parte representa el centro de la intención hobbesiana o su base.

Meier habla así de los “excesos filológicos” –frase que emplea el mismo Strauss en una carta– que llevaron a Strauss –o, sugiere Meier, que lo descarriaron (*verleiten*)– a la publicación que conocemos en el tono de una “historia del desarrollo” del pensamiento de Hobbes.<sup>255</sup> Meier deja claro que el libro entero sobre Hobbes tiene el tono típico del “historiador de las ideas” que tan lejos está del resto de su la obra de Strauss.<sup>256</sup> Pero hay una excepción: “la espectacular confrontación entre las posiciones filosóficas de Hobbes y de Platón en el último capítulo”.<sup>257</sup> Quien esté familiarizado ya con su interpretación sobre *Thoughts on Machiavelli* se dará cuenta rápidamente de que “espectacular” no guarda ningún buen agüero en la interpretación de Meier.<sup>258</sup>

---

255 En STRAUSS, GS3, p. xiv.

256 El propio Strauss reconoce que su libro comparte asuntos de gran importancia filosófica con estériles academicismos. Así lo leemos cuando escribe a Klein una carta con el resumen de su obra y finaliza diciendo: “El resto es más o menos patraña ‘sociológica’, en realidad solo para que luego no me digan que no veo estas cosas”. Strauss a Klein, 13 de octubre de 1934, GS3, p. 528. Curiosamente, muchos académicos ven esta obra de Strauss como la más, si no es que la única, académicamente valiosa.

257 En STRAUSS, GS3, p. xiv.

258 MEIER, ‘The History of Philosoph...’, p.154n149.

La confrontación que Strauss plantea hacia el final de TOM entre Maquiavelo y Platón goza, para Meier, del mismo estatuto, esto es, el de una confrontación espectacular. El que Strauss haya acudido en ambos casos a un recurso muy similar no es coincidencia y tendría que responder, al menos según el marco de Meier, a la “doctrina straussiana” sobre antiguos y modernos.

En cualquier caso, el tono académico y “riguroso” de *La filosofía política de Hobbes* y la manera en la que Strauss pone por delante de la intención del filósofo el interés histórico en el “fundador de la modernidad” es, dice Meier, una de razones del gran éxito de esta obra. En cuanto al “éxito”, habría que decir lo mismo de *Natural Right and History*, una obra que se presta a la esquematización histórica como ninguna otra en la obra straussiana y en la que echaremos un vistazo hacia el final de esta subsección.

Para comprender lo que Strauss trae entre manos más allá de su crítica a Hobbes y el retorno a los antiguos, habrá que recordar dos pasajes. El primero se trata del prólogo a la publicación alemana de 1964 que hemos ya revisado. En su conclusión, justo antes de volver a exponer el prólogo que ya había escrito para la “edición americana”, Strauss dice haber subsanado silenciosamente “las carencias del presente escrito” en *Natural Right and History* (V A) y en su crítica del libro de Polin (es decir, su escrito sobre Hobbes en WIPP: “On the Basis of...”).<sup>259</sup> En realidad, Strauss da primacía al segundo de estos escritos: “Solo en la segunda publicación mencionada (*op. cit.*, 176) logré exponer la simple idea directriz de la doctrina de Hobbes sobre el hombre. Por obscuras razones, Hobbes mismo nunca hizo esto. Su famosa claridad se limita a sus conclusiones; sus presuposiciones son envueltas en la obscuridad. Sin embargo, su obscuridad no es involuntaria en todos los aspectos”.<sup>260</sup>

---

259 STRAUSS, GS3, p. 8.

260 STRAUSS, GS3, pp. 8-9.

La idea de que Hobbes es únicamente claro en sus conclusiones, pero no en sus presuposiciones o en el modo en que llega a tales conclusiones es una idea patente en *The Political Philosophy of Hobbes*. Meier, sin embargo, da dos giros en relación con las últimas líneas de este prólogo.<sup>261</sup> Por una parte, la “famosa claridad” de las conclusiones puede ser una idea que se atribuya al propio Strauss, cuyas conclusiones suelen ser mucho más claras, más espectaculares, evidentes o expuestas, que sus razonamientos intermedios. Por otra parte, la última línea del prólogo es bastante explícita: la obscuridad que caracteriza las presuposiciones de Hobbes “no es involuntaria en todos los sentidos”. En otras palabras: Hobbes ha tenido buenas razones para ser oscuro, ha ejercido su obscuridad con voluntad libre (*unfreiwillig-freiwillig*), esto es, con una *intención*.<sup>262</sup> También hay que reconocer, para hacer justicia en ambos polos, que esta obscuridad no es involuntaria en *todos* los aspectos. Lo cual tendría que significar: hay aspectos donde la obscuridad se debe a no haber dado cuenta de sí mismo a fondo.

El segundo pasaje que debe traerse a cuenta es la introducción misma al libro sobre Hobbes, donde Strauss muestra el centro de su interés, aquel que lo ha traído

---

261 En STRAUSS, GS3, p. xx.

262 El enigmático prólogo americano a PPH adquiere desde esta perspectiva un sentido más definido. ROLLANDI, ‘Maquiavelo el filósofo...’, p. 150 “resuelve” el enigma mostrando que la reserva de Maquiavelo frente a Hobbes se trata de la escritura exotérica-esotérica. Pero esta solución se queda corta, pues la “originalidad” de Maquiavelo se trataría entonces de su vinculación más profunda a la tradición de la filosofía clásica; su originalidad consistiría en su tradicionalidad, lo cual nos devuelve al centro del problema de TOM. Los “sacrificios” para que “nuestras mentes puedan ser libres” son interpretados por Rollandi, de nuevo, como el estrechamiento de la mirada necesario en la filosofía política. Sin embargo, si es cierto lo que aquí proponemos como la lectura de Hobbes desde las mismas premisas con las que Meier lee a Strauss-Maquiavelo, la supuesta diferenciación entre Hobbes y el florentino se tambalea. Vid., ROLLANDI, ‘Maquiavelo el filósofo...’, p. 256.

desde su confrontación con Schmitt hasta su estudio de Hobbes y la “reapertura de la querella”. Vale la pena citarlo *in extenso*:

Hobbes, sin embargo, filosofó en el momento fecundo en que las tradiciones clásica y teológica habían sido sacudidas y la tradición de la ciencia moderna aún no se había desarrollado ni establecido. En ese lapso fue él y sólo él quien formuló la pregunta fundamental por la vida justa del hombre y el ordenamiento justo de la sociedad. Este momento fue decisivo para la era venidera en su conjunto; en él se estableció el fundamento sobre el que descansa enteramente el desarrollo moderno de la filosofía política, y constituye el punto del que debe partir todo intento de comprensión exhaustiva del pensamiento moderno. Este fundamento nunca ha sido tan visible como entonces. La estructura que Hobbes, llevado por la inspiración de aquel momento, comenzó a construir ocultó el fundamento mientras la estructura se mantuvo, es decir, mientras se creyó en su estabilidad.<sup>263</sup>

Se trata pues del horizonte no liberal en el que el liberalismo pudo haberse establecido, según el marco de la discusión con Schmitt. Hobbes aquí aparece, en primer lugar, *filosofando*; en segundo lugar, aparece filosofando sobre la vida justa y el ordenamiento justo; por último, la estructura que Hobbes erigió aparece ocultando el fundamento o la base de tal estructura. A ojos de Meier, estas palabras no expresan de antemano un juicio sobre el obscurecimiento de la filosofía a causa de ofuscación por parte de Hobbes; el obscurecimiento se ha dado por las estructuras que se erigieron en un momento donde las tradiciones premodernas (tanto la filosófica como la teológica) habían sido ya sacudidas, por no decir, también, obscurecidas. La “empresa” de Strauss, que puede imaginarse como *Destruktion* o como arqueología, es buscar los orígenes del rompimiento frente a toda petrificación de la tradición; Meier añade con énfasis: *de toda tradición*.<sup>264</sup>

---

263 STRAUSS, PPH, p. 5 [p. 26].

264 En STRAUSS, GS3, p. xvii.



En otras palabras, la petrificación o sedimentación de las intenciones vigentes en toda ruptura (no solo en términos históricos, sino incluso en términos de *periagogé* filosófica), es propia de toda tradición y no únicamente de aquella fundada por los modernos.

¿Significa todo esto que a ojos de Meier la crítica de Strauss a Hobbes, al igual que en Maquiavelo, termina por desvanecerse en lo más importante? Entre muchas otras, las críticas filosóficamente más fundamentales que establece Strauss, según las analizamos, fueron las siguientes: 1) el carácter no radical de Hobbes frente a la tradición en tanto incapaz de dar una respuesta propia al porqué de la ciencia política; 2) su asunción de que la tradición ya ha contestado a las preguntas fundamentales como “¿qué es la virtud y si es enseñable?”, “¿qué es el buen orden político?”, “¿cuál es el fin del orden político?”; 3) su asunción, por tanto, de la enseñabilidad de su doctrina, de la paz como fin único de la vida social y los principios pasionales fundamentales para lograr tal fin; 4) y, por último, su negación dogmática a orientarse por el discurso, por las valoraciones naturales e ignorar que la problematicidad del discurso ordinario conlleva la imposibilidad, filosófica, de enseñar algo nuevo e inédito. Meier refiere todas estas críticas al problema último que presenta y oculta al mismo tiempo Strauss: cuál es la *base* del pensamiento de Hobbes. El fundamento o la base desde la cual Hobbes erigió la estructura moderna impidió que esta base fuera visible sino hasta que la estabilidad del edificio mismo dejara de darse por supuesta. Meier, sin embargo, enfatiza que el propio Strauss dice no haber dado cuenta de esta base hacia al final de su libro: “El fundamento tiene que ser otra concepción de la naturaleza. La elaboración de su concepción de la naturaleza, que se relaciona con su naturalismo pero de ningún modo es idéntica a él, es la tarea más urgente para un análisis exacto de la filosofía política de Hobbes”.<sup>265</sup>

---

265 STRAUSS, PPH, p. 170 [p. 228].

Nosotros mismos apuntamos a este problema hacia el final de la primera parte. Recordábamos, sin embargo, que la base supondría encontrarse en la actitud moral, en su “perspectiva fundamental de la vida humana”, y que esta visión, reuniendo los elementos que arriba enumeramos, es dogmática. Desde la lectura de Meier este proceder es, con todo, insuficiente. La “base” de Hobbes no es iluminada por completo por su visión de la vida humana; la base tiene que reenviarnos al título mismo de la obra y al ensayo sobre Polin. Aún más, la base del pensamiento de Hobbes solo podría iluminarse si atendemos al “puente” que *La filosofía política de Hobbes* pretendería ser hacia *Die Religionskritik des Hobbes*. En esta obra incompleta el juicio sobre el fundamento de Hobbes se iluminaría en cuanto a su condición histórica e intención filosófica. Me permito de nuevo citar en su extensión todo el pasaje al que Meier llama la atención:

Si el orden y la paz podrían finalmente emerger, lo que se requería, eso parecía, era una política basada únicamente en la autosuficiente reflexión del hombre. Una política tal había sido elaborada por la filosofía clásica. Pero la política filosófica que descansaba en los fundamentos concebidos por Sócrates no solo no se había negado a una asociación con la teología,<sup>266</sup> sino que tampoco había sido capaz de rechazarla; en cualquier caso, brindó a la política teológica de algunas de sus más peligrosas armas. Por lo tanto, se requería una nueva política que no solo fuera meramente independiente de la teología, sino que también hiciera imposible toda recaída en la política teológica para todo tiempo futuro. [...] La crítica a la revelación no es solo un mero suplemento subsecuente, aunque necesario, para la política hobbesiana, sino su presuposición; en efecto, la presuposición de la filosofía de Hobbes en general.<sup>267</sup>

---

266 Piénsese, por ejemplo, en el modo (sea o no exotérico) en que Sócrates identifica en la *Apología* de Platón su actividad con la de un mandamiento divino (tanto el del dios de Delfos como el de su *daimon*). Cfr. la interpretación de CRISTOPHER BRUELL, *On the Socratic Education. An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999.

267 STRAUSS, GS3, p. 272.

Tales consideraciones nos reenvían precisamente al mismo suelo desde el cual Meier ha defendido la renovación filosófica de Maquiavelo. La base del pensamiento hobbesiano, al igual que del maquiavélico, es su ateísmo, por una parte, y su defensa de la filosofía frente a los poderes teológicos-políticos, por otra. En pocas palabras, queda aquí supuesto que el desarrollo que Meier ha realizado en torno a Maquiavelo encontraría aquí el mismo impulso para defender a Hobbes en tanto filósofo. Por dar un ejemplo, Meier tan solo deja sugerida la importancia que tendría la “política exterior” para el pensamiento moderno en este sentido, un descubrimiento que Strauss afinaría cuando, después de Hobbes, viró su estudio hacia los pensadores islámicos, notando que daban una preeminencia inédita al problema de la guerra y el coraje. La lectura atenta de la filosofía política árabe daría las luces necesarias para comprender las intenciones de filósofos como Maquiavelo o Hobbes en torno a las relaciones que una comunidad política mantiene con poderes extranjeros. Así, precisamente en los párrafos que anteceden a la confrontación entre Hobbes y Platón en el marco de la valoración del sentido común, dice Strauss:

En este ejemplo Platón muestra con claridad que el buen estadista legisla con el ojo puesto en la paz, en la buena constitución interior del Estado, y no con el ojo puesto en la guerra, es decir, la afirmación del Estado frente a las condiciones externas. Precisamente con este ejemplo uno llega hasta la razón última que llevó a Hobbes al presupuesto de la primacía de la política exterior, en oposición a la primacía de la política interna de la filosofía política clásica. A diferencia de Platón y de Aristóteles, Hobbes afirma que la recuperación de la salud debe ser preferida a su serena posesión. No sería un sólido pensador, y como tal admirado, si no hubiese afirmado también que “en cuanto a las repúblicas muy pequeñas” –y los Estados perfectos de Platón y Aristóteles son “repúblicas muy pequeñas”– “no hay sabiduría humana” – por tanto, no hay en particular sabiduría de los reyes filósofos– “que pueda conservarlas más allá de lo que dura la envidia de sus vecinos poderosos”. Mientras

que para Platón y Aristóteles, de acuerdo con el interés primario que le conceden a la política interna, la cuestión del número de habitantes del Estado perfecto, es decir, los límites puestos al Estado por su necesidad interna, es de importancia decisiva, Hobbes pasa por alto esta cuestión con las siguientes palabras: “la multitud suficiente a la que podemos confiarnos para nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tememos”.<sup>268</sup>

El problema de la “política exterior” debe leerse desde esta perspectiva en clave también teológico-política: el “enemigo extranjero” es la religión revelada, el Reino de la Obscuridad contra el cual no tuvieron que enfrentarse los filósofos clásicos y por cuya ausencia la filosofía política podía concentrarse en mantener la salud interna, dar preeminencia a las condiciones particulares de un régimen sin necesidad de llevar su discusión a dimensiones universalistas como lo terminó haciendo la modernidad y como, según revela Strauss en la cita con la que continúa este pasaje, lo habría expresado el propio Kant: la constitución civil perfecta está en completa dependencia de las relaciones que un Estado mantiene con otro.<sup>269</sup> Al igual que el ejemplo de la política exterior o las relaciones internacionales, parece apostar Meier, cada elemento de la retórica y estrategia hobbesiana tendría que entenderse de este modo, incluyendo su *alianza* –mas no rendición inconsciente– con la ciencia natural moderna, su fundamentación irrefutable del Estado en principios pasionales y su vehemente esfuerzo por encontrar, como admira Schmitt, el núcleo de la soberanía –una soberanía eminentemente humana que expulsa todo poder sobrehumano.

---

<sup>268</sup> STRAUSS, PPH, pp. 162-163 [p. 219].

<sup>269</sup> La referencia es a INMANUEL KANT, ‘Idea de una historia universal en sentido cosmopolita’, en *Filosofía de la historia*, Ciudad de México, FCE, 2012. “Ninguno de los ‘clásicos’ se vio en la necesidad de defender la legitimidad de la autoridad política frente a un poder extranjero que invocaba la soberana autoridad de Dios y que, como único representante beatificador, hacía sus exigencias tanto a gobernantes como a gobernados en nombre de la Verdad Única. Los antiguos, por tanto, no estaban preocupados como los modernos por la primacía de la política exterior”, MEIER, “Philosophie und Geschichte”, p. 428.

El segundo sitio donde Meier se esfuerza en mostrar estas premisas es en su ensayo sobre *Natural Right and History* titulado “Philosophie und Geschichte” (en GS4). La empresa en este caso es mucho más amplia, pues su interés es mostrar el enfoque particular de uno de los libros más famosos de Strauss en el cual se suele buscar su “doctrina”. Puesto que *Derecho natural e historia* es claramente un libro que contiene una narración histórica –a muy grandes rasgos: cómo el derecho natural clásico devino obscurecido, y junto con él la filosofía, en la historia del proceso moderno–, Meier se encarga, paso a paso, de mostrar cada uno de los pliegues donde Strauss presenta la “aportación” del filósofo y no su intención, y aquellos donde precisamente sugiere que la verdadera intención del filósofo está más allá de lo que su libro trata abiertamente. Hobbes representa por tanto uno de estos “momentos”, tanto en la discusión de Strauss al interior de NRH como de Meier en su análisis, donde la “querella entre antiguos y modernos” se expresa con mayor vehemencia y donde Meier juzga pertinente hacer una serie de aclaraciones muy parecidas a las que ya hemos visto. Con todo, vale la pena hacer énfasis en algunas señalizaciones.

La primera de ellas se refiere al final del capítulo “Derecho natural clásico”, sección que ha emergido ya en el curso de este trabajo. Como se recordará, Strauss sugiere algunos puntos sobre la modificación decisiva que introdujo Tomás de Aquino a la comprensión del derecho natural clásico, dándole una universalidad considerada por los antiguos como imposible e indeseable. Este es el marco sobre el que se desata la polémica entre el caso extraordinario visto por Aristóteles y Maquiavelo. Ahora vale la pena resaltar, siguiendo a Meier, la manera en la que Strauss expone abiertamente que “la ley natural moderna es, en parte, una reacción a esta reabsorción de la ley natural por la teología. Los esfuerzos modernos estuvieron, en parte, basados en la premisa, *que habría sido aceptada por los clásicos*, de que los principios morales tienen

mayor evidencia que las enseñanzas de la teología natural, y que, por tanto, la ley natural o el derecho natural debían ser mantenidos en independencia a la teología y sus controversias”.<sup>270</sup> A este punto Strauss suma un segundo de no menor importancia: los esfuerzos modernos por recuperar las habilidades del estadista en el marco común de la vida política férreamente limitados por la teología.

Meier ve en estos pasajes no tanto una licencia otorgada a los modernos sobre sus maneras de regresar a la filosofía clásica como una llamada de atención al “en parte”. “En parte”, la doctrina moderna es una reacción al poder bíblico; “en parte”, sus esfuerzos se concentran en restablecer nociones que les eran claras a los clásicos. Estos puntos de convergencia, apunta Meier, son marginales o incluso secundarios cuando uno pone atención al problema y la verdad que une a los filósofos en tanto filósofos, ya sean clásicos o modernos.<sup>271</sup> Aquí Meier no explicita como en su comentario a Maquiavelo cuál es tal verdad, pero podemos asumir que se trata del bien de la vida filosófica frente a todo orden moral-cósmico que exija obediencia.

Poco más adelante, Meier no solo establece una relación entre Sócrates y Hobbes del mismo modo que lo hace con Maquiavelo,<sup>272</sup> sino que vuelve a insistir en las razones que los fundadores modernos habrían tenido para romper con la “Gran Tradición”, y, aún más, sugiere que la alianza de Hobbes con la ciencia moderna podría ser entendida en realidad como una distracción estratégica de su tarea fundamental: “lo que desde la perspectiva de la Gran Tradición es visto como una intromisión de la ciencia natural, puede resultar, si se examina más de cerca, una acción paralela o una obra de la filosofía que responde a una intrusión de otro tipo. En una palabra,

---

<sup>270</sup> STRAUSS, NRH, p. 164 [p. 205], las cursivas son mías.

<sup>271</sup> En STRAUSS, GS4, p. 420.

<sup>272</sup> Vid. el final de su comentario a TOM en *Politische Philosophie* y epílogo. Cfr. STRAUSS, “Machiavelli”, en *History of Political Philosophy*, *in fine*.

Hobbes puede tener razones políticas para oponerse a la tradición, de las cuales [nos] distrae su llamado a la ciencia natural”.<sup>273</sup>

Si una de las críticas más incisivas de Strauss al pensamiento hobbesiano es la fundación de una actitud de enseñoramiento ante la naturaleza y el “orden”, Meier también tiene un modo aquí de voltear el argumento: el juicio referente a que Hobbes elimina todo deber absoluto en pos del *derecho* del hombre, de su autoconservación y su libertad, ha de indicarnos la intención filosófica ahí encubierta. Meier pide referirnos al ensayo “The Law of Reason in the ‘Kuzari’”,<sup>274</sup> un escrito donde Strauss tematizaría la desligadura del filósofo ante toda norma moral, o, mejor dicho, su superioridad trans-moral que le permite elegir entre distintas programáticas morales sin comprometerse, filosóficamente, en lo más interior de su ser, con ninguna de ellas. Meier ve en la revolucionaria y “ofuscada” vuelta que da Hobbes a todo deber en favor del derecho una llamada precisamente a la libertad del filósofo. De ahí que la emparente, finalmente, a la *libertas philosophandi* de Spinoza:

Cuando aboga por la diferenciación entre confesión externa y creencia interna, defiende al mismo tiempo la libertad de pensamiento, y cuando aboga, como Strauss enfatiza, a diferencia de Aristóteles, por el derecho del *individual as such*, intenta asegurar la *libertas philosophandi* mediante una reorganización comprehensiva, la cual su tratado teológico-político promociona no más que el de Spinoza. El interés conjunto de los filósofos, que se expresa en el centro del capítulo IV [de NRH], conecta a los filósofos *en tanto filósofos*, los modernos no menos que los antiguos. Quien quiera hablar de lo que es común a los filósofos *en tanto modernos* no puede guardar silencio sobre el cristianismo.<sup>275</sup>

---

273 En STRAUSS, GS4, p. 422.

274 En STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*.

275 En STRAUSS, GS4, 428.

Es natural cuestionarse cómo conciliar esta visión sobre Hobbes con las críticas más vehementes que Strauss desarrolló en multitud de escritos: su “omisión” de la pregunta por la virtud, su falta de radicalidad en el enfrentamiento a la tradición, su iconoclastia y dogmatismo frente a las preguntas fundamentales de la deseabilidad de una ciencia política, etc.<sup>276</sup> Meier se vale de las mismas preguntas retóricas que utiliza en su defensa de Maquiavelo: pone en tela de juicio que un *filósofo* como Maquiavelo, cuyo pensamiento no encontraba ningún bien más alto que no fuera el conocimiento, cuya posición ante la fortuna y la necesidad no era otra sino la de sobriedad, combinada con seriedad y ligereza, ante toda esperanza, toda certeza y todo terror, si un filósofo tal, en fin, podría haber caído en el fanatismo de la propaganda sobre la unión entre poder político y filosofía o haber considerado la gloria, sujeta por necesidad al aplauso del vulgo o de sabios, pero sujeta a fortuna al cabo, como el único bien asequible para aquellos que aman pensar. Así pues, en un tono parecido, Meier ahora cuestiona:

¿Qué se debe decir de un fundador que deja que la posibilidad o necesidad de la fundación sea dictada por la tradición? ¿Y qué se debe decir de un filósofo que a todas luces no aborda la justificación de la filosofía, la justificación de su modo de vida, que no la brinda por sí mismo ni la provee desde sus propias fuerzas, sino que la adopta, la presupone, la deja en manos de *la confianza*? ¿Es pensable que Strauss se confrontara intensivamente con un autor así durante décadas? (GS4, p. 422)

---

276 The man who was the first to draw the consequences for natural right from this momentous change was Thomas Hobbes—that imprudent, impish, and iconoclastic extremist, that first plebeian philosopher, who is so enjoyable a writer because of his almost boyish straightforwardness, his never failing humanity, and his marvelous clarity and force. He was deservedly punished for his recklessness, especially by his countrymen. Still, he exercised a very great influence on all subsequent political thought, Continental and even English, and especially on Locke—on the judicious Locke, who judiciously refrained as much as he could from mentioning Hobbes’s ‘justly decried name.’”, STRAUSS, NRH, 166.



Los dos sitios donde Meier trata brevemente el problema de Hobbes (y que atienden *La filosofía política de Hobbes* y *Derecho natural e historia*, respectivamente) terminan por indicarnos que el lugar donde Strauss se ocupa realmente del problema sobre la “base” o “fundamento” de la filosofía de Hobbes –y no en cambio de Hobbes como “figura histórica”– es su ensayo integrado en *What is Political Philosophy?* Esto no es sino el seguimiento de la indicación que el propio Strauss da en su prólogo alemán: “Solo en la segunda publicación mencionada (*op. cit.*, nota de la p. 176) logré exponer la simple idea directriz de la doctrina de Hobbes sobre el hombre”.<sup>277</sup> Estamos obligados a echar un vistazo por última vez al ensayo “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy”.

El problema que enmarca esta nota al pie es fundamental, pues, aunque no es tematizado por Strauss en las profundidades teoréticas a las que naturalmente conduciría, es el motor de su investigación en *La filosofía política de Hobbes* y, hasta cierto punto, en todo enfrentamiento al problema sobre la preeminencia de la ciencia natural en el sistema político hobbesiano. Se trata de la comprensión que Hobbes tiene sobre la naturaleza del todo y la naturaleza humana frente o al interior de la naturaleza del todo. En otras palabras, se trata de la difícil conceptualización de los asuntos naturales y los asuntos humanos.

Strauss se propone resumir algunas de las tesis de Raymond Polin en calidad de pos-introducción a su escrito. Ese resumen, con cuyas premisas Strauss parece coincidir excepto cuando indica lo contrario, consiste en lo siguiente.<sup>278</sup> El problema que Polin plantea es la modificación hobbesiana de la definición del hombre como “animal racional” (tema, por cierto, del que irá la nota en cuestión). En lugar del animal racional, el hombre es el animal que inventa el discurso (*speech, logos*). El razonamiento, en

---

<sup>277</sup> STRAUSS, GS3, p. 8.

<sup>278</sup> STRAUSS, WIPP, p. 174 [p. 235].

cambio, sucede al discurso o lenguaje. Puesto que el lenguaje es un invento del hombre, y el lenguaje es lo que caracteriza particularmente al hombre, Hobbes se posicionaría como un humanista. Sin embargo, este axioma le impide dar cuenta de la realidad, pues las definiciones de las que parte el discurso, que a su vez provienen del “nombre”, son en principio arbitrarias. Ante esta aporía, el razonamiento de Hobbes se mueve en dos polos, lo que podría llamarse fenomenalismo anticipando a Kant (tenemos conocimiento de los movimientos causados en nuestra percepción, mas no de la realidad misma), y lo que podría llamarse mecanicismo (en “vago” recuerdo de Spinoza, para quien la secuencia y conexión de ideas coincide con la secuencia y conexión de realidades). Los otros “adelantos” de Hobbes están fundados en concebir lo propiamente humano como algo artificial, de manera que lo presente y lo futuro tienen preeminencia frente a lo pasado; de manera, también, que el individuo “natural” y la sociedad encuentran reconciliación en la artificialidad del Leviatán (anticipación a Locke), y de manera que toda virtud es virtud según el Estado, es decir, el Estado satisface plenamente las condiciones de posibilidad y necesidad del individuo (anticipación a Hegel). La base de este planteamiento es la ruptura con la ley natural que caracteriza al pensamiento del que Hobbes se separa con radicalidad: la ley natural asume una naturaleza humana que no es creada por el hombre, transformada ni dada por él mismo.

Como se planteó al inicio de nuestra discusión en torno a Hobbes, la cuestión fundamental aquí es la noción que el de Malmesbury sostiene respecto a la continuidad o discontinuidad entre naturaleza y ser humano. En principio, como reconoce Polin según el resumen de Strauss, nos enfrentamos a una radical ruptura o discontinuidad entre ambas esferas.<sup>279</sup> El término “ley”, por ejemplo, no tiene

---

<sup>279</sup> La introducción misma de Polin abre ya con este problema: “La *unidad interna* de la filosofía de Hobbes no está exenta de problemas. El desorden de la publicación de sus obras y su negativa a explicar los grandes principios metafísicos de su pensamiento son las dos causas”,

ningún uso fuera del mundo humano. Toda ley es ley creada por el hombre. Sin embargo, esta comprensión se opone al corporalismo hobbesiano, según el cual todo lo que hay es cuerpo. El cuerpo del mundo humano sería así un cuerpo dentro de otro cuerpo que es la naturaleza. Si acaso hay posibilidad de distinguir, solo podríamos decir que hay cuerpos naturales y cuerpos políticos. Todo cuerpo, por su parte, es un cuerpo generado. El lazo entre ambos tipos de cuerpos puede llamarse movimiento, generación o “mecanismo”. Sin embargo, la relación entre el mecanismo natural y social no es simétrica. “El hombre pertenece al mecanismo natural y sin embargo escapa de él. El hombre hobbesiano, a través de su naturaleza, se rebela exitosamente contra la naturaleza”.<sup>280</sup> El único enlace que hay entre ambos mecanismos es el discurso o lenguaje, y, dice Polin, este es “dado” por la naturaleza,<sup>281</sup> pues es un poder “natural” con el cual se entra al mundo de lo no natural, y, sobre todo, porque no es generado. Más que lazo, habríamos de decir que en esta oposición el discurso se muestra como un hueco, un espacio vacío entre la continuidad corporal.

Con todo, tanto el mecanismo humano caracterizado por acciones como el mecanismo natural caracterizado por movimientos comparten el ser determinados por causas. Esto haría concluir que el mecanismo social es una prolongación del natural sin ninguna ruptura de por medio. El mecanismo social sería un mecanismo dentro de otro mecanismo posibilitado por un poder natural cuyas

---

STRAUSS, WIPP, p. ix, las cursivas son mías.

280 STRAUSS, WIPP, p. 175 [p. 237]. Strauss pide confrontar a POLIN, *Politique et philosophie...*, pp. xviii, 7, 9, 99.

281 “El pensamiento del tiempo por venir abre el campo necesario para el cálculo y la acción teleológica del hombre hobbesiano. / Estos son los dos dones naturales del hombre. Esto es, como dice el *Leviatán*: ‘el hombre como materia’, la naturaleza del hombre en cuanto dada –y dada por la naturaleza–, es decir, el hombre dotado del poder de hablar, de inventar nombres arbitrariamente, y de la facultad de pensar en el futuro. Estas dos facultades se combinan para hacer del hombre el ser vivo capaz de liberarse de lo dado y del presente”, *Politique et philosophie...*, p. 9, las cursivas son mías.

consecuencias no son ya naturales. Y sin embargo, aunque estas consecuencias no parezcan ya naturales, lo son en su impulso original: “una parte de la naturaleza se rebela *por necesidad natural* contra todas las otras partes de la naturaleza”.<sup>282</sup> He ahí el punto nodal: parece que, desde la reconstrucción del argumento de Polin, habría una especie de puente uniendo la brecha: la naturaleza misma “da” el “poder” del lenguaje y, por tanto, puede acaso reclamar un poder con ese “regalo”, es decir, puede reclamar un orden.

Strauss toma ahora la palabra para dudar de que tal perspectiva sea atribuible a Hobbes. Cuestiona este terreno medio que Polin ha otorgado al sistema hobbessiano donde “el hombre es el único ser terrestre que es capaz de pensar en el futuro o en pensar teleológicamente”.<sup>283</sup> La distinción entre el mundo natural y el mundo humano, ambos efectivamente enlazados de la manera descrita, se sostiene; no obstante, lo cierto es que Hobbes “tiende a concebir”, dice Strauss, esta diferencia “como una mera diferencia de grado”. Strauss inserta aquí la nota al pie que ha pedido, muchos años después, consultar a su lector del prólogo alemán; volveré a ella en un momento. Strauss recrimina a Polin haber ido más allá de Hobbes en la atribución que hace del lenguaje como un “regalo”. Pero inmediatamente matiza su reclamo, pues el problema no es ir más allá de Hobbes, sino no reconocer por qué hay que ir más allá de él. “No intenta ascender a las razones por las que Hobbes vacila; falla así en dejar al descubierto la dificultad fundamental con la que Hobbes lidió *sin éxito*”.<sup>284</sup> En otras ocasiones, dice Strauss, Polin prefiere preservar la “ambigüedad fundamental” de Hobbes, a saber, si hay o no una discontinuidad entre el mundo humano y el natural. Estos comentarios le permiten a Strauss, a partir de este punto, adentrarse en su ensayo.

---

282 STRAUSS, WIPP, p. 176 [238], las cursivas son mías.

283 STRAUSS, WIPP, p.176.

284 STRAUSS, WIPP, p. 177 [238], las cursivas son mías.

Pero, curiosamente, parece que antes siquiera de iniciar ha dado ya respuesta al problema al que se enfrentó Polin y al que se enfrenta todo lector serio de Hobbes. Pues esta cuestión es precisamente la “base” de la visión de Hobbes sobre el hombre y la naturaleza. Si Strauss afirma en su prólogo alemán que en esta nota logró dar cuenta de aquella “simple idea directriz”,<sup>285</sup> debemos confrontarla con aguda atención. Recordemos, primero, el lugar preciso en el que se encuentra: “Hobbes tiende a concebir la diferencia entre la naturaleza de los seres humanos y de los brutos como una mera diferencia de grado”.<sup>286</sup> Strauss sigue la diferenciación entre “brutos” y “seres humanos” que hace el propio Hobbes,<sup>287</sup> la cual puede resultar harto extraña: ¿por qué no hablar más bien de la naturaleza del hombre y *el resto* de la naturaleza? Hobbes parece ver claramente el problema al hallar que la distinción entre entes naturales “animados” e “inanimados” es relativamente clara; pero, puesto que “*no puede*” valerse del “alma” aristotélica ni ciertamente de la “razón” como tal, la diferencia entre el *logos* humano y el “*logos*” de las bestias permanece en una intermitente ambigüedad.<sup>288</sup>

La nota<sup>289</sup> pide confrontar primero los capítulos 3, 4 y 12 (inicio) del *Leviatán*. En estos se halla la esencia del problema, como Strauss está a punto de indicar. Pero inmediatamente a esta referencia Strauss pide confrontar también lo que podríamos llamar la consecuencia del carácter ambiguo de la esencia del problema, o, quizás, la otra mitad del problema esencial. La referencia es a *De cive*, cap. 1, §2 y cap. 5, §5. Junto con las referencias que da al final de la nota (*Lev.* 3 (15), 5 (27, 29), 6 (33-6), 11

---

285 STRAUSS, GS3, p. 8.

286 STRAUSS, WIPP, p. 176 [p. 238].

287 HOBBS, *Lev.*, cap. 3.

288 “Para él [Hobbes], la razón no tiene significación ontológica; no es ni un principio de existencia ni una facultad metafísica. No hay razón recta constituida y dada en la naturaleza”, POLIN, *Politique et philosophie...*, p. xi.

289 STRAUSS, WIPP, 176, nota 2 [238])

(64); *De homine* X, 3),<sup>290</sup> advertimos que el lector debe tomar todos estos pasajes, ponerlos sobre la mesa y unir cuidadosamente los puntos; de otra manera la nota de Strauss permanecerá tan oscura como la ambigüedad propia de Hobbes. Me limitaré aquí a las siguientes observaciones.

La segunda mitad del problema (*Civ.*, cap. 1, §2 y cap. 5, §5) apunta, dice Strauss, a la ambivalencia de la vanidad como pasión “natural” y como pasión exclusiva del hombre sin raíces en lo natural. En *De cive*, cap. 1, §2, el interés de Hobbes se centra en desmentir la sociabilidad natural, producto de “un error que proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana”. La sociabilidad humana no ocurre por naturaleza o por esencia, sino por accidente. La primera razón a la que alude Hobbes es el “amor” entre hombres. Es fácil ver que su vista no está puesta tanto en Aristóteles como en la doctrina cristiana: va contra la naturaleza propia de los hombres amar al prójimo. La asociación –algunos de estos argumentos han sido ya revisados– ocurre o por gloria o por conveniencia; en ambos casos, por amor propio. Son estos mismos principios los que impulsan las creencias religiosas: “Si uno relata un hecho prodigioso, los demás te hablarán de milagros, si han tenido experiencia de ellos; y si no, se los inventarán”. Y la base de estas premisas: “estas son las verdaderas delicias de estar en sociedad, a la cual somos llevados *por naturaleza*, esto es, *por esas pasiones que se dan en todas las criaturas*” (las cursivas son mías). Sin embargo, en la misma obra, *Civ.*, cap. 5, §5, Hobbes arremete directamente contra Aristóteles y los paralelismos que traza entre la asociación humana y la asociación de animales según fines propios a cada naturaleza; dice Hobbes: “pero entre los hombres el caso es diferente. Pues, en primer lugar, entre ellos hay competencia por adquirir honor y preferencia; entre las bestias no hay nada de eso”. Los

---

290 Los números al interior de cada paréntesis se refieren a la paginación de Oakeshott.

cinco puntos que describe Hobbes están gobernados por el mismo principio. De ello deduce que el acuerdo civil del hombre no es natural, sino artificial; en otras palabras, eso que resuelve aquella brecha de la naturaleza del hombre frente a la naturaleza animal no es la propia naturaleza, sino el constructo humano. La ambivalencia entre la “naturaleza natural” del hombre y su naturaleza humana queda al descubierto.

Después de habernos referido a estos pasajes, Strauss da propiamente su interpretación de la esencia del problema. Cito ahora poco más de la mitad de esta nota al pie:

Según Hobbes, la única peculiaridad de la mente humana que precede a la invención del discurso, es decir, la única peculiaridad natural de la mente humana, es la facultad de considerar fenómenos como causas de efectos posibles, en contraposición a la facultad de buscar las causas o los medios que producen “un efecto imaginado”, siendo esta última la facultad “común al hombre y a la bestia”: no el pensar “teleológico” sino el pensar “causal” es peculiar del hombre. La razón por la que Hobbes transformó la definición tradicional del hombre como animal racional por la definición del hombre como animal que puede “inquirir consecuencias” y por lo tanto que es capaz de ciencia, esto es, “conocimiento de consecuencias”, es que la definición tradicional implica que el hombre es por naturaleza un animal social, y Hobbes debe rechazar esta implicación (*De cive*, I, 2). En consecuencia, la relación entre la peculiaridad natural del hombre y el discurso se vuelve oscura.

Para nuestra desilusión, la nota de Strauss no goza de claridad ni autoevidencia. De hecho, no hace sino plantear con más obscuridad algo que Hobbes presenta con relativa claridad. De ahí que sea de suma importancia remitirnos a los pasajes referidos al inicio de la nota. Es por lo demás muy interesante que los pasajes donde Strauss encuentra este “núcleo” no son los propiamente políticos, sino los que suelen abordarse desde la perspectiva de la

“metafísica” tradicional contra la doctrina física de Hobbes, es decir, el inicio finamente hilado del *Leviatán* y sus razonamientos dignos de un positivista lógico.

El capítulo 2 del *Leviatán* define a la imaginación en distintos pasos. El primero de ellos es el movimiento de un cuerpo que permanece en las partes internas de un hombre. Cuando vemos algo y cerramos los ojos, por ejemplo, una *imagen* del cuerpo visto queda en nosotros. La imaginación es la imagen hecha por el ver. Hobbes alude al latín *imaginatio* así como al griego φαντασία, apariencia, términos ambos que Hobbes puede utilizar en inglés: *imagination* y *fancy*. En un segundo momento, la imaginación queda definida como *decaying sense*, la cual debe distinguirse de la memoria, que es sentido ya decaído. La imaginación, en pocas palabras, es el sentido que va perdiéndose mientras la sensación pasa. Hobbes lleva este razonamiento por un largo camino cuyo tema central, podríamos afirmar, es el *autoengaño*. A partir de nuestras percepciones y de la imagen que nos hacemos de ellas podemos caer en mil engaños, el mayor de ellos, quizás, las “apariciones o visiones”, de cuya dificultad de distinguir frente a la visión y el sentido “emergió la gran parte de la religión de los Gentiles”. Hobbes llega al clímax de un argumento teológico-político que parecería completamente desconectado de sus pretensiones “científicas” del arranque del *Leviatán*:

Sin embargo, no hay duda de que Dios puede hacer *apariciones innaturales*; pero el que lo haga tan seguido que ello justifique el que los hombres tengan más miedo de esas cosas que de que se interrumpa o altere el curso de la naturaleza, no es punto de la fe cristiana. [...] Si este miedo supersticioso ante espíritus fuera removido, y con él, presagios de sueños, falsas profecías y muchas cosas de las que dependen aquellas personas ambiciosas y artificiosas que abusan de las personas



simples, los hombres estarían mucho mejor dispuestos de lo que están a la *obediencia civil*. / *Y este ha de ser el trabajo de las escuelas*.<sup>291</sup>

Después de estos pasajes, Hobbes asimila la imaginación al entendimiento, que no es lo mismo que razón. La razón, según el capítulo 5, es cálculo de consecuencias de nombres generales. Esto es, la razón presupone nombres, y los nombres presuponen lenguaje (*speech*). El entendimiento en cambio está en un nivel pre-lingüístico-racional que se explica por medio de imágenes. Estas finas distinciones, sin embargo, no son delimitadas por Hobbes con la consistencia de un positivista lógico. La imaginación se combina con signos voluntarios y palabras, y el uso de la imaginación en tanto entendimiento es común a hombres y bestias (los perros contestan a la llamada del amo). “El entendimiento que es peculiar al hombre es el entendimiento no solo de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos”.<sup>292</sup>

La distinción que hace aquí Hobbes entre el entendimiento peculiar al hombre y el entendimiento animal mantiene aquel hueco fundamental. El entendimiento humano se caracteriza por atender sus concepciones y pensamientos. Concepciones y pensamientos no son otra cosa que razón y la razón no es otra cosa que cálculo de nombres. Los nombres y el discurso son lo que propiamente distingue al hombre. Y sin embargo, el discurso no es tanto una disposición natural del hombre como un “invento”, un poner etiquetas a las cosas que amplía los poderes de la memoria. La memoria es una facultad que comparten animales y hombres, pues es únicamente el

---

291 HOBBS, *Lev.*, 2. Las cursivas son mías. Cfr. de nuevo la apología que hace Meier del “desengaño” al cual nos somete Maquiavelo: *Politische Philosophie*, p. 138. Cfr. también, en torno a Lucrecio, STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 115-8, argumentos que concluyen del siguiente modo: “Uno está tentado a decir que no solo el miedo sino también el amor da surgimiento a visiones de seres sobrehumanos, de seres de belleza y esplendor sobrehumana; pero es sabio resistir tales tentaciones”.

292 HOBBS, *Lev.*, cap. 5.

poder que sigue a la imaginación, esto es, retener la imagen de la sensación. En pleno paralelismo con la cuestión de la vanidad, el paso que Hobbes da entre bestias y hombres, ya sea que ese paso represente una continuidad o una ruptura, no es convincente. Pero lo que es claro, por la estructura misma del análisis, es que el “lenguaje” humano es lo propiamente característico del hombre. Puesto que el nacimiento del lenguaje y las facultades que presuponen la existencia del discurso no son explicadas con suficiencia por Hobbes, la diferencia fundamental tendría que buscarse en lo pre-discursivo. Así debemos entender las primeras líneas de la nota de Strauss: “la única peculiaridad de la *mente humana* que *precede a la invención del discurso*, es decir, la única peculiaridad natural de la *mente humana*...”. Nótese, además, que no se habla aquí de alma, sino de mente. Solo en el plano de las facultades mentales podría darse cuenta, al menos para Hobbes, de la distinción entre el ser humano y el resto de la naturaleza (y por tanto dar cuenta de las *cosas humanas*: de la política, la moral y la propia filosofía).

La definición del capítulo 2 resulta insuficiente y solo se satisface en el capítulo 3 dedicado a las “consecuencias”: “Of the Consequences or Train of Imaginations”, esto es, el “discurso mental”. Este capítulo, que suele leerse en consonancia con la teoría de la asociación lockeana, lleva consigo –parece advertir Strauss– una profundidad maravillosa. Hobbes distingue dos tipos de “trenes de imaginación”, unos van sin guía y otros con regulación y diseño. Los que van sin guía pueden entenderse como asociaciones dispersas “en las cuales no hay un *pensamiento apasionado* que gobierne y dirija” a los pensamientos que vienen unos después de otros. Estos, añade Hobbes, “son comúnmente los pensamientos de los hombres, que no solo carecen de compañía, sino que además carecen de cuidado por nada”. El segundo tipo de discurso mental se refiere a aquel “que es *regulado* por algún deseo o diseño”. A primera vista, Hobbes plantea aquí que el discurso mental regulado está espoleado por una fuerte impresión

(deseo o miedo) que nos hace pensar en medios que han producido algo semejante a lo que aspiramos. En pocas palabras, hemos visto que el “medio A” produce “B”, y pensamos en “el pensamiento de medios para ese medio”. El pasaje al que se refiere Strauss es el siguiente:

El tren de pensamientos regulados es de dos clases; una, cuando de un efecto imaginado buscamos las causas, o medios que lo producen: y esto es común al hombre y a la bestia. La otra es que, cuando imaginamos cualquier cosa, buscamos todos los efectos posibles que puede producir, es decir, imaginamos lo que podemos hacer con ella cuando la tengamos, de lo cual no he visto ninguna señal, excepto en el hombre solamente, porque esta es una curiosidad apenas incidente en la naturaleza de cualquier criatura viviente que no tenga otra pasión que la sensual, como el hambre, la sed, la lujuria y la ira.

Curiosamente, la “búsqueda de causas” no es particular del hombre. Hay un “efecto imaginado”, o sea, un fenómeno cuya percepción guarda nuestra imaginación, del cual se buscan las causas o medios que lo han traído. Según Hobbes, esto es común a hombres y bestias: un ratón que posee el efecto imaginado de la comida después de pisar un pedal “buscará la causa” (al menos eso piensa el de Malmesbury) para producir el efecto imaginado, es decir, pisará nuevamente el pedal. Hobbes no concibe diferencia entre esta búsqueda de causas y la búsqueda humana de causas. El lugar particular donde inserta la diferencia es muy distinto: imaginar una cosa y buscar los posibles efectos que esta puede producir; esta “curiosidad” solo la ha visto Hobbes en los seres humanos.

La clarificación de Strauss sigue siendo, con todo, extraña: “no el pensar ‘teleológico’ sino el pensar ‘causal’ es peculiar del hombre”. A decir verdad, Hobbes no habla en este lugar sobre pensamiento teleológico. Lo que nos debe sorprender es quizás, precisamente, su silencio sobre el pensamiento teleológico en los lugares donde debería aparecer con mayor naturalidad. La contraposición de Hobbes deja fuera toda teleología: el “buscar causas” es una

tarea humana apoyada sobre facultades compartidas con bestias. Y lo único que distingue al hombre antes de su invención del discurso o lenguaje es su proyección al futuro, su cálculo, su inquisición de consecuencias para producir efectos. Que de esto se trata el problema es evidenciado por el resto de la nota de Strauss y los pasajes a los que refiere del *Leviatán*; cito ahora el resto de la nota al pie de Strauss :

Por otra parte, Hobbes es capaz de deducir de su definición del hombre su doctrina característica del hombre: solo el hombre puede considerarse a sí mismo como causa de posibles efectos, es decir, el hombre puede estar consciente de su poder; puede estar interesado por el poder; puede desear poseer poder; puede buscar confirmación de su deseo de ser poderoso siendo reconocido en su poder por otros, es decir, puede ser vanidoso u orgulloso; puede estar hambriento de hambre futura, puede anticiparse a futuros peligros, puede ser cazado por un miedo a largo plazo. Cfr. *Leviathan*, caps. 3 (15), 5 (27, 29), 6 (33-6), 11 (64); *De homine* X, 3.

Esta descripción hobbesiana y su acento en la ciencia como una ciencia de lo *producido* por el hombre no es en modo alguno extraña o sorpresiva.<sup>293</sup> Lo sorpresivo, en todo caso, es que Strauss indique haber logrado expresar aquí esa verdad que no había encontrado su lugar en *La filosofía política de Hobbes* o en *Derecho natural e historia*. Hay que tomar dos caminos para esclarecer esta reunión de obscuridades.

El primero es notar que aquello que definiría al hombre frente al resto de la naturaleza es su inquirir en las causas, específicamente, en los productos que puede

---

293 "Science is the knowledge of consequences, and dependence of one fact upon another: by which, out of that we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like another time; because when we see how any thing comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, we see how to make it produce the like effects. Children therefore are not endued with reason at all, till they have attained the use of speech". HOBBS, *Lev.*, cap. 5.

efectuar.<sup>294</sup> Esta distinción es el origen de la vanidad con la cual caracterizábamos la segunda mitad del problema (en términos políticos, el hombre se distingue de todo “animal social” por tener vanidad). La frase con la que Strauss termina su nota dice: “puede ser cazado por un miedo a largo plazo”. Tal miedo no solo nos refiere al miedo a la muerte violenta, sino a los atroces miedos religiosos que conciernen al “largo plazo” del hombre. Solo el hombre tiene religión y solo él se mortifica por ella. Es natural así que Strauss nos haya pedido confrontar al inicio de su nota el cap. 12 del *Leviatán*, donde Hobbes afirma, en primer lugar, que “la semilla [o sea: el origen] de la religión es únicamente el hombre”, una frase que llega a la cúspide de la blasfemia. En segundo lugar, en el tenor de un “tratado teológico-político” o arqueología de la fe, Hobbes muestra las razones que llevaron al hombre a la religión. La primera y más importante de ellas dice así: “es peculiar a la naturaleza del hombre ser inquisitivo en cuanto a las causas de los eventos que ve; algunos más, otros menos, pero todos los hombres lo son a tal grado en que son curiosos en la búsqueda de causas de su propia buena y mala fortuna”.<sup>295</sup>

Cuál es la intención de Strauss y cuál es la intención de Hobbes son cuestiones que solo podrán aclararse si enfocamos el problema desde las sugerencias que hemos aprendido de Meier en su confrontación con el problema teológico-político. La unión de pasajes nos lleva a concluir: la búsqueda de causas es compartida por animales y hombres; la inquisición “causal” (o causal-efectual) es propia del hombre y es el origen de la religión. Cuando Strauss contrapone el “pensamiento teleológico” y el “pensamiento ‘causal’” introduce un elemento ajeno a la

---

294 Quizás sería más correcto decir que se trata de un inquirir en los efectos y no en las causas. Para *producir* los efectos, sin embargo, debemos saber las causas. Tal tecnificación del estudio de las causas muestra hasta qué grado el estudio de las causas por sí mismas es fútil según la perspectiva moderna-hobbesiana.

295 Hay que agregar: la búsqueda de causas de la propia buena y mala fortuna en tanto *producción* de la propia buena fortuna.

contraposición que Hobbes trata en estos pasajes, pues es evidente que los animales no piensan en fines teleológicos. La introducción de este elemento ha de resaltar, así, *algo* que Hobbes mismo no expresa. La teleología, la búsqueda de fines que termina por conducir a la idea de una inteligencia bondadosa que ha ordenado el mundo humano y no humano, es una consecuencia innatural y falsa de una condición natural y propia del hombre.<sup>296</sup>

---

296 Hacia dónde desemboca esta interpretación es ya visible en el marco de los problemas que Meier toma con mayor seriedad. Se trata del problema teológico-político y la más profunda resistencia que la vida filosófica tendría que ejercer frente a su abandono en, o bien certezas teológicas, o bien carencia absoluta de certezas, es decir, irracionalismo que termina también por entregarse al orden (o desorden) de los dioses. La idea central de que los dioses y los órdenes teleológicos son producidos por miedo (*temor fecit deos*) –plegable en Hobbes no solo al miedo sino a la gloria del dominio– debe así ser acompañada por las sobrias consideraciones con las que Strauss ataca la “ortodoxia liberal” (v.g. Cohen) y la “ortodoxia” del “nuevo pensamiento” (v.g. Rosenzweig, Buber o Heidegger). El hilo a seguir es el siguiente:

En su prólogo autobiográfico al libro sobre Spinoza, Strauss ataca en múltiples capas a todos sus interlocutores. De quién es la voz de cada argumento ahí expuesto es terriblemente difícil de distinguir, pero, bajo una lectura cuidadosa, el texto revela una crítica que se dirige contra el resurgimiento de un “nuevo pensamiento” asociado con la revitalización de la teología. El nuevo pensamiento reclama que la ortodoxia de la religión revelada no ha entendido nada y tampoco los críticos modernos-ilustrados de esa ortodoxia, pues la religión no ha surgido como producto de los miedos y las necesidades prácticas del ser humano; en realidad, la religión nada promete y, en el fondo, hace temblar toda seguridad (este es el argumento que Strauss asocia, por ejemplo, a Buber). Strauss tacha este extremismo de absurdo o jeremiada: “la experiencia bíblica no es simplemente indeseada *or against man’s grain*: la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye” (SCR, p. 10). También de absurdo extremista parece juzgar a Heidegger o al menos a la actitud que sus estudiantes han adoptado a partir de sus reflexiones (precisamente en la misma página, el argumento comienza mostrando la afirmación de Heidegger sobre cómo los *profetas* –i.e., aquellos *hombres que introducen* la religión– comienzan con el convencimiento de la salvación y la bienaventuranza que le espera al hombre si cree en Dios), pues anima una actitud donde “[l]a controversia puede fácilmente degenerar en una carrera que gana aquel que ofrece la mínima seguridad y el más grande terror. [...] Pero al igual que una

¿Pero este es el “algo” que Hobbes no expresa? La negación de la teleología, la “arqueología” de la religión, la crítica al animal político y la sociabilidad natural son todas tesis evidentes para cualquier lector de Hobbes. Lo que no es evidente es su ambigüedad y resolución de esa ambigüedad respecto a la distinción entre las cosas humanas y no humanas. Si acaso Strauss puede defenderse del cargo que Lefort le atribuyó en referencia a su interpretación de Maquiavelo –a saber, que resultaba lamentable que

---

afirmación no se vuelve verdadera por el hecho de ser confortante, tampoco se vuelve verdadera por mostrarse aterradora” (SCR, p. 11). Hay que notar, sin embargo, que la “crítica” a Heidegger se neutraliza unas líneas antes: “Para Heidegger no hay seguridad, no hay final feliz [...] la esperanza se reemplaza por el pensamiento”, un guiño al profundo temperamento filosófico de Heidegger. Cfr. ZUCKERT, *Postmodern Platos...*, pp. 242-3.

Tal crítica mezclada con reconocimiento encuentra su clímax hacia el final del siguiente párrafo. La “experiencia absoluta” por la que aboga el “nuevo pensamiento” tendría que justificarse de la manera más férrea y concreta posible, tendría siempre, con toda la agudeza posible, que distinguirse de cualquier otra experiencia que pudiera evadir, disfrazar u ocultar la “*radical unprotectedness, loneliness and exposedness*” del hombre (SCR, p. 12). A estas últimas palabras Strauss añade una nota al pie donde pide comparar el §53 de *Ser y tiempo* y la novela de Conrad Meyer titulada *Die Versuchung des Pescara*. La manera magistral en que Meier interpreta la crítica de Strauss a Heidegger y la comparación con la novela de Meyer no se deja resumir ni clarificar en unas líneas. Bastará referir a ella y decir que, a juicio de Strauss, Heidegger lleva la “muerte”, la “llamada” y la “conciencia” que solo el hombre tiene de estos sus más grandes atributos a una nueva divinización y establecimiento de certezas: al menos, eso último que nos queda (“nuestra última virtud”), es nuestro y podemos aferrarnos a aquel último mandamiento que exige la obediencia de la probidad, resolución y crueldad contra uno mismo. “[P]roveen un último suelo, da un significado final. Solo el hombre puede morir. La muerte en tanto su ‘más propia capacidad-de-ser’ es su distinción indestructible. En su orientación resuelta hacia la muerte, el hombre se vuelve consciente de su unicidad [...], su vida obtiene seriedad”, MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, p. 49. En cuanto a la novela de Conrad Meyer, una novela completamente desconocida en nuestra lengua, el lector habrá de acudir a ella y a las anotaciones que Meier da aquí con una amabilidad que no tuvo Strauss. Pescara es un comandante del ejército de Carlos V en la Italia renacentista que se presenta a sí mismo como un hombre ateo, sin Dios de la bienaventuranza ni de la felicidad ni de la justicia. Sin embargo, cree en una divinidad, la muerte. Su sumisión a esta divinidad oscura le

empleara una magnífica inteligencia en demostrar algo que era ya evidente—,<sup>297</sup> debemos hallar el significado de esta nota en otro sentido.

Recordemos: “la razón por la cual Hobbes transformó la definición tradicional del hombre” —entiéndase, por la cual se *opuso* a la Gran Tradición— “es que la definición tradicional implica que el hombre es por naturaleza un

---

impide tomar cualquier participación política en la liberación de Italia, pues él, como Heidegger, “espera”; él, como Heidegger, está más allá de toda tentación que se comprometa con una moral. Ha, por decirlo así, tomado una posición moral absoluta que pretende estar serena ante cualquier otra posición política-moral. La última línea que Meier cita de la novela dice: “Mi divinidad ha calmado la tormenta alrededor de mis remos”, *ibid.*, p. 50. Véase el pasaje completo: “[Pescara:] Ich kannte die Versuchung lange, ich sah sie kommen und sich gipfeln wie eine heranrollende Woge, und habe nicht geschwankt, nicht einen Augenblick, mit dem leisesten Gedanken nicht. Denn keine Wahl ist an mich herangetreten, ich gehöre nicht mir, ich stand außerhalb der Dinge.’ / Viktoria entsetzte sich. ‘Wie? Bist du kein Mensch? Bist du ein Geist ohne Fleisch und Blut? Betrittst du den Boden nicht, über den du wandelst?’ / ‘Meine Gottheit’, antwortete er, ‘hat den Sturm rings um meine Ruder beruhigt’”, CONRAD FERDINAND MEYER, *Die Versuchung des Pescara-Der Heilige*, Klagenfurt, Eduard Kaiser Verlag, 1958, p. 94.

Ante este panorama, la idea hobbesiana con la cual hemos iniciado esta nota cobra un significado cierto y sobrio: el afán en la búsqueda de causas teológicas-teleológicas iría *incorrectamente* más allá de la naturaleza. El que “el temor haga a los dioses” es una idea que Strauss expresa, como Meier comenta en el mismo texto que hemos citado en esta nota, en conexión de nuevo con *La tentación de Pescara*. Me permito citar *in extenso*: “El nombre [de Conrad Meyer] ocurre de nuevo en una carta a Seth Benardete de enero de 1965, específicamente en el contexto de una breve discusión sobre la pregunta *ti esti theos*: ‘Si se comienza desde la experiencia, se encuentra la Presencia o la Llamada —el Gran Otro que es tanto terrible como misericordioso-lleno de gracia—; se podría decir que el Gran Otro es la muerte (cf. MEYER, *Die Versuchung des Pescara*) o la nada —pero *experimentado* no como tal, sino como un ser, preferiblemente como ser humano o más bien como ἀνθρωποεδής—. ‘Timor fecit deos’: el miedo pertenece a lo irascible —θυμός (≠ ἐπιθυμία) necesariamente ‘personifica’—. Sin embargo, se debe añadir inmediatamente: Amor (ἔρως τοῦ καλοῦ) fecit deos —un amor que no es satisfecho (correctamente) con ningún καλόν de hecho debido a su caducidad esencial’. A la luz de la respuesta doble que Strauss esboza en unos pocos trazos, se puede decir que la repetida



animal social, y Hobbes *debe* rechazar esta implicación”.<sup>298</sup> En otras palabras, la definición tradicional implica que el hombre, en tanto ser social, tiene *fin*es establecidos que responden a un orden que no proviene de él mismo. La razón por la cual Hobbes *debe* rechazar esto, echando mano ahora de Meier, es porque *debe* enfrentarse a un enemigo que se ha valido de la definición tradicional sobre la racionalidad del hombre como una definición que está en plena sintonía con el pensamiento teleológico y, por tanto, con la idea de que el fin último de la razón es la contemplación de Dios. Esto es consecuente con el hecho de que Hobbes en realidad no niega la sociabilidad humana en términos históricos o “naturales”. Como él mismo reconoce en el pasaje al que Strauss señala de *De cive*, cap. 1, §2, resulta una “estupidez asombrosa” afirmar que el hombre, desde que nace, es completamente asocial:

---

referencia a Heidegger/Meyer apunta a una experiencia elemental que cada uno de estos autores expresa apropiadamente a su manera. El anhelo de seguridad y justicia, por una parte, y de lo bello, por otra, hace a los dioses”. MEYER, *Die Versuchung des Pescara*. Sobre θυμός y ἐπιθυμία, consíderese DAVIS, ‘Seth Benardete’s Second Sailing...’, p. 23.

297 CLAUDE LEFORT, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, trad. P. Lomba, Madrid, Trotta, 2020, p. 146. Me refiero a la natural sorpresa que sucede en todo lector al encontrar, después de un tortuoso camino, que lo “profundo” no difiere de la superficie: Hobbes y Maquiavelo son ateos, materialistas y negadores de la teleología para cualquiera que tenga ojos para ver.

298 STRAUSS, WIPP, p. 176n2, las cursivas son mías. La idea base se encuentra en TOM, IV, §36: “Es razonable asumir que Maquiavelo *favoreció* una cosmología que está en concordancia con su análisis de la moralidad. Su análisis de la moralidad resultará ser incompatible con una cosmología teleológica”, las cursivas son mías. En la misma página Strauss refiere al lugar de Demócrito, atomista ateo, entre los filósofos que narra Dante en la *Divina comedia*. De ahí que Rollandi, yendo más allá de Strauss, afirme: “Un atomista como Demócrito es sin duda tan filosófico como Platón”, *op. cit.*, p. 279n4. ¿Pero no hemos también escuchado de Strauss que Sócrates no se comprometió con ninguna cosmología y que el hombre es simplemente ininteligible desde la cosmología moderna? (WIPP, p. 38).

Debo, pues, decir más explícita y claramente que, desde luego, es verdad que, *por naturaleza*, desde que el hombre nace, *la soledad es un enemigo para él*; pues los recién nacidos necesitan que otros les ayuden a vivir; y cuando alcanzan años más maduros, *necesitan que otros les ayuden a vivir bien*. No niego, por tanto, que los hombres (*incluso por naturaleza*) desean juntarse. Pero las sociedades civiles no son meras reuniones, sino vínculos *para los que se necesita fe* y acuerdos mutuos. (las cursivas son mías)

Su rechazo de la sociabilidad natural tendría así que comprenderse como una estrategia necesaria, como un “deber”, a la que ha de acudir para desatar el nudo gordiano que la religión ha establecido entre la sociabilidad humana, su racionalidad y el pensamiento teleológico con “el rebaño de Dios”. Si el hombre es social por naturaleza, la naturaleza misma dicta ordenamientos morales que son más altos que los que puede proveer un Estado. La ley de la naturaleza es más alta que la ley de la ciudad. Pero si naturaleza “equivale” a Dios, o mejor dicho, si Dios interviene en su propia creación de manera misteriosa e insondable, Dios será más alto que cualquier ley.

De ser acertada esta interpretación, es posible concluir que Strauss encontró la base de la “obscuridad” hobbesiana en este argumento, descubriendo, no obstante, que la obscuridad estaba llena de intención. La interpretación de la nota al pie de Strauss puede ir aún más allá al darse cuenta de que no solo las palabras de Strauss pretenderían aquí ser esclarecedoras, sino que el pasaje mismo que cita de Hobbes es revelador mientras más se lo lee. Me permito citar *in extenso* el pasaje que precede a la distinción hobbesiana entre dos tipos de “tren de pensamiento regulado”:

El segundo [i.e. el tren de pensamiento regulado, a diferencia del no guiado] es más constante en tanto regulado por algún deseo y designio. Pues la impresión causada por las cosas que deseamos o tememos es fuerte y permanente, o, si cesa por un tiempo, retorna rápidamente: tan fuerte es a veces, que impide y rompe nuestro sueño. Del deseo, surge el pensamiento sobre algunos medios que hemos visto producir lo semejante

a lo que aspiramos; y del pensamiento de eso, el pensamiento de medios para ese medio; y así continuamente, hasta que llegamos a algún principio dentro de nuestro propio poder. Y porque el fin, por la grandeza de la impresión, viene a menudo a la mente, en caso de que nuestros pensamientos comiencen a vagar, son rápidamente reducidos de nuevo al camino: algo que fue observado por uno de los siete sabios, y que le hizo dar a los hombres este precepto que ahora está gastado: *Respice finem*; es decir, en todas tus acciones, mira a menudo lo que quieres tener como la cosa que dirige todos tus pensamientos en el camino para alcanzarlo.<sup>299</sup>

La única mención que hace Hobbes de “fines” en los pasajes que hemos tratado está ligada al *Respice finem*. Hay dos maneras de hilar este problema: la primera se trata de aducir el compendio *Gesta romanorum*, que debió haber sido célebre en la época de Hobbes, y en el cual uno de los relatos trae a cuenta la frase: *Quidquid agas, prudenter agas et respice finem!*, esto es, lo que sea que hagas, hazlo con prudencia y mirando el fin. Por sí sola, la frase conlleva ya un fuerte significado para la empresa hobbesiana, donde la negación de los fines es precisamente el fin que mueve su hazaña. La frase hará aún más sentido para quien se acerque a leer la narración titulada “De mercatore, qui III sapientia vendidit”.<sup>300</sup> Se trata de un rey, muy recto, pero muy ingenuo, a quien un mercader le vende tres consejos. El primero de ellos es, precisamente, el de hacer todo con prudencia y mirando el fin. Cada uno de estos consejos salva accidentalmente al rey de ser asesinado por sus conspiradores, aunque no

---

299 HOBBS, *Lev.*, cap. 3. Cfr. las sutiles diferencias con *El*. §2-§4.

300 Las ediciones pueden ser confusas. Este se trata del título latín original de acuerdo a una edición alemana que coloca esta historia como el cap. 162 y la titula “Drei Weisheiten Verkaufen”: *Die Gesta Romanorum. Nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342 und vier Münchener Handschriften*, ed. W. Dick, Erlangen/Leipzig, Junge & Sohn, 1890, p. 133. La versión castellana, en cambio, coloca la historia como el cap. 103 y la titula “Sobre cómo todas las cosas deben hacerse siempre con acuerdo y previsión”: *Gesta Romanorum*, trads. J. Lozano y V. De la Torre, Madrid, Akal, 2004, p. 214.

parece que entienda nada sobre los consejos mismos. Solo hasta que se le intenta asesinar por tercera vez, el rey decide colgar al malhechor y a su familia. La historia puede ser fructífera poniendo atención a distintos detalles – por ejemplo, el primer asesino del rey se arrepiente en el último momento al ver la frase escrita “Quidquid agas...”, pues piensa en la muerte violenta que traería consigo su acción al ser condenado–, pero me limito a evidenciar que la referencia a los *Gesta romanorum* expresaría las estrategias teológico-políticas de Hobbes para restaurar el orden político.

La segunda manera de hilar la indicación es atendiendo a aquel de los siete sabios que pronunció esta máxima, Solón. Tal como lo relata Heródoto, se trata de la conversación mantenida entre Solón y Crespo en las ricas salas del palacio del rey.<sup>301</sup> El contexto de esta conversación es la dicha o felicidad, y si, en resumidas cuentas, hay tal cosa como un máximo bien alcanzable por el hombre.<sup>302</sup> Entre las grandes reflexiones de Solón que anteceden a la que nos ha traído hasta aquí, se encuentran algunas como estas: el mayor regalo de la divinidad es la muerte (I.31.3); el hombre es pura contingencia (I.32.4); solo es posible hablar de la dicha de un hombre cuando su vida ha acabado (I.32.7). Estas son sentencias que Solón da, por decirlo así, desde la alta perspectiva de la divinidad. Pero desde la perspectiva humana obliga también a reconocer la esencial importancia de fortuna para la dicha, y la sabia decisión que sería llevar una vida simple y sobria (I.32.5-6), aunque incluso en tal caso no hablaríamos tanto de ser felices como de ser afortunados. El pasaje al que nos referimos termina del siguiente modo:

---

301 HERÓDOTO, *Historia*, trad. C. Schrader, vol. 1, Madrid, Gredos, 1992, I.28-33.

302 La pregunta concreta es si Solón ha conocido ya al hombre más dichoso del mundo en sus largos y variados viajes: I.30.2.

Semejantemente, ningún ser humano, por sí mismo, posee tampoco todos los bienes, pues si cuenta con unos, carece de otros; y el que permanentemente cuenta con un mayor número y luego termina apaciblemente su vida, ése es, majestad, quien, en mi opinión, debe recibir en justicia ese nombre. Ahora bien, *es menester considerar el resultado final de toda situación*,<sup>303</sup> pues en realidad la divinidad ha permitido a muchos contemplar la felicidad y, luego, los ha apartado radicalmente de ella. (I.32.8-9)

Habrà de sorprendernos ahora la evidente tensión que hay entre las sobrias reflexiones de Solón y las violentas imágenes de las que Hobbes se sirve para describir la naturaleza humana. Lo cierto es que si Hobbes ha escondido aquí, en esta referencia, en un pasaje central sobre la diferencia entre el razonamiento humano y animal, sobre la imposibilidad de la “teleología” en el sentido en que la religión revelada la ha adoptado, una aserción que le une a la sabiduría presente tanto en “clásicos” como “modernos” (por ejemplo, el desengaño maquiavélico y su virtud ante todos los cambios de fortuna); si esto es así, pues, el pasaje entero que citamos puede leerse en clave filosófica: este tipo de pensamiento regulado, a diferencia del no guiado que caracteriza a la mayoría de los hombres, termina por llegar “a algún principio dentro de nuestro propio poder”.<sup>304</sup> El fin que se alcanza, en términos ahora filosóficos y no políticos, es una ciencia o un pensamiento sobre consecuencias –podría decirse: la ciencia moderna–. Habría que añadir, sin embargo, que tal ciencia sobre consecuencias, aquella que está a la base de cualquier construcción posible de una ciencia productora de efectos, se fundaría en una determinante respuesta a la cuestión sobre si hay algún fin al que tienda el hombre por naturaleza; una respuesta que, si se aceptan las premisas

---

303 “σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν, κῆ ἀποβήσεται”. Para la versión en griego: *Herodotus*, trad. A. D. Godley, Cambridge, Harvard University Press, 1920.

304 HOBBS, *Lev.*, cap. 3.

por las que nos ha conducido el “problema teológico-político” de Meier-Strauss, no difiere en lo más esencial de “los antiguos”.

No sería descabellado, después de que el propio Hobbes ha indicado que su sabiduría es similar a la de Solón, leer el resto del pasaje del *Leviatán* (cap. 3) en los mismos términos:

A veces un hombre busca lo que ha perdido; y desde el lugar y el tiempo en que lo ha perdido, su mente corre de un lugar a otro, y de un tiempo a otro, para encontrar dónde y cuándo lo tuvo; es decir, para encontrar un lugar y un tiempo determinados y limitados, en los que comenzar un método de búsqueda. A partir de ahí, sus pensamientos recorren los mismos lugares y tiempos, para encontrar qué acción u otra ocasión podría hacerle perderlo. A esto lo llamamos recuerdo, o *traer a la memoria* (*remembrance*): los latinos lo llaman *reminiscentia*, como si fuera un volver a recordar nuestras acciones anteriores.<sup>305</sup>

Este pasaje, que conecta a los “trenes de pensamiento” con la “reminiscencia”, sería completamente irrelevante si no se le tomara desde esta perspectiva. Hobbes no desea solo volver a lo que ha perdido, sino determinar qué acciones y ocasiones podrían haber hecho perderlo. Su empresa filosófica le uniría a Maquiavelo y, quizás, a los “clásicos”.

Si acaso el ensayo de pensar seriamente a Hobbes como un *filósofo* genuino tiene fundamento, habría que recordar, de cualquier forma, que Strauss no juzga que todas las obscuridades de Hobbes hayan sido deliberadas. Aún más, como se recordará, dice que Polin “falla así en dejar al descubierto la dificultad fundamental con la que Hobbes lidió *sin éxito*”. En última instancia, Strauss considera que la dificultad fundamental de Hobbes no fue tratada exitosamente. Es difícil atinar si este fracaso se trata de un fracaso filosófico o político. Podemos imaginarnos de antemano que, políticamente, la doctrina de

---

305 Cfr. la discusión de Klein sobre la anámnesis en su digresión: *A Commentary on Plato's Meno*.

Hobbes es más bien un rotundo éxito, pues la base explícitamente jurídica, moral y política del proyecto moderno está sustentada en el “sistema” hobbesiano, si bien siempre en plena protesta contra Hobbes.

En las pp. 190-1 de *What is Political Philosophy?* Strauss nos lleva por un camino que da razón de las causas del fracaso de la empresa hobbesiana; este camino tiene la apariencia de responder más al ámbito político que al propiamente filosófico (i.e. aquel que da cuenta de la vida filosófica). Dice Strauss pues que el *descreimiento* de Hobbes es la “premisa necesaria” para el estado de naturaleza. Esta conclusión es, sin embargo, el resultado de un tren de pensamiento algo más largo y que resumo en lo siguiente: Hobbes debe probar que la religión revelada, o al menos su “contenido”, va “contra la razón”.<sup>306</sup> Debe, por tanto, convencer a su lector de puntos mínimos de cumplimiento con la fe bíblica y transformar los contenidos de esta en una doctrina “de la moralidad de la razón natural”, un recurso que atraviesa prácticamente toda la modernidad.<sup>307</sup> La estrategia que utiliza Hobbes es, como Spinoza, mostrar un origen genealógico de la religión bíblica y cristiana, esto es, una “explicación natural” de algo que reclama ser sobrenatural. Su descripción del cristianismo lo conecta, finalmente, con la interpretación de Reimarus que tuvo que dormir hasta que Lessing la publicara y diera vuelo a la polémica que después conoceríamos como el *Pantheismusstreit*. Reimarus ocultó esta concepción incluso a quien “so in seinem Armen schläft”,<sup>308</sup> es decir, en particular, a su hija, y en general, al mundo durmiente.

---

306 “Es besteht also nicht bloss kein Recht zum Widerstand, sondern nicht einmal eine Pflicht zum Martyrium”, STRAUSS, GS3, p. 301; cfr. la digresión sobre Epicuro, p. 317-318.

307 Cfr. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Nathan el sabio*, trad. E. González, Madrid, Akal, 2009; *La educación de la humanidad*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990.

308 STRAUSS, WIPP, p. 189.

De la manera más extraña, Strauss cierra estas reflexiones diciendo “Pero basta de las escandalosas simplificaciones excesivas de Hobbes” y lo caracteriza a continuación –en realidad, dice que el hombre más “caritativo” podría describirlo así– con una frase que el propio Hobbes utiliza para hablar sobre Luciano: “un hombre blasfemo, a pesar de ser un buen autor para la lengua inglesa”. Lo escandaloso aquí no es tanto que Hobbes sea blasfemo, sino que Strauss aparente soltar el tema por ser escandaloso.

La doctrina del estado de naturaleza, una doctrina que solo es asequible partiendo del descreimiento hobbesiano, es, dice Strauss, “el enlace entre su ciencia natural y su ciencia política. Define el problema que la ciencia política debe resolver infiriendo las condiciones de la felicidad y la miseria en las que el hombre ha sido puesto por la naturaleza”.<sup>309</sup> Estas condiciones han sido ya puestas ante nuestros ojos: la diferencia característica del hombre ante las bestias es el lenguaje, pero el lenguaje es un invento humano; la diferencia propiamente natural entre el hombre y las bestias es su inquirir “causal”, es decir, su búsqueda de efectos de fenómenos (y no, así, su búsqueda de razones teleológicas, búsqueda que en sentido estricto iría contra la naturaleza); la esfera del hombre pertenece a la esfera de la naturaleza, pero, por su propia esencia, le obliga a oponerse a la naturaleza; por último, la felicidad y miseria humana, si seguimos al sabio Solón, solo podrá consistir en el reconocimiento o ignorancia de la contingencia, muerte y azar que acompañan al ser humano.

La doctrina del estado de naturaleza debe dar cuenta así del problema de la justicia antes de cualquier institución humana, esto es, cuál es la justicia “natural”. En esencia, la cuestión es “to what extent, justice has *extra-human* and especially *divine support*”. La primera respuesta de Hobbes, en el marco de su estado de naturaleza, es que la

---

309 STRAUSS, WIPP, 190.



justicia es “prácticamente” inexistente: el estado de naturaleza se caracteriza por su irracionalidad y, por tanto, por su injusticia –piénsese en el contraste de esta definición con la de la neutralidad legalista: no hay justicia porque el concepto justicia solo pertenece a una sociedad civil que ha creado ya un contrato–. El hecho de que el estado de naturaleza vaya y venga en la ambigüedad de una definición legal-lógica y una definición moral-metafísica, conduce a la segunda respuesta que debe dar Hobbes: el estado de naturaleza no es solo negativo, sino que determina el contenido y significado del derecho natural: la raíz de toda justicia está determinada y condicionada por la “mera naturaleza”, esto es, por “las condiciones de felicidad y miseria en las que el hombre ha sido puesto por naturaleza”. Solo de este modo podemos entender que el estado natural posea ya, aunque sea ambiguamente, nociones de derecho natural u obligaciones naturales que apuntan a la necesidad de la sociedad civil como “the home of justice”.

Aunque Polin no nota estos problemas, dice Strauss, sí da cuenta de que el estado de naturaleza, bajo la pretensión hobbesiana, no es mera suposición teórica, sino que reclama una verdad de existencia efectiva.<sup>310</sup> La resolución de esta obscuridad, apunta Strauss, es, de nuevo, la necesidad de negar la creación en sentido bíblico. En cierto modo la raza humana es eterna y en cierto modo es creada. Debe ser eterna para negar la creación; pero la eternidad conllevaría un orden. La respuesta de Hobbes, frente a estos obstáculos, debe ser admitir una “emergencia” del hombre contraria a la eternidad, pero, con todo, una emergencia no organizada, una creación del hombre sin principio. Los primeros hombres vivieron, aunque fuera por un periodo corto de tiempo, sin estar sujetos a ningún poder superior. En el principio fue el caos. Solo de esta forma podrá “conciliarse” el estado de naturaleza con la admisión de Hobbes de que este no se trató de un

---

310 Se nos refiere en particular a POLIN, *Politique et philosophie...*, pp. 87-9.

estado generalizado en todo el mundo, es decir, que nunca fue una situación universal, que siempre han existido asociaciones civiles, por deficientes que estas fueran.

Sin embargo, tal conciliación es débil. Hobbes fracasa en resolver la contradicción de haber negado la naturaleza social-racional del hombre. Si la naturaleza *disocia* al hombre, el estado de naturaleza tiene que ser forzosamente pre-social. Pero este estado de naturaleza pre-social, reconoce Hobbes, no existió de manera generalizada, sino que, en palabras de Strauss, se encuentra a lo mucho “en los intervalos entre la disolución de la sociedad civil y la emergencia de una nueva”.<sup>311</sup> Aún más, los hombres que viven en estado de naturaleza poseen ya discurso y, por tanto, poseen todas las consecuencias racionales y problemáticas que se siguen de hablar. De hecho, solo gracias a que tienen discurso es que es posible pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil como un movimiento racional, si no es que casi “natural”. El sistema de Hobbes no logra dar voz a la idea que está en su base y que quizás podríamos expresar del siguiente modo: la naturaleza social y racional del hombre no presupone ni tiende naturalmente al reconocimiento de Dios.

Como Strauss lo muestra valiéndose de la crítica de Rousseau, la doctrina de Hobbes no logra romper el hechizo teleológico: el estado de naturaleza, donde la naturaleza misma gobierna, apunta hacia el estado social. Sin explicitar que los siguientes argumentos fueron provistos también por Rousseau, dice Strauss que una comprensión no teleológica de la naturaleza requeriría ver el estado de naturaleza –por sí mismo y sin referencia a nada más– como un estado perfecto, acabado o bueno. Su imperfección solo es juzgada por el hombre que ha salido de aquel estado. Pero puesto que su “salida” no fue ni es “natural”, sino causada por “causación accidental”, la imperfección del estado de naturaleza no es natural. Hay que notar que Strauss

---

311 STRAUSS, WIPP, p. 191.

deja una pista, como de pasada, al decir: “The non-teleological understanding of nature requires that the state of nature (just as *childhood*)” no apunte más allá de sí mismo. ¿Pero qué la infancia no apunta más allá de sí misma? ¿No es de hecho imposible comprender qué es un ser humano si ofuscamos nuestra mirada únicamente al niño? Y si vemos al niño, ¿no vemos por necesidad, si no es que por “sentido común”, también al hombre? Strauss guarda silencio sobre estas preguntas cuya semilla él mismo ha plantado.

7. CONCLUSIÓN: LA REPETICIÓN DE LA PREGUNTA SOCRÁTICA. Lo ensayado en la segunda parte de este libro pone de relieve una serie de matices que, examinados con mucha cautela, darían cuenta de un Hobbys que tiene la intención de recuperar la libertad filosófica. El llamado individualista a salvaguardar los propios miembros como resolución de la anarquía política es, yendo al fondo de las estratagemas, un llamado a salvaguardar el pensamiento interno y la posibilidad de la filosofía. El individuo político es en última instancia, dice este argumento, el individuo filosófico.<sup>312</sup> Sopesar la empresa hobbiana requiere que nosotros mismos cuestionemos si acaso habría habido otra posibilidad y otros métodos con que romper el nudo gordiano atado por la tradición filosófica antigua y la religión revelada, es decir, el nudo entre la sociabilidad natural, la racionalidad, el pensamiento teleológico y la aparentemente ineludible sumisión al poder del rebaño de Dios. Si tan solo negando el poder de la razón o la naturaleza

---

312 “cuando [Hobbes], como Strauss enfatiza, defiende los derechos del *individual as such* –a diferencia de Aristóteles–, intenta, por medio de un nuevo orden comprensivo, asegurar la *libertas philosophandi*, la cual su tratado teológico-político promociona no menos que el de Spinoza. El interés conjunto de los filósofos que se expresa en el centro de capítulo IV [de *Derecho natural e historia*] vincula a los filósofos *en tanto filósofos*, los modernos no menos que los antiguos. Quien desee hablar de esto, de lo que les es común a los filósofos modernos *en tanto modernos*, no puede quedarse callado sobre el cristianismo”. MEIER, “Philosophie und Geschichte”, p. 428. Vid. el argumento desde la página anterior.

social del hombre es posible, paradójicamente, recuperar la racionalidad y el orden político, entonces ese es un precio que vale la pena pagar.<sup>313</sup>

Tal razonamiento es el que nos lleva a ensayar la idea de Thomas Hobbes como un filósofo, es decir, reconducirlo desde un fundador dogmático hasta un brillante estratega, desde un pensador que “olvida” las preguntas fundamentales hasta un filósofo que astutamente las pospone.

Las reflexiones conclusivas que presentaré a continuación pretenden atar los argumentos a los que arribamos en la cúspide de la primera y la segunda parte. Con ello me propongo al mismo tiempo mostrar por qué la anterior idea sobre Hobbes como un filósofo-estratega no es convincente: ni por sí misma ni en referencia a la interpretación que Leo Strauss legó.

Es cierto que el estudio straussiano sobre Hobbes, puesto en contexto y enfocado por la luz que Heinrich Meier ha arrojado en la obra de Strauss, debe desalentar la mera percepción del de Malmesbury como el originador del pensamiento dogmático moderno. Meier enfatiza el carácter accidental y secundario de *La filosofía política de Hobbes* frente al proyecto que Strauss habría considerado con mayor seriedad, esto es, la continuación de su estudio sobre la crítica moderna a la religión, primero en Spinoza y después en Hobbes. El problema teológico-político, la tensión entre la impiedad filosófica y la necesidad de la piedad política, este es *el* tema que realmente le quita el sueño a Strauss; no la querella entre antiguos y modernos, no la crítica lapidaria a los filósofos modernos como cuña para abrirse paso a Platón y sus antiguos amigos. Es el propio Strauss quien confiesa que *The Political Philosophy of Hobbes* es un libro que abunda en “patraña ‘sociológica’”,<sup>314</sup> lo cual quiere decir también: un libro que

---

313 Sobre los “precios a pagar”, *vid.* introductoriamente MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, p. 60.

314 Strauss a Klein, 13 de octubre de 1934, GS3, p. 528.

da preeminencia a las consecuencias y articulaciones históricas del pensamiento hobbesiano y no a la intención fundamental del filósofo. Que Baltasar Castiglione, aquel humanista cortesano, aparezca frecuentemente en el mismo plano que Hobbes es una prueba de ello. Strauss se acerca en este libro como jamás lo volvería a hacer en el resto de su obra a escribir una “historia” del pensamiento al estilo tan alabado por la academia contemporánea: una serie de descripciones “sociológicas” sobre el desplazamiento de los temas de interés en la sociedad europea humanista premoderna, un análisis del movimiento en los focos de atención al individuo y sus derechos frente a la tradición que más bien ensalzaba la obligatoriedad de la ley, etc. Con todo, sería una infamia omitir que ahí donde los académicos se contentan con la descripción histórica-sociológica, Strauss se esfuerza en dar a luz, en desenraizar la profunda radicalidad del pensamiento hobbesiano, es decir, en mostrar por qué Hobbes no es Castiglione ni cualquier humanista de la época.

Me parece pues que el carácter histórico-académico de este libro es innegable. Jamás cabría comparar en este sentido el libro de Strauss sobre Hobbes y su obra sobre Maquiavelo. Pero esto no significa que *La filosofía política de Hobbes* no fundamente ni justifique acertadamente la crítica al pensamiento hobbesiano, que no dé cuenta filosófica sobre el origen de un pensamiento que en el fondo es dogmático y omite preguntas o las introduce posteriormente errando con ello.

Heinrich Meier denuncia la imposibilidad de comprender las investigaciones sobre Hobbes sin reparar en el interés straussiano por la crítica a la religión. Apuesta así por la preeminencia del incompleto *Die Religionskritik des Hobbes*<sup>315</sup> frente a PPH. Quien se asome a esta obra inconclusa quizás termine por brindarle toda la razón al argumento de Meier.

---

315 STRAUSS, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* (1933/1934), en GS3.

Pero lo cierto es que ambas obras, como lo demuestra la poderosa introducción con la que Strauss abre *Die Religionskritik*, corren en paralelo y desde una misma idea directriz: hay una base o fundamento de la filosofía política hobbesiana que no es equivalente a la ciencia natural, sino más bien su presuposición. En PPH, la ciencia natural de Hobbes es determinada por una actitud moral o un pensamiento político previo; en *Die Religionskritik*, es determinada por su crítica a la religión. La crítica a la religión y la actitud moral que tanto hemos mentado son, puestas así, ideas que ocupan el mismo lugar de presuposición privilegiada.

Lo que comparten ambas premisas no es difícil de notar. Como concluíamos en la primera parte de este libro, Strauss descubre una actitud moral a la base de la ciencia política y natural hobbesiana. Sin embargo, esta actitud termina por colapsarse en una “concepción de la naturaleza” que Hobbes oculta bajo el edificio de la ciencia natural. Tal concepción no es científica en el sentido alejandrino al método resolutivo-compositivo, sino más bien metafísica. La concepción metafísica de la naturaleza que soporta el pensamiento hobbesiano no es su obvio mecanicismo y materialismo, sino su aprehensión casi intuitiva de la oposición entre hombre y naturaleza. Es, pues, una tesis moral que llama al obligado furor *contra* la naturaleza y en pos de la conquista humana de un orden creado por él mismo; es también una tesis metafísica que *parte de* un desorden natural, de una desasosegada comprensión del hombre arrojado en un mundo hostil y sin Dios. Pues bien, la base o premisa fundamental de la que habla Strauss en PPH es introducida del mismo modo en *Die Religionskritik*: la ciencia natural y política de Hobbes está determinada por su “*Ansicht von der Welt und von Gott*”.<sup>316</sup> En resumen: su ciencia política está cubierta por el abrigo de la ciencia natural, pero esta es en realidad el resultado de una actitud moral y comprensión sobre las

---

316 “jede Ansicht vom Menschen und vom Staat impliziert eine Ansicht von der Welt und von Gott”, GS3, p. 270.

cosas humanas con la cual Hobbes ha dado ya los axiomas de su filosofía política mucho antes de su encuentro con Euclides. Las tesis sobre los asuntos humanos, por último, descansan en una comprensión del todo: mundo y Dios.

La coincidencia en los puntos de partida de ambos libros resta credibilidad a la idea de la preeminencia filosófica de *Die Religionskritik*. Con todo, vale la pena detenerse en algunas secciones de este libro que apoyan el ensayo que hemos realizado en la segunda parte.

A diferencia de PPH, en *Die Religionskritik* el lector encontrará una rápida suma de pasajes que abogan por la radicalidad de Hobbes en su enfrentamiento con la tradición y por la contundencia con que renovó la pregunta por el objetivo del Estado. Se recordará con facilidad que en *La filosofía política de Hobbes*, Strauss había argumentado precisamente que el del Malmesbury no cuestionaba cuál era el fin de la comunidad política más allá de la ofuscada respuesta que indica la paz. Aquí, en cambio, afirma que la confrontación de Hobbes es precisamente esta: cuál es el sentido y propósito del Estado; tal es la pregunta que yace bajo la más tradicional confrontación entre monismo y dualismo —es decir, la confrontación donde Hobbes defiende un monismo materialista frente al dualismo tradicional entre espíritu y cuerpo, leyes terrenales y divinas—.<sup>317</sup> Esta premisa recorre un camino que conduce hasta una tesis de lo más sorpresiva: la empresa de Hobbes se trata de una repetición de la pregunta socrática. Veamos los pasos intermedios en este razonamiento.

Hasta el día de hoy sigue reconociéndose el *Leviatán* como la obra más importante de Hobbes. De esta obra, sin embargo, poca atención suele ponerse en la voluminosa tercera y cuarta parte de que se compone, a saber, “De un Estado cristiano” y “Del reino de las tinieblas”. Esto no es sorpresa en un mundo donde el proyecto moderno ha resultado más bien un rotundo éxito: el problema

---

317 STRAUSS, GS3, P. 270.

teológico-político ha perdido su violenta tensión y ha pasado a servir de reliquia histórica. Pero lo cierto es que para Hobbes, quien precisamente pondría los fundamentos del rotundo éxito moderno, la crítica a la religión es una parte *esencial* de su ciencia política y no un mero agregado o una deducción más entre otras de las consecuencias de la ciencia natural. La revelación representa *el* peligro de la política hobbesiana, pues esta impide que la muerte aparezca como el *summum malum*: lo peor no sería morir, sino los castigos del infierno.<sup>318</sup>

Como mencionamos en el tercer capítulo, Strauss muestra en *Die Religionskritik des Hobbes* que el proyecto más original de la crítica a las religiones reveladas era una consecuencia asimismo de la impotencia de la filosofía antigua. Los “clásicos” no solo permitieron que la filosofía fuera impedida por la revelación, sino, aún peor, que fuera integrada por la teología. Los antiguos proveyeron incluso de las armas teleológicas para que este fuera el caso.<sup>319</sup> La filosofía política hobbesiana comienza así a cobrar el carácter más bien de una renovación del genuino filosofar que de un establecimiento dogmático. Es en este sentido que Strauss interpreta el núcleo al que se retrotrae eventualmente la crítica a la religión hobbesiana: una confrontación profunda con la cuestión sobre si el orden correcto de la vida humana es una cuestión a la que pueda dársele respuesta puramente humana o si requiere de la ayuda divina; es decir, si el ser humano puede vivir bien por sus propios medios. La tradición de la filosofía política, desde Sócrates, es puesta así en apuros, pues habría creído que los poderes de la razón eran suficientes para contestar esta pregunta;<sup>320</sup> en otras palabras, no habrían previsto que su incapacidad e impotencia sería el oasis del que acarrearían su agua las religiones reveladas imposibilitando eventualmente la genuina tarea de la filosofía. Como

---

318 STRAUSS, GS3, p. 271.

319 STRAUSS, GS3, p. 272. Cfr. MEIER, *Politische Philosophie*, p. 138.

320 STRAUSS, GS3, p. 273.



sabemos, la empresa hobbesiana es radical en este respecto: precisamente porque la razón es impotente para impedir el ascenso de un Dios *omnipotente*, es necesario afianzar certezas que impidan toda futura toma de poder por sacerdotes; poco importa que las certezas adquieran su carácter de certeza desde la arbitrariedad.<sup>321</sup>

Strauss resalta así el acuerdo y la continuidad que habría entre Hobbes y el pensamiento clásico frente a la obvia oposición y contrariedad –otro punto que sorprende al lector de PPH–. Hobbes debe confrontarse con la tradición clásica más que con la cristiana, pues son los primeros quienes realizaron los vanos intentos de fundar una ciencia política que fuera vinculante. Es notorio para Hobbes que el poder vinculante de la revelación –en teoría, el más fijo y férreo de todos– se trata en realidad de una anarquía política de embaucadores. El problema de la *desobediencia* debe sufragarse. Pero la *base* de la confrontación con los clásicos se trata, dice Strauss, más bien de un *acuerdo*: la posibilidad y necesidad de una ciencia política, de “*eine menschliche Ordnung des menschlichen Lebens*”.<sup>322</sup>

Si aquel se trata del acuerdo en lo positivo o en la posición de la cual habría de partir una posible ciencia política, la concordancia entre los clásicos y Hobbes también se da en el terreno de lo negativo o de la negación. La *condición* para la pregunta socrática por el mejor modo de vida es la caída de la creencia en las leyes divinas; la condición para la empresa hobbesiana es la caída de la

---

321 Es decir, una omnipotencia que niega el principio mismo que da sentido a la filosofía: la naturaleza. La omnipotencia y el milagro vuelven imposible toda comprensión racional del mundo. Por el contrario, para el creyente, la naturaleza se vuelve la piedra de toque desde la que los filósofos niegan la divinidad dadora de orden (moral) al mundo. Así entendemos la misiva de Strauss a Scholem: “Con todo, confirma mi diagnóstico sobre usted al usar ‘filosófico’ y ‘nihilista’ como sinónimos: lo que usted llama *nihil*, los *falásifa* lo llaman *physis*. Punto”, GS3, p. 743.

322 STRAUSS, GS3, p. 274.

creencia en la autoridad de la revelación. Esta es, concluye Strauss, la base y la condición para “*Hobbes’ Wiederholung der Sokratischen Frage*”.<sup>323</sup>

Las cavilaciones que Strauss está atravesando en la primera mitad de la década de 1930 –en las que no hemos ahondado en este libro– están estrechamente relacionadas con lo anterior, con la repetición de la pregunta clásica por los modernos y el carácter o bien genuino o bien imperfecto de esta repetición. Strauss ilustró nuestra situación como la de una segunda caverna, más honda que la caverna platónica, donde nuestros obstáculos para filosofar no eran ya naturales, sino creados por el hombre y su tradición, particularmente por el pensamiento histórico.<sup>324</sup> Lo cierto es que mirada esta imagen con atención refiere a las dificultades naturales que Maimónides menciona en su *Guía* y a las cuales agrega una propia de su tiempo, a saber, los textos de veneración y creencia: la religión revelada.<sup>325</sup> La sumisión a la religión revelada no cuenta entre los obstáculos *naturales* expuestos en la imagen platónica de la caverna. La filosofía, por lo tanto, no puede vérselas con la religión revelada del mismo modo que enfrentó a las tradiciones “naturales” de la religión y la política en la Grecia Antigua. La estrategia político-filosófica debe, por ende, actuar de una forma que parecería aberrante a los ojos de los antiguos.

Esta digresión ha de facilitar nuestra comprensión del argumento que sigue inmediatamente a la comparación entre las condiciones de la pregunta socrática y hobbesiana. Para Hobbes, la fe en la religión revelada no es tanto un error individual o de una época que esté dado por naturaleza como un obstáculo para el conocimiento de la

---

323 STRAUSS, *GS3*, p. 274.

324 STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 437-439; Strauss a Krüger, 15 de octubre de 1931, *GS3*, pp. 394-395; *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 13-14, nota 2 [*El libro de Maimónides*, pp. 51-52, nota 1]; *Persecution and the Art of Writing*, pp. 155-162 [192-200]]; STRAUSS, “Persecution and the Art of Writing”, *Social Research* 8, núm. 4 (1941), p. 503, nota 21.

325 MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, I.31.

verdad y la construcción de una verdadera comunidad política. El paralelismo no puede concebirse, por tanto, en términos de crítica a la religión revelada y crítica platónica a las leyes divinas de su tiempo, sino en el marco de la crítica a la sofística.<sup>326</sup> Con esta idea Strauss equipara la sofística antigua a la religión revelada, un asunto de lo más obscuro que permite, con todo, vislumbrar su juicio sobre la importancia de comprender la crítica a la religión para comprender a fondo el pensamiento moderno. La crítica a la religión de Hobbes es, concluye Strauss, la *fundación* (*Grundlegung*) de toda su filosofía.

Hay pues dos problemas que atraviesan estas reflexiones hobbesianas con preeminencia. Uno de ellos fue tratado con detenimiento en la primera parte de este libro: la desobediencia humana y, por tanto, la necesidad de un método, de una aplicación certísima que compeliere al hombre a la obediencia, es decir, a la paz. El asunto de la desobediencia y de la aplicación del método y la norma aparece ahora, sin embargo, bajo una nueva luz. Hobbes equipararía el problema de la desobediencia humana al de la necesidad de una ciencia política vinculante. Pero esto equivale a decir: Hobbes concibe la necesidad de una ciencia política como la necesidad de la paz reinante. Sería muy difícil admitir que este también es el razonamiento detrás de los cuestionamientos socráticos sobre una ciencia política y la admisión aparentemente apromblemática de ella por Aristóteles. La nueva luz la brinda, acaso, el problema de la religión revelada, un acontecimiento no natural que requiere de soluciones no naturales. La nueva ciencia política debe ser vinculante en un modo que los antiguos jamás soñaron porque la revelación obliga a valerse de todos los recursos para instaurar un nuevo poder que no deje espacio alguno a la resistencia; aún más: que no deje espacio alguno al martirio: la empresa hobbesiana debe demandar del hombre su interés en *esta* vida, en este cuerpo y estos miembros.<sup>327</sup>

---

326 STRAUSS, GS3, p. 274.

El segundo asunto que atraviesa nuestras reflexiones se trata de la confrontación explícita de Hobbes con los antiguos. Su autonombramiento como primer científico político fue el impulso con el que nos adentramos a este libro. El enfrentamiento con la tradición de filósofos griegos y romanos –sobre todo tal como fue presentada a lo largo de la primera parte– exponía a un Hobbes que delataba ser más bien testarudo en su caracterización de la tradición como un conjunto de anarquistas, incompetentes, vanidosos, pensadores de escuela, etc. Sin embargo, desde esta aproximación, la querella hobbesiana contra los antiguos emerge a su vez como una estrategia de exageración. En *Die Religionskritik*, Strauss llama a una combinación de pasajes en el capítulo 46 del *Leviatán*. Me permito extender algo más su cita:

Como resultado de esa metafísica [la de Aristóteles] que se mezcla con la Escritura para formar la teología escolástica, se nos dice que hay en el mundo ciertas esencias separadas de los cuerpos, las cuales son llamadas por los escolásticos *esencias abstractas*, y *formas sustanciales*. [...] Pero alguno podría preguntarse: ¿con qué propósito se habla de estas sutilezas en una obra como ésta, en la que lo que me propongo no es otra cosa que exponer lo que es necesario para la doctrina del gobierno y la obediencia? Y respondo: con el propósito de que los hombres no tengan que padecer más el sufrimiento de que se abuse de ellos con esa doctrina de las *esencias separadas*, elaborada sobre la vana filosofía de Aristóteles. Pues con dicha doctrina, compuesta de nombres vacíos, se asusta a los hombres a fin de que no obedezcan las leyes de su país [...] Pues es basándose en ese fundamento como se nos dice que, cuando un hombre ha muerto y ha sido enterrado, su alma, es decir, su vida, puede salir andando de su cuerpo como una entidad separada, y puede ser vista por la noche entre las tumbas. [...] Y otras muchas cosas nos dicen que sólo sirven para debilitar la dependencia de los súbditos respecto al poder del soberano de sus países respectivos. Pues, ¿quién se afanará en obedecer las leyes, si está esperando que la obediencia sea derramada en él, o le sea

---

327 “Así que no solamente no existe ningún derecho a la resistencia, sino ni siquiera un deber al martirio”, STRAUSS, GS3, p. 301.

insuflada? ¿O quién no obedecerá a un sacerdote que tiene la capacidad de hacer las funciones de Dios mejor que su soberano, e incluso mejor que Dios mismo? ¿O qué persona que tiene miedo de los espíritus no tendrá gran respeto por quienes pueden fabricar el agua bendita que ahuyenta a dichos espíritus? Y baste con lo dicho, como ejemplo de los errores que son introducidos en la Iglesia como resultado de las *entidades y esencias* de Aristóteles [which it may be he knew to be false philosophy; but writ it as a thing consonant to, and corroborative of their religion; and fearing the fate of Socrates.] cosas que quizás él sabía que era compatibles con la religión de los griegos, y la corroboraban; y por temor a seguir misma suerte de Sócrates.<sup>328</sup>

Strauss agrega al final una cita proveniente de la *Opera latina*: “Ab hac doctrina de essentiis et formis substantialibus daemonologia Graecorum in ecclesia relicta est”.<sup>329</sup> En primer lugar, se ve claramente que la idea de que el problema de la desobediencia, conectado con la religión revelada, sea *el* problema central de la ciencia política hobbesiana –véase en general la exploración sobre el giro hacia la historia– tiene perfecta correspondencia con las últimas dos partes del *Leviatán*. Debemos notar que aquellas supersticiones a las que Hobbes se refiere –lo que el propio Alfarabi llamaría “cuentos de viejas”–<sup>330</sup> no representan directamente el contrincante a derribar.<sup>331</sup> No son

---

328 Inserto en su versión original un pasaje fundamental que ha sido perdido por el traductor al español.

329 STRAUSS, GS3, p. 306, nota 116 [“A partir de esta doctrina de las esencias y de las formas sustanciales, la demonología de los griegos quedó como herencia en la Iglesia”].

330 ALFARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*; STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, p. 14 [p. 19].

331 Cfr. STRAUSS, GS3, p. 317-318: “Epicuro dice: sería mejor seguir los cuentos de los dioses que trabajar como esclavo para el feto del que hablan los físicos, pues aquellos esbozan la esperanza de que los dioses se dejan solicitar a través de la honra, pero este lleva consigo una inexorable necesidad [Diógenes Laercio, X.134]. Epicuro indica con ello la posibilidad de que precisamente a través de la creencia en dioses efectuales puede ser expulsado el miedo no meramente a los dioses, sino también a la muerte. [...] Esta posibilidad ganó la preferencia, precisamente en el sentido de Epicuro, frente a la física epicureísta y la teología, pues a través de la creencia en dioses efectuales y solamente-

las supersticiones por sí mismas las que deben refutarse –un obstáculo natural de toda comunidad política religiosa–, sino la apropiación que la teología ha hecho de estos cuentos sobre la base de una metafísica, esto es, sobre la base de la racionalidad de la filosofía. A diferencia de la filosofía antigua, poner en duda las creencias religiosas del cristianismo requiere atacar también la tradición filosófica en la que estas se han enredado.

En segundo lugar, la cita que selecciona Strauss apunta a la posible conciencia de Hobbes sobre el exoterismo en la obra y pensamiento de la tradición. Es posible que Aristóteles haya escrito una “falsa filosofía” que “corroborara” la religión griega.<sup>332</sup> Lo cierto –para regresar al asunto sobre la incapacidad de la filosofía antigua de defenderse

---

bondadosos; aún más, a través de la creencia en un Dios todopoderoso y solamente-bondadoso que recompensa a los hombres con eterna bienaventuranza sin castigarlos en absoluto o esencialmente, se apacigua especialmente el miedo a la muerte de una manera incomparablemente más efectiva que a través de la dudosa argumentación de que la muerte en nada nos concierne porque después de la muerte no podemos percibir nada más. Si la creencia en los dioses paganos, pues, es reemplazada por la creencia en un Dios todopoderoso y solamente-bondadoso, se abre entonces la posibilidad de que la actitud epicureísta no solo no requiera de la crítica a la religión, ni solamente que sea compatible con las ideas religiosas, sino incluso que reconozca en las ideas religiosas la perspectiva más apropiada, la más favorable para la calma y para deshacerse del terror, la más, incluso la única, consoladora, y *por eso*, la perspectiva verdadera. Se comprende por lo tanto que desde que la religión revelada se encontró con el mundo griego, una y otra vez hombres se han erguido, ya sea concibiendo al Dios de la Biblia únicamente en tanto un Dios solamente-bondadoso para negar en general la justicia punitiva de Dios, pues esta es incompatible con la bondad de Dios, ya sea quitándole a la justicia punitiva de Dios todo significado concreto para la vida del hombre al disputar, invocando la bondad de Dios, las terribles consecuencias de la divina justicia punitiva afirmadas por la tradición”.

332 Que Hobbes era un escritor entre líneas es demostrado, entre muchas otras razones, por los matices que Strauss encuentra en su discusión sobre los ángeles y espíritus. La crítica al espiritismo a través de la afirmación de un único universo corpóreo no es el único objetivo, ni el más importante, de la confrontación hobbesiana con la tradición. Hobbes reconoce la posibilidad de la existencia de ángeles, pero no de demonios. Su interés está centrado en negar la posibilidad de poderes sobrehumanos *malvados* (pp. 285-286); cfr. p. 315. Entiéndase esta nota al pie en conexión con la nota anterior.

frente a la revelación— es que proveyó de un arsenal que ahora difícilmente podría ser enfrentado si no es barriendo con toda la tradición, si no es, en resumen, presentándose como el primer científico político bajo la égida de la ciencia natural moderna. Más que un pensador obstinado o testarudo, Hobbes se probaría a sí mismo bajo esta luz como un filósofo consciente de las necesidades del exoterismo y de los precios que requiere rehabilitar el pensamiento libre.

Pero debemos de dar marcha atrás en nuestra última aserción. Este es efectivamente el horizonte de interpretación al que desembocaríamos siguiendo el razonamiento de Meier. Sin embargo, a mi juicio, solo existen las siguientes posibilidades:

1) Hobbes, a pesar de las estratagemas retóricas y políticas, está de acuerdo en lo fundamental con los grandes filósofos. Esto lo hace un genuino filósofo que reconoce la necesidad de rehabilitar la libertad filosófica.

2) La obstinación con la cual ataca al pensamiento antiguo y con él a la religión revelada es precisamente obstinación. No comprende a los griegos ni desea comprenderlos; considera que son principio de anarquía y desorden. Hobbes puede, o no, ser un filósofo dependiendo de nuestra comprensión sobre la querella entre antiguos y modernos.

3) Hobbes comprende el exoterismo de los filósofos antiguos, por lo cual su testarudez contra la tradición es, en efecto, un recurso también exotérico. Esto no significa, con todo, que estuviera en lo fundamental convencido de compartir el carácter de filósofo con los antiguos; por el contrario, realmente juzga que los filósofos anteriores a él han errado en lo esencial.

Mientras el juicio pasado tiende a aceptar la primera aserción, en lo siguiente defenderé que la afirmación más razonable es la tercera.

Es notorio —y el propio Strauss profundiza en esto hasta el cansancio— que Hobbes *no* juzga que el único problema de la tradición filosófica antigua fuera haberse enredado con el poder extranjero de la religión revelada.

Evidentemente considera que la filosofía pagana contribuyó a este dominio. Y si bien pudiera creerse que tal deficiencia es de carácter accidental –pues en modo alguno los filósofos griegos podrían haber previsto los altos poderes de Yahvé ni los populares alcances de Cristo–, Hobbes considera que el defecto es ínsito a la filosofía antigua misma. Aunque ahondaremos más adelante en ello, en el propio libro *Die Religionskritik* Strauss formula argumentos muy parecidos a los de *La filosofía política de Hobbes*: el de Malmesbury recrimina a Aristóteles no comprender la importancia de las leyes y su método vulgar para el reconocimiento de las virtudes y los vicios. La norma aristotélica para definir lo bueno y lo malo es atender a lo alabado y vituperado, mientras la fórmula verdadera propuesta por Hobbes es atender a la ley misma comandada por el Estado. La moral aristotélica, y antigua en general, no muestra ser para Hobbes sino una descripción de las propias pasiones que apenas sanciona la desobediencia *natural* del hombre. Ciertamente también Hobbes funda su ciencia política en autoconocimiento, pero esta penetración en los corazones humanos no es a través del lenguaje, sino a través de los hechos y los presuntos axiomas de la pasionalidad reconocible en todo ser humano.<sup>333</sup>

Pudiera argüirse que este es también un recurso exotérico comprensible por su contexto: mientras para Aristóteles sería suficiente una descripción de las pasiones y una formulación de las virtudes morales a partir de las opiniones comunes, para los seres humanos de la era cristiana, la naturalidad de las pasiones es enterrada por un nuevo reto: la desobediencia alimentada por la absoluta vinculación a un poder sobrenatural. Para Hobbes, por lo tanto, es imposible cimentar una ciencia política a través del examen “natural” de las pasiones a través del discurso.

---

333 STRAUSS, GS3, pp. 306-310.



Pero el cúmulo de evidencias hablan en contra de este argumento: Hobbes considera que la tradición ha sido generalmente antimonárquica no por una reflexión seria y suficiente de la naturaleza humana, sino por limitarse a la praxis y experiencia de sus respectivas ciudades; para Hobbes, son los antiguos quienes han “estrechado el horizonte”. Una reflexión verdaderamente universal, como Hobbes pretende la suya, revelaría que la naturaleza humana es de modo tal que no puede darse orden sino arbitrariamente, que necesita de una mano de carne y hueso, un *Gesetzgeber*, que, sin importar si su gobierno es “racional” o no, efectivamente se erija como estándar y regla de las costumbres. La filosofía clásica es pues una filosofía de “escuela”, no va a las cosas mismas, no atiende lo verdadero y universal.

El punto nodal aquí se abre ante nuestros ojos como una *reserva esencial* de Hobbes frente a la tradición. Aunque el problema *fundamental* de su pensamiento sea la revelación y su necesaria crítica –como argumenta en este libro Strauss–, la crítica a la religión es ejecutada con el mismo aliento con que Hobbes reprende la falta de radicalidad con que la filosofía clásica atendió la naturaleza humana y su posición en el todo.

Que solo poniendo atención rigurosa al enfrentamiento de los filósofos modernos con la religión revelada es posible comprender la modernidad es una idea perfectamente aguda y verdadera. Heinrich Meier hace bien en exigírselo en sus libros tanto a lectores straussianos como no straussianos. Su reprensión es acertada pues para aquellos estudiosos de Strauss que no levantan e inspeccionan la diferencia fundamental que trajo a la filosofía el poder absoluto de la religión revelada.<sup>334</sup> Que bajo tal

---

334 “Recuerdo vívidamente los comentarios críticos dirigidos al dogma de la superioridad de los antiguos. Me tomo la libertad de expresar la vehemencia e idea central de esta crítica en mis propias palabras: Si intentas despertar un prejuicio con el fin de contrarrestar un prejuicio poderosísimo que es un obstáculo para un encuentro filosófico serio, no se debe olvidar por un solo momento que se trata, después de todo, de un prejuicio”. Discurso de H. MEIER en la jubilación de Nathan Tarcov

demanda pueda argumentarse un parentesco filosófico esencial entre Hobbes y los antiguos es, con todo, sospechoso. Strauss afirma en *Die Religionskritik* que el cuestionamiento radical de Hobbes al que somete a la iglesia se trata de un cuestionamiento a *toda* iglesia, esto es, se trata de una examinación radical de toda tradición, de toda escuela.<sup>335</sup> El preguntar hobbesiano, se esfuerza por mostrar Strauss, es mucho más profundo de lo que suele admitirse: es un preguntar penetrante en la naturaleza humana y no mera aplicación del método de la ciencia moderna. Su preguntar es una *Wiederholung der Sokratischen Frage*. Tenemos, sin embargo, que inspeccionar si la repetición es sinónimo de genuina asimilación.

Algunas de las críticas más devastadoras que Strauss presenta en *La filosofía política de Hobbes* fueron tratadas hacia el final de la primera parte. Era importante en ese momento mostrar el ascenso del derecho como máxima subjetiva absoluta por encima de la tradicional ley natural o divina; era necesario señalar al menos que la filosofía hobbesiana rompía con el discurso común o las “valoraciones naturales”, y que, de ese modo, se convertía en una ciencia política desbocada, sin orientación por estándares en la experiencia humana. En resumen, naturaleza, historia y sentido común se anudaban hacia el final en la idea de una actitud moral que intuía la contraposición entre el ser humano sin lugar definido en el cosmos y la naturaleza como fuerza hostil.

En lo siguiente, me gustaría explorar con mayor cautela aquellos juicios hechos hacia el final de PPH. El motivo de una última exploración se deja ver en la necesidad de contrastar a un Strauss que, veladamente, indica el carácter radicalmente filosófico de Hobbes, y, abiertamente, le lanza críticas devastadoras en tanto fundador

---

en la Universidad de Chicago en abril de 2025. El texto me ha sido facilitado por el autor. La referencia obligada, por otra parte, es la primera página de la introducción de STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 9. Cfr. MEIER, *Politische Philosophie*, p. 113.

335 STRAUSS, GS3, p. 312.

dogmático del pensamiento moderno. La implicación directa de que Hobbes pudiera haber ejecutado su rompimiento con la tradición de manera fundamentalmente exotérica y que en lo esencial comparta un acuerdo común con la filosofía de los antiguos –lo cual no es distinto de decir: Hobbes es un filósofo en sentido estricto más allá de toda “querella” entre “antiguos y modernos”– es que Strauss también ha escrito exotéricamente en el sentido preciso de hacernos creer que se embarca en una “crítica de la modernidad”, cuando más bien reivindica la renovación de la filosofía hecha por los fundadores modernos, Hobbes y Maquiavelo.

Un paso lento y cuidadoso por el último capítulo de PPH muestra con suficiente fuerza que este no es el caso. Sin negar la comprensión y ejecución de la escritura exotérica tanto por Hobbes como por Strauss, intentaré mostrar en lo que sigue que los argumentos contra el de Malmesbury al final de aquel libro tienen suficiente fuerza filosófica para no ser considerados como un mero relato histórico sobre las “consecuencias” que trajo en el desarrollo de la modernidad la “petrificación en dogma” de la doctrina hobbesiana.

Como mencionábamos antes, la tendencia académica-histórica del estudio de Hobbes en este libro se hace patente en multitud de pasajes, especialmente en el análisis que su autor emprende sobre el “humanismo” contemporáneo a Hobbes.<sup>336</sup> Indicábamos ya que, no obstante tal tendencia, Strauss no se conformaba con describir y pintar el paisaje de la época, sino que extraía fuertes argumentos filosóficos sobre la originalidad del pensamiento hobbesiano. Es cierto pues que la época de Castiglione se caracteriza por la fundación primitiva de la virtud burguesa: favorecimiento de cierto tipo de honestidad y repugnancia ante la gloria, vanidad o arrogancia de los antiguos.<sup>337</sup>

---

336 STRAUSS, PPH, pp. 127-128 [pp. 175-178].

337 “Hay que evitar pensar [en la muerte] junto con todas sus circunstancias, si no se quiere aceptar que es el mayor de todos los males. [...] La necesidad de morir era lo único que daba insensibilidad a

La preferencia de un “honesto” reconocimiento del temor a la muerte como antídoto al, si se nos permite la palabra, “machismo” (más preciso sería decir: *anerismo*) de la tradición antigua se alza ahora como nuevo estandarte de un profundo conocimiento: solo reconociendo la fragilidad humana llena de miedo al prójimo y a la muerte (violenta) se tiene también en estima la astucia y el ocultamiento.

El modo en que Strauss presenta esta tesis es en realidad poco ortodoxo. Los estudiosos normalmente afirmarían que la astucia y el ocultamiento humanista, precursor incluso del pensador de la *astuzia* por excelencia, Maquiavelo, es una apropiación de la *phrónesis* antigua que demanda atender nuevamente el mundo humano y las cosas políticas frente al espiritualismo cristiano carente de orden. Strauss, por el contrario, acentúa el enorme y radical cambio que es instaurado en esta presunta recuperación: la nueva prudencia es extraída de una actitud moral bien

---

los filósofos: creían que convenía ir de buen grado allí donde no había más remedio que ir; y al no poder eternizar su vida, estaban dispuestos a todo para eternizar su reputación y salvar del naufragio lo que podían preservar. [...] Mal conoce los efectos de nuestro interés propio quien piensa que puede ayudarnos a tener por nada lo que necesariamente ha de destruirlo; y la razón, en la que se cree encontrar tantos apoyos, es demasiado débil en este trance para persuadirnos de lo que queremos creer; por el contrario, es ella la que más a menudo nos traiciona, y en vez de inspirarnos desdén por la muerte, sirve para poner ante nuestros ojos lo que tiene de espantoso y de terrible [...] Catón y Bruto los eligieron ilustres [los horrores de la muerte]; un lacayo hace algún tiempo se contentó con bailar sobre el tablado en el que iba a sufrir el suplicio de la rueda. Por tanto, aunque los motivos sean diferentes, producen los mismos efectos; de tal modo que es cierto que, por muy grande que sea la desproporción que haya entre los grandes hombres y el vulgo, mil veces se ha visto a unos y a otros recibir la muerte con el mismo semblante; aunque con una diferencia, la de que el desprecio que los grandes hombres manifiestan por la muerte, el amor a la gloria es lo que les priva de su visión, mientras que en el vulgo el efecto de sus cortas luces es lo que les impide comprender la magnitud de su mal, y les deja libertad para pensar en otras cosas”. FRANÇOIS DE LA ROCHEFOUCAULD, *Máximas y reflexiones morales*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 2018.

distinta que se caracteriza por el movimiento de la confianza en uno mismo al miedo. El ocultamiento, recelo y en general las virtudes serpentina no provienen de una aprehensión sobre la sabia necesidad de ocultar el conocimiento, sino de una intuición moral del carácter peligroso del ser humano y de su debilidad frente a otros individuos. El miedo deviene así conciencia de la propia debilidad frente a otros. No es autoconocimiento, sino autoconciencia de la fragilidad.

Esta tesis mucho más interesante que la ortodoxa-histórica revela una enorme diferencia entre los “antiguos” y los “modernos”. Mientras para los primeros el autoconocimiento refleja la posición del hombre en el cosmos, para los segundos la autoconciencia muestra la querella de un individuo frente a otro sin mayor estándar de justicia. El argumento de Strauss se mueve ciertamente en términos de “antiguos vs modernos”, pero irá paulatinamente tematizando el problema hasta llegar, en su último capítulo, a una confrontación aguda entre Hobbes y Platón.

Strauss se abre paso en su último capítulo definiendo cinco movimientos que abarcan la filosofía política hobbesiana. La unidad de las conexiones entre tales movimientos es la actitud moral que mueve “previamente” el pensamiento de Hobbes.<sup>338</sup> Además de aquellos cinco puntos, Strauss plantea una serie de juicios de manera introductoria que han sido ya revisados en distintas partes de este trabajo. Me parece pertinente resumirlos en lo siguiente:

1. Hobbes da por sentado las normas y se enfoca en el método. Es decir, considera autoevidentes los fines de la sociedad civil y se concentra en las reglas para lograr efectivamente la obediencia humana, la paz y armonía política. Se trata pues de un problema de aplicabilidad y no de esencia.

---

338 *Vid.* en lo siguiente STRAUSS, PPH, pp. 129-132.

2. La presuposición debajo de este pasar por alto se concretiza en la asunción de la impotencia de la razón. Tal impotencia demanda una técnica de las pasiones: cómo ordenar especialmente el miedo y la vanidad para que substituyan el rol que la razón había tenido tradicionalmente como ordenadora de la comunidad política.

3. El punto 1 debe, con todo, matizarse. Pues Hobbes demuestra interesarse, más allá de las normas y el método, en los fenómenos mismos. En este sentido su problema *sí* es de esencia y no de mera aplicabilidad. Que sea de *esencia* se muestra en su concepción de los principios de la naturaleza humana, los cuales, como se mostró ya en la primera parte, están mucho más allá del horizonte de la tradición filosófica. Esto significa que incluso cuando sigue a Aristóteles en su etapa humanista diverge de él en lo fundamental; los principios de interés de ambos pensadores son incompatibles en el terreno de las cosas humanas —es decir, sin necesidad de introducir aquí la influencia de la ciencia natural moderna.

4. La diferencia radical que el de Malmesbury introduce en el recuento tradicional de las pasiones se retrotrae hasta su consideración del valor de la vida pública. Al igual que Aristóteles, su primer impulso debe ser la contemplación de las pasiones que emergen en la vida política cotidiana. Sin embargo, Hobbes realiza todo esfuerzo posible por condenar las pasiones que aparecen precisamente en la vida pública; por ejemplo: mientras los hombres se muestran vanidosos y ávidos de gloria en la asamblea, en lo privado reconocen su miedo e impotencia.

5. Todo ello muestra, en conclusión, que Hobbes —tanto antes de la geometría como después de ella, esto es, apegado primero a Aristóteles y en violenta confrontación con él después— tiene “*original reservations*” respecto a la tradición. Su repetición no es mera repetición.

Debe recordarse que uno de los objetivos principales de *La filosofía política de Hobbes* es demostrar que la ciencia política hobbesiana no se reduce a la aplicación del

método resolutivo-compositivo galileano, que su base, esencia y punto de partida consiste en una comprensión moral llevada a conocimiento humano que precede tanto temporal como lógicamente al matrimonio con la geometría y las matemáticas. El objetivo de Strauss se muestra así repetidamente estrechado a una cuestión aparentemente académica. Es obligación del lector, por tanto, discriminar entre las intenciones estrechas y las amplias de su libro.

Por ello las reticencias originales de Hobbes frente a la tradición clásica y cristiana deben tomarse con absoluta seriedad, pues en ellas se encuentra, en última instancia, toda posibilidad de juzgar con claridad el problema de la necesidad moderna de renovación, por una parte, y, por otra, de la ofuscación moderna no solo *traída con su proyecto*, sino *ínsita* a su origen, al desarrollo precisamente de tales reticencias u *original reservations*.

En una sola página Strauss repite dos ocasiones la sentencia que tanto trabajo nos da como lectores, a saber, que Hobbes nunca dudó que la ciencia política en general es posible y necesaria.<sup>339</sup> Esta premisa o asunción heredada ata la ciencia hobbesiana –no sabemos aún si positiva o negativamente– a la Gran Tradición. La misma premisa puede entenderse como dar por sentado que la filosofía política tiene la obvia pretensión de ser ciencia política. De nuevo, Strauss mantiene en la ambigüedad tal caracterización, pues precisamente la tradición científica antes de Hobbes impedía que surgiera la pregunta fundamental por el propósito de la ciencia. El de Malmesbury, eso parece, es el primero en tomar por los cuernos la cuestión. Al mismo tiempo, como veíamos en referencia a *Die Religionskritik*, la admisión de la posibilidad y necesidad de la ciencia política lo alinea al pensamiento clásico. A pesar de las similitudes con el hedonismo antiguo, Hobbes sí considera que una ciencia política que tome con seriedad los asuntos humanos y los ordene es posible y necesaria; a diferencia de una ciencia

---

339 STRAUSS, PPH, p. 136 [187-188].

natural que simplemente englobe las cosas humanas como una extensión de la naturaleza, Hobbes cree que una ciencia propia de la ciudad es posible y necesaria.

Así pues, es por aferrarse al hilo que el inglés conserva de la tradición por lo que es necesario oponerse a la misma tradición. La ruptura *explícita* con ella se da vía Euclides o por *more geometrico*; solo de este modo la ciencia política puede cumplir el cometido que la tradición misma, pretendiéndola, ha imposibilitado: hacer de la filosofía política una ciencia exacta. Strauss expande los alcances de esta tesis: el enemigo de Hobbes no es, visto así, un error pasajero de la tradición, sino la opinión en sí. La vida política consiste en opinión alimentada por pasiones. *The wrongness of opinión* se alza así como *el* verdadero problema para una posible ciencia política.<sup>340</sup> Debemos en ello entender de antemano el carácter “paradójico” de la ciencia hobbesiana: implementar conocimiento donde solo hay opinión. No se trata de un *ascenso* relativamente orgánico o natural desde la opinión hasta el conocimiento: la ciencia política exacta –y he aquí su radical diferencia de una mera ciencia matemática desapasionada– está orientada *contra* las pasiones y la opinión. Las consecuencias no son en modo alguno baladíes. El ideal de la nueva ciencia política se opone a todo lo precientífico y popular –entiéndase: la ciencia hobbesiana hace equivaler sin ningún tacto el conocimiento precientífico a la mera vulgaridad–. Solo una ciencia política así orientada podría genuinamente reglamentar la volición y acción humana, solo una ciencia, en pocas palabras, que funcione a la manera de un Leviatán aplastante de los vanidosos. La paradoja de la ciencia política hobbesiana concluye en su resultado utópico; no tiene lugar, no corresponde a ninguna experiencia, es opuesta a la vida cotidiana, se alza arbitrariamente y se enorgullece de ello.

El marco de una ciencia política exacta, originalmente orientada contra la vida pública, la opinión y las pasiones, posteriormente disfrazada de neutralidad ma-

---

340 STRAUSS, PPH, p. 137 ss. [p. 189 ss.].



temática, permitirá entender en un momento la confrontación que Strauss realiza con Platón. Para ello es menester comprender un paso previo: la ciencia política hobbesiana se muestra como la primera ciencia fundada esencialmente en ser anti-aristotélica, es decir, en responder a la aproximación a través de la vida política cotidiana con un acercamiento directo (por no decir tosco o violento) y sin mediaciones discursivas. En este sentido, Strauss muestra con ejemplar maestría que detrás del giro hacia Euclides, en Hobbes hay primeramente un giro hacia Platón. A la geometría euclidiana se le accede vía platónica. Este argumento Strauss lo había sustentado antes en su libro mediante justificaciones biográficas: mientras para el Hobbes humanista *el filósofo* de la tradición lleva el nombre de Aristóteles, para el Hobbes científico *el filósofo* se convierte en Platón.

El arco que el inglés traza entre Aristóteles y Platón y en el cual él mismo se mueve delata, sin embargo, que su comprensión de la “oposición” Platón-Aristóteles es har-to tradicional, por no decir dogmática. Según Strauss, Hobbes comprende la oposición en los siguientes términos.<sup>341</sup> Aristóteles hilvana su filosofía moral de acuerdo con las opiniones sobre lo loable y vituperable; en vez de ir a las cosas mismas, de buscar la verdad fundamental de las cosas humanas, cierra la esfera de la ciencia política a una aproximación parcial a través de “nombres”. La ciencia política aristotélica es por lo tanto un mero reflexionar sobre los nombres que los seres humanos ponen a su gusto sin poder resolver en absoluto el hecho de que llamen bueno o malo, justo o injusto, a las cosas que les parecen placenteras o displacenteras y a aquellas que se alinean o no a sus intereses. Platón, por el contrario, no se satisface de ninguna manera con lo que los hombres nombran; *Platón está liberado del hechizo del discurso*, de ahí que estime en gran medida las matemáticas. Tómese como ejemplo de esto al *Menón*: mientras para Aristóteles sería perfectamente aceptable la definición de

---

341 STRAUSS, PPH, p. 139 ss. [p. 191 ss.]

Menón sobre la virtud –i.e. su división de la virtud del hombre, de la mujer, del niño, etc. que sigue la “opinión común ateniense”–, la radicalidad platónica exige encontrar la unidad de esa virtud, demanda llevar la virtud moral hasta conocimiento a riesgo de imposibilitar lo que los hombres entienden generalmente por virtud.<sup>342</sup> La exactitud de la geometría euclidiana es solamente posible una vez que Hobbes se ha aliado con la inquisición platónica por certezas (del mismo modo que *aparentemente* la prueba geométrica es utilizada en el *Menón* como una prueba “exacta” para defender la posibilidad del conocimiento y, en consecuencia, contestar si la virtud es aprendible y enseñable).

Pues bien, Hobbes revela en esta comprensión asir la filosofía clásica en términos de platonismo vs aristotelismo: Platón se mostraría como el originador de la exigencia de una ciencia política exacta y paradójica –paradójica a primera vista porque el *conocimiento* de la virtud exhibe que las virtudes generalmente tenidas por tales no son virtudes en absoluto–. Platón, pues, comienza por las ideas –conocimiento certero– mientras Aristóteles por las palabras. Strauss mostrará en adelante cómo Hobbes se ha atenido a y propiciado a su vez la caricatura tradicional sobre la filosofía platónica y aristotélica. El juicio de Strauss no es poca cosa: afirma en el fondo que el desdén hobbesiano por la tradición, sus “reservas originales” se han enredado en una mala comprensión de los filósofos clásicos; llega Strauss a decir incluso que Hobbes no estudia las fuentes, dejándose llevar por su vehemencia antitradicionalista.<sup>343</sup>

Podemos anticipar ya que difícilmente se trata esta de una descripción exotérica por parte de Strauss sobre una comprensión exotérica de Hobbes sobre la filosofía antigua.<sup>344</sup> Hobbes efectivamente se mueve entre caricaturas

---

342 Es decir, a riesgo de enfurecer a Ánito, de reducir la virtud común a “opinión correcta” y de sostener la imposibilidad de enseñar y aprender a ser virtuoso.

343 STRAUSS, PPH, p. 141 [p. 194].

344 *Pace* el “a primera vista”, “una caricatura casi inevitable”, (p.141) y “Por más considerable y portentoso que pueda ser el error de comprensión

platónicas. Strauss no está embebido en una discusión “histórica” sobre antiguos y modernos, tan solo está señalando el carácter anti-aristotélico de la ciencia política hobbesiana y su pretendida alianza con la vehemencia platónica. Para justificar tal aproximación me parece que bastará con referir a dos pasajes. El primero se trata de la conclusión de la segunda parte del *Leviatán*, esto es, la conclusión propiamente dicha de su ciencia política:

Considerando cuán diferente es esta doctrina de la que se practica en la mayor parte del mundo, especialmente en estas regiones occidentales que han recibido sus enseñanzas morales de Roma y Atenas; y considerando cuánta profundidad de la filosofía moral se requiere en quienes suministran el poder soberano, estoy a punto de creer que esta labor mía es tan inútil como la República de Platón. Pues también él es de la opinión que es imposible que desaparezcan los desórdenes del Estado y los cambios violentos de gobierno, hasta que los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, cuando vuelvo a considerar que la ciencia de la justicia natural es la única necesaria para los soberanos y sus ministros principales y que no necesitan ser abrumados con ciencias matemáticas (como lo son por Platón), sino que basta con que promulguen buenas leyes que fomenten su estudio; y considerando que ni Platón, ni ningún otro filósofo hasta ahora ha puesto en orden y ha probado suficientemente, o de manera probable, todos los teoremas de doctrina moral por los que los hombres puedan aprender a gobernar y a obedecer, recobro cierta esperanza de que algún día este escrito mío pueda caer en manos de un soberano que lo pondere por sí mismo [...] convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica”.<sup>345</sup>

Incluso dando el beneficio de la duda a la primera parte de este pasaje –intuyendo pues que Hobbes reconoce la *República* de Platón, más que como un manual

---

de Hobbes, no es de ningún modo total, no se basa sólo en una mera malinterpretación de los esfuerzos de Aristóteles para revelar los diversos significados de las palabras, suponiendo indiferencia hacia las cosas” p. 142 [p. 195].

345 HOBBS, *Lev.*, cap. 31.

político, como la presentación de una tarea inútil políticamente, y que, por tanto, la obra de Hobbes esté *a punto* de estar de acuerdo con ello—, no hay, a mi juicio, manera de salvar su platonismo caricaturizado: realmente cree que bastará con entregar copia engargolada de su doctrina política a un buen soberano para resolver el problema político del ser humano. Su filosofía política, que es paradójica, pierde sin embargo la paradoja platónica de “abrumar” al político con “matemáticas”, i.e. con la exigencia de poner a prueba sus opiniones. Se ve con claridad que presupone y omite la pregunta, en lo más fundamental, sobre la necesidad y posibilidad de tal ciencia política: la filosofía, de verdad, tiene para él el cometido de instaurar el buen régimen, esto es, el régimen de paz y obediencia.

El segundo pasaje al que quisiera llamar la atención se encuentra precisamente en el que antes tomamos para ensayar la posibilidad de un Hobbes que tiene en claro el exoterismo de los filósofos antiguos, a saber, el capítulo 46 en el marco del *Kingdom of Darkness* y a cuyo apartado se titula “La prudencia no es parte de la filosofía”:

De esta definición [de la filosofía] resulta evidente que no debemos considerar como parte de la filosofía el conocimiento original llamado experiencia, en el cual se basa la prudencia. Pues no se consigue mediante razonamiento, sino que se da tanto en los brutos como en el hombre; y sólo consiste en recordar la sucesión de aconteceres en el pasado en los que la omisión de cualquier pequeña circunstancia capaz de alterar el efecto, llegó a frustrar las expectativas del individuo más prudente. Mientras que nada es producido por el correcto razonamiento, sino verdades generales, eternas e inmutables.<sup>346</sup>

De nuevo, el pasaje exhibe que la vehemencia platónica y anti-aristotélica de Hobbes lo empuja a deshacerse de la prudencia como un concepto atado al bajo nivel de

---

346 No creo que sea impertinente referir al lector a la muy sesuda digresión de Klein sobre la diferencia entre *mneme* (memoria) y *anamnesis*, así como el juego con *Menón* el “mnemoriosos”: *A Commentary on Plato's Meno*.

la experiencia, mientras que el conocimiento en sentido estricto, a la manera “platónica”, es general, eterno e inmutable. Las certezas de la ciencia política hobbesiana excluyen de antemano todo contacto con la prudencia, experiencia y discurso. Es platonismo a ultranza.

Ahora bien, la atención a aquellos pasajes debe ayudar a enmarcar la breve inmersión que Strauss realiza en el pensamiento de Platón hacia el final de su último capítulo. Me parece necesario resaltar que, a pesar de las buenas –o malas– intenciones de considerar a Hobbes como un filósofo, es innegable que Strauss no se vale en estas páginas de una caricatura exotérica de “los antiguos” ni de Platón como defensores de una ley natural frente a las impiedades hobbesianas-modernas. La confusión quizás resida en la reticencia constante en Strauss a tratar con detenimiento los diálogos platónicos en sus libros y continuar el tren de pensamiento sobre lo que aquí mostraremos brevemente. Vale la pena notar, con todo, que Strauss despliega lo más parecido a una embarcación en los problemas más profundos de la filosofía de Platón en torno a los asuntos humanos sin realmente evidenciarlo: a lo largo de notas al pie en el espacio de unas diez páginas refiere a una multitud de pasajes en 19 diálogos platónicos.<sup>347</sup> Sin temor a exagerar, podría decirse que Strauss expone aquí un vistazo a su comprensión de la totalidad de los diálogos no explícitamente ontológicos. La base sobre la que se levanta su interpretación, en modo alguno ortodoxa, es el “refugio en el *logos*”, esto es, la conclusión del relato autobiográfico que Sócrates lleva a cabo en el *Fedón*.

---

347 En el marco de la p. 141 hasta la p. 149 [pp. 193-203]: 2 veces al *Eutifrón*, 5 veces al *Menón*, 7 veces al *Protágoras*, 10 veces al *Fedón*, 26 veces a la *República*, 2 veces al *Critón*, 2 veces al *Fedro*, 4 veces al *Teeteto*, 3 veces al *Eutidemo*, 1 vez al *Crátilo*, 3 veces al *Banquete*, 6 veces al *Gorgias*, 1 vez al *Hipias mayor*, 2 veces a la Epístola VII, 1 vez al *Filebo*, 1 vez al *Laques*, 6 veces a las *Leyes*, 2 veces a la *Apología* y 1 vez al *Político*, aproximadamente.

La tesis que Strauss pretende aquí demostrar es que el rechazo platónico del discurso y la opinión en pos de las ideas y la exactitud es un rechazo del platonismo mas no de Platón. La contraposición que adoptaba Hobbes entre Platón y Aristóteles resulta, vista con cuidado, un intercambio de posiciones en un primer paso, y mera confusión en un segundo paso. Que las ideas puedan tener una existencia independiente y trascendente es un argumento que proviene del discurso mismo: es la palabra humana donde las ideas muestran su funcionamiento original, pues atribuimos a diferentes individualidades la misma palabra; por ejemplo, virtud o justicia. La palabra muestra intuitivamente que hay unidad en la multiplicidad. La crítica aristotélica funcionaría precisamente para deshacerse de esta ilusión nacida del lenguaje; y, sin embargo, se atendería también al lenguaje, siguiendo al maestro, para posibilitar una ciencia política basada y atravesada por la opinión humana y no por las ciencias teoréticas.

En el espacio de dos páginas Strauss exhibe el hilo conductor de esta idea tan fundamental para comprender a Platón en el marco de la segunda navegación socrática.<sup>348</sup> Frente a la naturaleza materialista y mecanicista de los fisiólogos, Sócrates defiende no una teoría ontológica ni una física espiritual-teleológica, sino un atenerse a lo que “los atenienses *dicen*”. Por qué la actitud socrática no equivale a atenerse a la opinión vulgar cristalizada en la palabra y el discurso se muestra en que son más bien los fisiólogos quienes no tienen otro remedio que atenerse a lo que “los atenienses *creen*”. Pues si se niega de antemano el poder de la razón como principio de naturaleza, si se parte más bien del desorden, la irracionalidad o de órdenes causados accidentalmente, no hay más remedio que atenerse a lo que creen los atenienses o, para el caso, cualquier comunidad política; se pierde la posibilidad de hallar cualquier estándar independiente a las creencias particulares de una sociedad dada. Quien tenga en cuenta la discusión que Strauss lleva a cabo en *Natural Right*

---

348 STRAUSS, PPH, pp. 143-144 [pp. 195-198].

*and History* en torno al convencionalismo clásico y a los filósofos políticos propiamente clásicos, notará enseguida que aquí se encuentra el meollo del problema. Para quien toma la naturaleza como término de distinción y no halla en los asuntos humanos nada más que pura convención, no le queda mayor remedio que contentarse y subyugarse a lo que “los atenienses *dicen*”; poco importará, en términos filosóficos, si dicen esta u otra cosa.

Cómo es posible que la orientación por lo que los hombres dicen, por el discurso, no implique arribar necesariamente a una naturaleza teleológica-espiritualista – las palabras del propio Strauss – es un asunto en el que se juega prácticamente toda su obra. Aquí defiende este punto a partir de la dialéctica, esto es, a partir del intencionado movimiento entre las contradicciones internas al discurso y las opiniones comúnmente aceptadas por los seres humanos. Todos los hombres dicen desear el bien verdadero y no el aparente; saben que al desearlo, carecen de él, y que, por tanto, el bien verdadero es externo a ellos mismos. El hilo que conduce de este hecho revelado por el discurso a la idea del bien trascendente y su “participación” en él no es arbitraria ni propia de platónicos espiritualistas: los mismos hombres reconocen que al desear lo bueno, lo que está enteramente libre de mal, desean virtud y sabiduría. Pero tal reconocimiento los fuerza eventualmente a admitir que no hay obra humana que reúna del todo la “idea” de virtud. La idea, pues, debe ser independiente al individuo.

“This is admitted at least by virtuous youths, when they seek teachers of virtue...” son las palabras con las que Strauss continúa este pasaje y que darían plenos motivos a quien quiera ver en esta una discusión exotérica entre Platón y Hobbes. Lo cierto es que Strauss no deja el argumento ahí:

What the youths confess of themselves is true of all men, *if one is only exact enough*, if one only considers *accurately* what speech means by virtue [...] the virtue which is not found in the works of men is found in

speech alone, in the divinatory 'supposing' and 'founding' knowledge incorporated in speech. Speech alone, and not the always equivocal deeds, originally reveals to man the standard by which he can order his actions completely undistorted and, in principle, independent of the possibility of realization. This is the reason for Plato's 'escape' into speech<sup>349</sup>

Me limito a dos consideraciones sobre este pasaje. En primer lugar, se hace ya claro en qué consiste la *exactitud* de Platón. Evidentemente no se trata de la exactitud del método geométrico ni del desdén de la opinión en pos del conocimiento puro. Exactitud aquí quiere decir: reflexión pausada y aguda sobre lo que oculta y revela el discurso humano, el *logos*. La reducción que ha ejecutado Hobbes al reflexionar más aguda que pausadamente sobre la acción humana movida por pasión es tanto o más cegadora que la experiencia de Sócrates en su primera navegación con los fisiólogos.<sup>350</sup>

La segunda consideración toca a la necesaria insuficiencia de este argumento. La exploración straussiana en un par de páginas es apenas una espuela para que su lector se demore en la lectura atenta de Platón, mas no en modo alguno prueba irrefutable de que el significado de la segunda navegación socrática ponga a la ciencia política hobbesiana en jaque por completo. Esto no significa, como lo atestiguan alrededor de 84 referencias a diálogos platónicos en unas cuantas páginas, que la confrontación que Strauss exhibe aquí haya sido pensada con ligereza. Demorarse en el significado de aquella autobiografía socrática que concluye con la hipótesis de las ideas es tarea esencial no solo ya para comprender a Platón, sino para sopesar el mérito filosófico de la modernidad.

En cualquier caso, el nudo que Strauss plantea entre discurso, búsqueda de estándar, idea y filosofía política es corroborado como una preocupación fundamental de manera paralela a su estudio sobre Hobbes en la década

---

349 STRAUSS, PPH, p. 144 [pp. 197-198]

350 Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 99e.



de 1930. El problema del derecho natural en tanto búsqueda de estándar y formulación de *las* preguntas –qué es virtud, si es enseñable, cuál es el mejor o más correcto modo de vida– se presenta ya para Strauss con la fuerza que solo articulará hasta 1953 en *Natural Right and History*. Su estudio sobre Hobbes, además de la investigación “académica” que vemos en PPH y de su continuo estudio sobre la crítica moderna a la religión revelada, abarca también un enfrentamiento a la modernidad a través de la recuperación del derecho natural; el enfrentamiento debe abrirse paso hasta el personaje de mayor significancia, Thomas Hobbes. El asimismo inacabado libro donde Strauss formuló estas preocupaciones consta de unas cien páginas y se titula *Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht*. En el correspondiente “Prólogo a un libro planeado sobre Hobbes” publicado ahora en GS3, Strauss lleva a cabo el mismo ejercicio que descubre en la alianza platónica entre discurso y verdad:

El *lenguaje* es un poderoso aliado del derecho natural (*Naturrecht*). No solo los juristas hablan de “derecho” (*Recht*). E incluso los juristas no siempre se refieren, cuando hablan de “derecho”, al derecho positivo. Así cuando Bergbohm dice: “expulsa primero el falso conocimiento, para poner luego al conocimiento *correcto* (*Rechtswissen*) en su lugar” (104). O cuando, con la terminología del derecho natural, “nada *correcto* (*Rechtes*)” sabe “para empezar” (64). Este tipo de aserciones traen a cuenta la suposición de que el discurso sobre “lo correcto” (*Recht*) tiene un sentido nada despreciable incluso antes de todo derecho positivo; que el derecho positivo es un vástago del derecho (*Recht*) expresado originalmente por el lenguaje; que el derecho positivo, arrancado de su suelo vivencial (*Lebensboden*) no-positivo, se vuelve incomprensible e incapaz de ser vivido.<sup>351</sup>

---

351 STRAUSS, GS3, p. 207.

Que la orientación por el discurso no está vinculada obstinadamente a un prejuicio en favor de los antiguos o a una pasión de anticuario se evidencia asimismo al final del mismo prólogo:

Las razones con las cuales las distintas doctrinas del derecho natural batallan entre sí deben ser *examinadas*. Antes de esta examinación no se puede simplemente decir si al final no es alguna de las doctrinas del derecho natural atacada por todos los otros filósofos la doctrina correcta. E incluso si resultara que ninguna de estas doctrinas ha de ser tenida por correcta —quizás los anteriores han fracasado porque han partido de una aproximación falsa—, entonces resultaría para nosotros que deberíamos comenzar de nuevo, que deberíamos comenzar desde el comienzo mismo.<sup>352</sup>

---

352 STRAUSS, GS3, p. 214. Me parece de absoluta importancia hacer la siguiente aclaración respecto a la oposición entre ley y derecho. Como se ha exhibido en múltiples lugares de este libro, el juicio de Strauss sobre Hobbes respecto a su abandono de la ley por el derecho es el siguiente: Hobbes no hace partir su ciencia política desde las obligaciones mutuas en las comunidades políticas, desde las leyes humanas o divinas, desde las “restricciones sagradas”. Por el contrario, es el primero en fundar una ciencia política sobre la base de una demanda absolutamente subjetiva: el derecho, la libertad, la vacía voluntad (cfr. la cita que Strauss hace de Fichte en PPH, p. 155 [p. 210]).

Puesto que Strauss se embarca en una vehemente crítica hacia este fundamental viraje de la filosofía moderna, lo obvio para el lector es que Strauss defiende la “ley natural”, ya sea humana o divina, pero, en todo caso, la ley natural asociada a los antiguos. Lo cierto, sin embargo, es que Strauss no solo muestra críticas devastadoras a la ley natural (por ejemplo, el ensayo “La Ley de la Razón en el Kuzarí”, en *Persecution and the Art of Writing*), sino que el tema del que se apropia llegando a concretarse en su obra más conocida es el *Derecho natural: Natural Right and History*. Del mismo modo, vemos que en estos textos inconclusos de 1930 Strauss aboga por el *derecho* (*Rechte*) y sus asociaciones comunes con lo correcto o bueno (*das Richtige*). Strauss, más que defender la “ley natural”, la considera como un *punto de partida* (tanto como para los clásicos, según expone en NRH, como para Hobbes o Spinoza, cuyos tratados teológicos-políticos son una introducción a la filosofía). Como lo evidencia la primera página del último capítulo de PPH, la ley natural y la ley divina están interpenetradas: “recognition of a superhuman authority—whether of revelation based on Divine will or a natural order based on Divine reason—”. En ambos casos, divina voluntad u orden natural, se trata de

Comenzar por el comienzo mismo es precisamente lo que Strauss recrimina a Hobbes no haber realizado; incluso si su cuestionamiento es una *Wiederholung der Sokratischen Frage*:

Pero toda demostración presupone una *vara de medida*. Para Hobbes, la vida social, o la paz, funge “evidentemente” de vara de medida. Esta vara de medida no es aclarada; es tomada sin cuestionamiento de la vida o de la tradición científica. Esto es: Hobbes *omite* la pregunta, sin cuya respuesta la ciencia política no

---

lo “divino”. Strauss pone en absoluta duda esta conexión entre razón y divino: la racionalidad de la ley racional no es absoluta ni demanda obediencia estricta del filósofo (de nuevo, véase el ensayo sobre el Kuzarí).

Entonces, cuando Strauss aboga por el derecho natural, ¿qué está afirmando realmente? Con toda evidencia, no se refiere al cambio introducido por Hobbes. La noción “derecho natural”, en su origen vinculado a la pregunta filosófica por lo que es por naturaleza correcto, se refiere así al estándar que está presupuesto siempre en la vida política y del cual por necesidad debe partir dialécticamente la filosofía política. Es esta noción filosófica la que Hobbes pierde o tan solo introduce posteriormente.

Por último: como lo advierte en *Natural Right and History*, el que necesitemos de este conocimiento del estándar no significa, con todo, que podamos tenerlo: “the seriousness of the need of natural right does not prove that the need can be satisfied. A wish is not a fact. Even by proving that a certain view is indispensable for living well, one proves merely that the view in question is a salutary myth: one does not prove it to be true. Utility and truth are two entirely different things”, p. 6. La misma idea es expresada más de 20 años antes: “Erwägungen von der Art der vorangehenden haben eine sehr begrenzte Geltung. Sie genügen, um daran zu erinnern, dass und warum das Naturrecht auch heute noch und gerade heute wieder ein Desiderat ist. Sie beweisen nicht, dass dieses Desiderat erfüllt, nicht einmal, dass es erfüllbar ist; sie beweisen gegen den Rechtspositivismus, aber nicht für das Naturrecht”, GS3, p. 210, las cursivas son mías [Consideraciones como las anteriores tienen una validez muy limitada. Son suficientes para recordar que y por qué el derecho natural es también hoy todavía, y precisamente hoy, de nuevo, un desiderátum. No demuestran que este desiderátum sea satisfecho, ni siquiera que sea alcanzable; *demuestran contra el positivismo jurídico, pero no a favor del derecho natural*]. El derecho natural es un *desiderátum*. Cuán grande es la importancia de reflexionar sobre este desiderátum a pesar de todas sus limitaciones se evidencia especialmente cuando se le pierde, omite o elimina dogmáticamente.

puede ser ciencia. No comienza con la pregunta: ¿cuál es el orden correcto de la vida en conjunto?, o con la pregunta equivalente: τί ἔστιν ἀρετή.<sup>353</sup>

Hobbes, que pretende ser el primer filósofo que ha cuestionado radicalmente la tradición, se ve él mismo envuelto en una mala comprensión de la tradición: opone las palabras a las ideas pensando que con ello sigue originalmente a Platón, y, una vez que tal oposición no le basta –como no le bastaría al mismo Platón– para construir una ciencia política exacta, acude con la misma actitud a Euclides. Los *efectos* de tal ciencia anti-aristotélica, anti-tradicional, paródica en tanto ciencia sobre la vida pública *opuesta* a la vida pública, son, dice Strauss, terribles. Solo a partir de este momento podría decirse que la exposición de Strauss al final de su libro se vuelve “histórica” en tanto descripción de efectos históricos en la historia del pensamiento moderno. Que haya un corte así en el hilo de razonamientos de Strauss no se muestra, sin embargo, convincente. Pues es precisamente después de haber mencionado los “terribles efectos” de la ciencia política hobbesiana que Strauss, concluyendo su discusión sobre el carácter paradójico de la dialéctica platónica (la tensión entre virtud y pseudovirtud), afirma sin previa preparación: “In itself wisdom stands supreme, but justice stands supreme from an exoteric point of view”.<sup>354</sup>

---

353 STRAUSS, *Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht* (1931/1932). Manuscrito localizado en Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 5, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Fotografías facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov.

354 En referencia a su vez al carácter paradójico de la filosofía política platónica y el ejemplo que antes referimos sobre *Menón*, Strauss explica la paradoja en los siguientes términos: la justicia genuina, aquella que no necesariamente da la *apariencia* de ser justicia, suele ser denigrada por los hombres (especialmente por los sofistas, quienes explotan el hilo vulgar sobre la concepción de la justicia); el destino del hombre justo no suele ser agradable a la vista (cfr. el anillo de Gíges frente a Maquiavelo). El coraje o la valentía, en cambio, ya sea simulada o genuina, suele estar siempre acompañada de gloria. Platón, sin embargo, posiciona al coraje en el lugar más bajo de sus virtudes, confrontando así el ideal popular del coraje, que en tanto concebido como capacidad de imponerse a sí mismo, coincide con el placer y honor de la vida tiránica.

Aunque Strauss ha recriminado repetidas veces que Hobbes omite la pregunta original, que da por supuesto el estándar, que no cuestiona desde el principio cuál es el propósito de la ciencia política; en fin, que permite que estos problemas le sean dados de antemano por la tradición, él mismo no explica con suficiencia cuál es la respuesta original que habría de dársele a estos asuntos. La cita anterior revela, a mi juicio, qué es lo que Strauss trae entre manos. Que la justicia sea la virtud más alta desde un punto de vista exotérico representa la resolución más radical y original que Hobbes simplemente no se detiene a considerar. La ciencia política –el conocimiento exacto sobre la justicia en tanto virtud suprema de los asuntos humanos– es inferior en última instancia a la aspirada sabiduría. Esto significa que la ciencia política jamás podría tener el objetivo de “resolver” el problema humano, de crear, ya fuera con leyes divinas, ya con mecanismos artificiales, un orden perfecto y libre de toda sedición. Aunque Hobbes afirme comprender la “inutilidad” de la *República* de Platón, más bien parece que la ha tomado con una seriedad equivocada –en cierto modo, esa inutilidad le es molesta, intuye que está equivocada–. Los estrechos límites de la ciencia política antigua –apegada siempre al discurso y ascendiendo a sus varas de medida desde el discurso– exigen prudencia. Hobbes, en absoluta contrariedad, ha decidido que la filosofía nada tiene que ver con la experiencia y menos aún con la prudencia.

La obstinación hobbesiana revelada en estos argumentos no va, con todo, en detrimento de los detalles examinados en *Die Religionskritik*: la empresa de Hobbes se orienta efectivamente por la necesidad de impedir toda vuelta al gobierno sacerdotal, toda imposición de poderes extranjeros (divinos) en las cosas humanas, y tal cometido es impulsado por un verdadero esfuerzo filosófico de recuperar la libertad de pensamiento. Aunque Strauss apenas menciona estos detalles en PPH, ausentes

---

Vid. STRAUSS, PPH, pp. 148-149 [pp. 199-201].

especialmente en el último capítulo que ahora examinamos, provee de algunas señales significativas. Si las dos o tres páginas platónicas donde Strauss da cuenta brevemente de la segunda navegación socrática representan la cúspide del argumento, podríamos suponer, en efecto, que el final del libro es un descenso argumentativo que se enfoca en las consecuencias del “dogmatismo” hobbesiano que hereda el resto de la tradición moderna. A pesar de ello —o precisamente gracias a ello—, Strauss no duda en tocar finamente los puntos nodales de este problema entre tradición, renovación y consecuencias históricas:

“The introduction of Galileo’s method into political science is thus bought at the price that the new political science from the outset renounces all discussion of the fundamental, the most urgent question”.<sup>355</sup>

Como veíamos, el método galileano es el revestimiento de una comprensión fundamental sobre las cosas humanas. Hobbes, sin embargo, decide “pagar un precio” al imponerlo como nueva ciencia. Huelga decir que el precio a pagar es alto. Con el *motto* “paz a toda costa, paz a todo precio”, la pregunta fundamental de la filosofía política se oscurece y termina por extraviarse en una ciencia que renuncia a la búsqueda de estándares naturales perdiendo así su esencia; en una ciencia, sobre todo, que oscurece su relación con el discurso humano, con las valoraciones naturales.<sup>356</sup> Strauss no duda en trazar una línea desde este oscurecimiento al reemplazo que sufre la

---

355 STRAUSS, PPH, p. 152 [p. 207].

356 Recuérdese que este es finalmente el juicio que Straus ofrece en WIPP —*pace* el detallado análisis que hemos realizado guiados por el prólogo alemán de 1964—: “La razón por la que Hobbes transformó la definición tradicional del hombre como animal racional por la definición del hombre como animal que puede inquirir consecuencias’ y por lo tanto que es capaz de ciencia, esto es, ‘conocimiento de consecuencias’, es que la definición tradicional implica que el hombre es por naturaleza un animal social, y Hobbes debe rechazar esta implicación (*De cive*, I, 2). En consecuencia, *la relación entre la peculiaridad natural del hombre y el discurso se vuelve oscura*”, p. 176, nota 2 [p. 238].

filosofía política por “sociología”. La ciencia política moderna, indistinta de una sociología sin estándar, está incapacitada para preguntar por lo bueno –dependerá de a quién se lo pregunten, si al proletariado o a los burgueses, si a la clase media o alta, si a chinos, polacos o senegaleses.

El lector es tironeado de un lado a otro en las reflexiones straussianas. Pues, ¿cómo es posible que Hobbes haya sido tan negligente como lo presentan los argumentos pasados y al mismo tiempo haya “repetido la pregunta socrática” como nadie había logrado hacerlo desde la invasión de la religión revelada y su entretejido con la filosofía clásica? La siguiente cita de Strauss, a la que aludimos al final de la primera parte y que solo ahora podemos comprender con mayor precisión muestra la compleja respuesta a esto:

The application of the “resolutive-compositive” method to political philosophy is of doubtful value, not merely in principle, but also from the point of view of Hobbes’s presuppositions. We have said that by the adoption of this method Hobbes was prevented from asking the question as to the standard. *That does not mean that he simply forgets this question, but that he only asks it, and answers it inadequately, i.e. at a later stage.*<sup>357</sup>

No hay a mi parecer prueba más clara de que Strauss no aboga por un espíritu filosófico de la modernidad genuinamente comparable al de los antiguos. Es cierto que tampoco defiende simplonamente la “superioridad de los antiguos” en lo tocante a la originalidad y naturalidad de sus cuestionamientos. La negligencia hobbesiana no es mera negligencia; está justificada y atravesada por los recursos y estrategias de las que debe valerse para superar el *impasse* de la religión revelada. Es por ello que *no olvida* la pregunta fundamental (cfr. los “olvidos de Maquiavelo en TOM). El que no la olvide, el que decida pagar el precio de introducir la pregunta por el sentido y

---

357 STRAUSS, PPH, p. 153 [p. 208].

propósito de la ciencia política en un *later stage*, el que cuestione qué es la virtud solo tardíamente, no significa, sin embargo, que su respuesta sea correcta o adecuada.

Aunado a las “reticencias”, producto de la determinación que afirma que la tradición clásica reflexionó con insuficiencia sobre la naturaleza humana, la doctrina de Hobbes pretende partir de un suelo que, a diferencia del discurso y la dialéctica, no presupone nada: preguntar por la naturaleza humana significa para Hobbes preguntar por su naturaleza *antes* de toda educación, de toda generación de opiniones, de toda tradición (de nuevo, un proceder aparentemente necesario para quien debe saltarse la tradición entera y comenzar por el comienzo mismo). Pero el comenzar por el comienzo mismo hobbesiano está desde su inicio ofuscado, es un “standardless testing”; las preguntas “originales” y más importantes se introducen solo cuando la naturaleza “sub-humana” del hombre ha sido exhibida; solo así puede llegarse a los principios hobbesianos de la naturaleza humana, vanidad y miedo a la muerte violenta (principio de apetito natural y principio de razón natural). Pero lo cierto es que en los principios tendría que estar ya contenido el estándar; los principios hobbesianos, sin embargo, solo enseñan al Estado existente, no pueden enseñar qué es lo correcto. Por el contrario, para alzar el estándar a partir de estos principios necesitamos tener ya el estándar, la “idea”. Hobbes “agrega” el “right and wrong” a los principios de forma posterior.<sup>358</sup> Brinda el estándar en un plano intermedio. El método resolutivo-compositivo del que viste su edificio oculta este hecho y da a entender, en un dogmatismo de varias capas, que el estándar está en el origen corporal y matemático mismo, que la doctrina política hobbesiana no es sino el resultado de un pensar las consecuencias de los principios naturales del ser humano.

---

358 STRAUSS, PPH, p. 154 [pp. 209-210].



Las reticencias de Hobbes contra Platón y Aristóteles no se justifican: “la relación entre la peculiaridad natural del hombre y el discurso se vuelve oscura”.<sup>359</sup>

---

359 STRAUSS, WIPP, p. 176, nota 2 [p. 238].

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Leo Strauss:

‘Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*’. En Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‘Der Begriff des Politischen’*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013.

*An Introduction to Political Philosophy*. Editado por Hilain Gildin. Michigan: Wayne State University Press, 1989.

*Die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht* (1931/1932). Manuscrito localizado en Leo Strauss Papers, Box 10, Folder 5, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Fotografías facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov.

*El gusto de Jenofonte. Una introducción a la filosofía*. Traducido por Antonio Lastra y Antonio Fernández. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.

*El libro de Maimónides*. Editado por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Valencia: Pre- Textos, 2012.

‘Existentialism’. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, n.o 3 (1995): 303-19.

‘Exoteric Teaching’. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 14 (1989): 63-71.

‘Farabi’s Plato’. *Louis Ginzber Jubilee Volume, American Academy for Jewish Research* 15 (1945): 357-93.

‘German Nihilism’. Editado por David Janssens y Daniel Tanguay. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 26, n.o 3 (1999): 353-78.

*Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 1. Weimar: Metzler, 1996.

*Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 2. Weimar: Metzler, 1997.

*Gesammelte Schriften: Hobbes’ Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 3. Weimar: Metzler, 2008.

*Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 4. Hamburgo: Felix Meiner, 2022.

‘Greek Historians’. *The Review of Metaphysics* 21, n.o 4 (1968): 656-66.  
*Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Editado por Kenneth Hart. Nueva York: State University of New York Press, 1997.

‘Lecture in Milwaukee’. En Svetozar Minkov, y Rasoul Namazi. ‘Leo Strauss on Modern Political Science: Two Previously Unpublished Manuscripts’. *The Review of Politics* 79, n.o 3 (2017): 413-25.

‘Letter to Helmut Kuhn’. *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 23-26.

‘Lecture on Machiavelli’s *The Prince* and the *Discourses*, St. John’s College, September 1972’. En Rasoul Namazi, ‘Leo Strauss on Machiavelli’s the Prince and the Discourses: A Recently Discovered Lecture’. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 43, n.o 3 (2017): 431-460.

*Lectures on Hegel’s Political Philosophy*. Curso de 1958. Editado por Paul Franco. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

‘Machiavelli’. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

‘Machiavelli and Classical Literature’. *Review of National Literatures* 1, n.o 1 (1970): 7-25.

‘Marsilius of Padua’. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

*Natural Right*. Curso de invierno, 1954. Editado por Jerry Weinberger. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. [*Derecho natural e historia*. Traducido por Luciano Nosetto. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.]

‘Note on ‘Some Critical Remarks on Man’s Science of Man’. En Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. ‘Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers’. *The Review of Politics* 76 (2014): 619-33.

*Notes on Hobbes*. Anotaciones del curso sobre Hobbes de 1964 y de la conferencia “Works of the Mind Lecture on Hobbes” de 1962. Leo Strauss Papers, Box 20, Folder 4, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov y convertidas a versión tipografiada y digital por ambos.

‘Notes on Lessing’s *Nathan the Wise* (1940 and 1942)’. En Minkov, Svetozar, y Rasoul Namazi. *Leo Strauss on Religion. Writings and Interpretations*. Seattle, WA: State University of New York Press, 2024.

‘On a Forgotten Kind of Writing’. *Chicago Review* 8, n.o 1 (1954): 64-75.  
‘On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy’. *Social Research* 13, n.o 3 (1946): 326-67.

‘On Collingwood’s Philosophy of History’. *The Review of Metaphysics* 5, n.o 4 (1952): 559-86.

*On Hegel*. Editado por Paul Franco. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

*On Moses Mendelssohn.* Traducido por Martin Yaffe. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

*On Plato's Symposium.* Editado por Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

'On the Intention of Rousseau'. *Social Research* 14, n.o 1/4 (1947): 455-87.

*On Tyranny.* Editado por Victor Gourevitch y Michael Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. [*Sobre la tiranía.* Traducido por Leonardo Rodríguez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005]

*Persecución y el arte de escribir y otros ensayos de filosofía política.* Editado y traducido por Antonio Lastra. Valencia: Alfons el Magnànim, 1996.

'Persecution and the Art of Writing'. *Social Research* 8, n.o 4 (1941): 488-504.

*Persecution and the Art of Writing.* Chicago: The University of Chicago Press, 1952. [*Persecución y el arte de escribir.* Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2009]

*Philosophy and Law.* Traducido por Eve Adler. Nueva York: State University of New York Press, 1995.

*Plato's Gorgias (1957).* Curso de 1957. Editado por David Stauffer. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Plato's Gorgias (1963).* Curso de 1963. Editado por David Stauffer. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Plato's Meno*. Curso de 1966. Editado por Jerry Weinberger. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

‘Politics and Literature: Lessing; Addison; Voltaire; Shakespeare’. Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library (s/f). Notas en version digital facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov.

‘Reason and Revelation’. En Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducido por Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

‘Relativism’. En *Relativism and the Study of Man*. Editado por Helmut Schoek y J. Wiggins. Princeton: Van Nostrand, 1961.

‘Religion and the Commonweal in the Tradition of Political Philosophy’. En Svetozar Minkov, y Rasoul Namazi. ‘Religion and the Commonweal in the Tradition of Political Philosophy’: An Unpublished Lecture by Leo Strauss’. *American Political Thought* 10, n.o 1 (2021): 86-120.

*Rousseau (1962)*. Curso de 1962. Editado por Jonathan Marks. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Seminar on Hobbes. 1953*. Curso inédito. Versión electrónica facilitada por el Dr. Minkov.

*Seminar on Hobbes. 1964*. Curso con audibles disponibles en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu) . La transcripción inédita me ha sido facilitada por el Dr. Svetozar Minkov.

*Seminar on Nietzsche*. Curso de 1967. Editado por Richard Velkley. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

*Sin ciudades no hay filósofos*. Editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014.

*Socrates and Aristophanes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.  
*Spinoza's Critique of Religion*. Traducido por E.M. Sinclair. Nueva York: Schocken Books, 1982.

*Statesman*. Curso de 1954. Notas de clase tipografiadas por Richard Kennington. Versión digital compartida por el Dr. Svetozar Minkov.

*Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. [*Estudios de filosofía política platónica*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.]

*The Argument and the Action on Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

*The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964. [*La ciudad y el hombre*. Traducido por Leonel Livchitz. Buenos Aires: Katz, 2006]

*The Early Writings*. Editado y traducido por Michael Zank. Nueva York: State University of New York Press, 2002.

‘The frame of reference in the social sciences’. En Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. ‘Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers’. *The Review of Politics* 76 (2014): 619-33.



- ‘The Living Issues of German Postwar Philosophy’. En Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducido por Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- ‘The ‘Modern Principle’: The Second Walgreen Lectures (1954)’. Editado por Anthony Vecchio y José Colen. *Interpretation* 27, núm. 1 (Otoño de 2020): 43–117.
- ‘The Origin of Modern Political Thought’. En *Toward Natural Right and History*. Editado por José Colen y Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- The Political Philosophy of Hobbes*. Traducido por Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. [*La filosofía política de Hobbes*. Traducido por Silvana Carozzi. Buenos Aires: FCE, 2006]
- The Political Philosophy of Hobbes*. Traducido por Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- ‘The Problem of Socrates’. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, n.o 3 (1995): 321-37.
- The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Editado por Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. [*El renacimiento del racionalismo político clásico*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2007]
- ‘The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon’. *Social Research* 6, n.o 1/4 (1939): 502-36.

*Theory and Practice*. Curso de 1950. Inédito, manuscrito sin mecanografiar facilitado por Svetozar Minkov.

*Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958. [*Meditación sobre Maquiavelo*. Traducido por Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1964]

*Toward Natural Right and History*. Editado por José Colen y Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

*Walgreen Lectures*. Apéndice electrónico a *Toward Natural Right and History*. Editado por José Colen y Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018. Disponible en: <https://press.uchicago.edu/sites/strauss/natural-right/index.html>

‘What Can We Learn From Political Theory?’ *The Review of Politics*, n.o 69 (2007): 515- 29.

*What is Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959. [*¿Qué es filosofía política?* Traducido por Amando De la cruz. Madrid: Guadarrama, 1970]

‘Works of the Mind Lecture on Thomas Hobbes’s *Leviathan*’. En Rasoul Namazi, “Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures”. *Perspectives on Political Science* 47, n.o 4 (2018): 239–56.

*Xenophon’s Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

*Xenophon’s Socratic Discourse*. South Bend: St. Augustine’s Press, 1998.

Strauss, Leo, y Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. [*Historia de la filosofía política*. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. Ciudad de México: FCE, 2017]

Strauss, Leo, y Joseph Cropsey. *The Political Philosophy of Karl Marx*. Curso de 1960, ed. Gayle McKeen. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)

Strauss, Leo, y Hans-Georg Gadamer. ‘Correspondance with Hans-Georg Gadamer Concerning Wahrheit und Methode’. *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2, n.o 5 (1978): 5-12.

Voegelin, Eric, y Leo Strauss. *Correspondencia 1934-1964*. Traducido por Antonio Lastra y Bernat Torres. Madrid: Trotta, 2009.

### **Obras sobre Leo Strauss:**

Adverse, Helton. “Strauss, o Niilismo Alemão e o Nacional-Socialismo”. Conferencia dictada en el *II Coloquio Leo Strauss* Núcleo de Estudos do Pensamento Político, Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil, 2024. El texto me ha sido facilitado por el autor.

Batnitzky, Leora. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Bruell, Christopher. “The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss”. *Klesis – Revue philosophique* 19 (2011): 92–101.

- Burns, Timothy. *Leo Strauss: On Democracy, Technology, and Liberal Education*. Nueva York: State University of New York Press, 2021.
- Chacón, Rodrigo. 'Between Conservatism and Utopia, or, Leo Strauss's Quest for a Nonpolitical Foundation of the Political'. *Ética & Política* 21, n.o 3 (2019): 93-114.
- . 'German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss'. Tesis doctoral. New School for Social Research, 2009.
- . 'Heidegger'. Traducido por Roberto Vivero. *Ápeiron*, n.o 4 (2016): 13-150.
- . 'Philosophy as Awareness of Fundamental Problems, or Leo Strauss's Debt to Heidegger's Aristotle'. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 44, n.o 3 (2018): 359-79.
- . 'Reading Strauss from the Start: On the Heideggerian Origins of 'Political Philosophy''. *European Journal of Political Theory* 9, n.o 3 (2010): 287-307.
- . 'Strauss and Husserl'. *Idealistic Studies* 44, n.o 2-3 (2014): 281-95.  
Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. 'Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers'. *The Review of Politics* 76 (2014): 619-33.
- Deenen, Patrick, Alex Priou, Gregory McBrayer, y David Bahr. "Patrick Deenen on Strauss' Three Waves of Modernity". *The New Thinkery*. Podcast audio, 23 de octubre de 2024.

- Dreizik, Pablo. 'El cargo de Ästhetizismus en la impugnación de Leo Strauss a El Mito del Estado de Ernst Cassirer'. *Cuadernos de Filosofía* 70 (2018): 89-99.
- Fischer, Lars. 'After the "Strauss wars"'. *East European Jewish Affairs* 40, n.o 1 (2010): 61- 79.
- García, David. *Neoaristotelismo y rehabilitación de la filosofía práctica. Una revisión del derecho natura en Leo Strauss, Michel Villey y Alasdair MacIntyre*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2024.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- , ed. *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Holley, Jared. 'Theory, Practice, and Modernity: Leo Strauss on Rousseau's Epicureanism'. *Journal of the History of Ideas* 78, n.o 4 (2017): 621-44.
- Howse, Robert. 'From Legitimacy to Dictatorship -and Back Again: Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt'. En Dyzenhaus, D. (ed.), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham: Duke University Press, 1998.
- . 'Reading between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Leo Strauss'. *Philosophy & Rhetoric* 32, n.o 1 (1999): 60-77.
- Jäckel, Eberhard. "Misiva a Leo Strauss del 13 de diciembre de 1954". Texto mecanografiado, facilitado por el Dr. Svetozar Minkov.

- Kennington, Richard. ‘*Derecho natural e historia de Strauss*’. En Claudia Hilb, *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Krüger, Gerhard. ‘Review of Leo Strauss’ *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*’. Traducido por Donald Maletz. *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988): 173-75.
- Kuhn, Helmut. ‘*Naturrecht und Historismus*’. En Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 4. Hamburgo: Felix Meiner, 2022.
- Marks, Jonathan. “Strauss’s Rousseau: A Preface to Strauss’s 1962 Seminar on Rousseau at the University of Chicago”. En Leo Strauss, *Rousseau (1962)*. Curso de 1962. Editado por Jonathan Marks. Disponible en [leostrausscenter.uchicago.edu](http://leostrausscenter.uchicago.edu)
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‘Der Begriff des Politischen’*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013. [*Carl Schmitt, Leo Strauss y ‘El concepto de lo político’*. Traducido por Alejandra Obermeier. Buenos Aires: Katz, 2008]
- . *Das Theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003. [*Leo Strauss y el problema teológico-político*. Traducido por María Gregor y Mariana Dimopulus. Buenos Aires: Katz, 2006.]
- . “Der Philosoph der Stunde”. *Focus*, 2002.

———. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducido por Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

———. ‘Philosophie als Lebensweise’. Vor hundert Jahren wurde Leo Strauss geboren”. *Neue Zürcher Zeitung*, 1999, sec. 217. 217.

———. ‘Philosophie und Geschichte’. En Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 4. Hamburgo: Felix Meiner, 2022.

———. *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*. Traducido por Robert Berman. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

———. *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. Múnich: C.H.Beck, 2013.

———. “Rückhaltloses Fragen als Lebensform. Über die ursprüngliche Einsicht des Philosophen Leo Strauss”. *Neue Zürcher Zeitung*, el 2 de julio de 2005, sec. 152. 152.

———. “Why Leo Strauss? Four Answers and One Consideration concerning the Uses and Disadvantages of the School for the Philosophical Life”. Roma, 2005. El texto de la conferencia me ha sido facilitado por el autor.

Mendes, Elvis. “Leo Strauss e o Straussianismo, uma polémica”. *Revista Estudos Políticos* 13, núm. 25 (2022): 52–84.

- Minkov, Svetozar. 'Hobbes as the Founder of Modern Political Philosophy'. En Leo Strauss, *Toward Natural Right and History*, ed. José Colen y Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- . *Leo Strauss on Science*. Nueva York: State University of New York Press, 2016.
- Minkov, Svetozar, y José Colen. 'A Controversy about the Natural Frame of Reference and a Universal Science: Leo Strauss and Kurt Riezler'. *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência*, n.o 10 (2014): 25-48.
- Minkov, Svetozar, y Rasoul Namazi. 'Leo Strauss on Modern Political Science: Two Previously Unpublished Manuscripts'. *The Review of Politics* 79, n.o 3 (2017): 413-25.
- . *Leo Strauss on Religion. Writings and Interpretations*. Seattle, WA: State University of New York Press, 2024.
- . 'Religion and the Commonweal in the Tradition of Political Philosophy': An Unpublished Lecture by Leo Strauss'. *American Political Thought* 10, n.o 1 (2021): 86- 120.
- Molas, Josep, Gregorio Luri, y Antonio Lastra. 'Leo Strauss y los neocons: Debate filosófico o polémica mediática'. *Trípodos* 19 (2006): 60-65.
- Namazi, Rasoul. 'Leo Strauss on Machiavelli's the Prince and the Discourses: A Recently Discovered Lecture'. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 43, n.o 3 (2017): 431-60.



- . ‘Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures’. *Perspectives on Political Science* 47, n.o 4 (2018): 239-56.
- Oliveira, Richard. “Leo Strauss and the Character of Classical Political Philosophy”. *Síntese* 48, núm. 151 (2021): 531-58.
- . “The Subversion of Ancient Thought: Strauss’s Interpretation of the Modern Philosophic Project”. *Manuscrito* 43, núm. 3 (2020): 1-54.
- Pippin, Robert. ‘The Modern World of Leo Strauss’. *Political Theory* 20, n.o 3 (1992): 448-72.
- . ‘The Unavailability of the Ordinary’. *Political Theory* 31, n.o 3 (2003): 335-58.
- Rollandi, Isabel. “Maquiavelo el filósofo: la interpretación de Leo Strauss”. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2023.
- Sabine, George. ‘Review. Persecution and the Art of Writing by Leo Strauss’. *Ethics* 63 (1953 de 1952): 220-22.
- Smith, Steven, ed. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sorensen, Kim. ‘Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and his Critical Study of Niccolò Machiavelli’. Tesis doctoral, University of Adelaide, 2002.
- Tarcov, Nathan. “On a Certain Critique of ‘Straussianism’”. *The Review of Politics* 53, núm. 1 (1991): 3-18.

Vega, Diego. *El problema de la teoría y la praxis en el pensamiento de Leo Strauss: un análisis desde el Esoterismo Filosófico*. Ciudad de México: BUAP / Ediciones del Lirio, 2022.

Velkley, Richard. *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

Villaça, Theo. “A crítica de Leo Strauss ao historicismo de Edmund Burke”. *Primordium* 8, núm. 15 (2023): 89–106.

Yaffe, Martin, y Richard Ruderman, eds. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014.

Zank, Michael. ‘Beyond the “Theologico-Political Predicament”: Toward a Contextualization of the Early Strauss’. Conferencia en American Philosophical Association, Eastern Division, Nueva York, 2005. Versión electrónica: [http://www.bu.edu/mzank/Michael\\_Zank/Beyond\\_Theo\\_Pol.pdf](http://www.bu.edu/mzank/Michael_Zank/Beyond_Theo_Pol.pdf)

## **Obra de Thomas Hobbes:**

*English Works*. Editado por William Molesworth. 11 vols. Londres: John Bohn, 1841.

*Behemoth or the Long Parliament*. Editado por Ferdinand Tönnies. Plymouth: Clarke, Doble & Brendon, 1969.

*Leviathan*. Editado por Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell, 1946.

*Opera Philosophica*. Editado por William Molesworth. 5 vols. Londres: John Bohn, 1841.

*The Elements of Law Natural and Politic*. Editado por Ferdinand Tönnies. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

*Three Discourses*. Editado por Noel Reynolds y Arlene Saxonhouse. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

### **Traducciones:**

*Behemoth*. Traducido por Miguel Rodilla. Madrid: Tecnos, 2018.

*Elementos de Derecho Natural y Político*. Traducido por Dalmacio Negro. Madrid: Alianza, 2005.

*Hobbes [Tratado sobre el ciudadano-Leviatán- Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo]*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Gredos, 2012.

‘Terceras objeciones. Hechas por un célebre Filósofo inglés con las respuestas del autor’. En Descartes, *Descartes*. Traducido por Luis Villoro et al. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2011.

*Tratado sobre el cuerpo*. Traducido por Joaquín Rodríguez. Madrid: Trotta, 2000.

*Tratado sobre el Hombre*. Traducido por Joaquín Rodríguez. Madrid: UNED, 2008.

### **Obra sobre Thomas Hobbes:**

Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Traducido por Manuel Escrivá. Barcelona: Paradigma, 1991.

Huesca, Fernando. 'El fundamento del poder político en Hobbes'. *La lámpara de Diógenes* 26 (2013): 83-124.

Laurence, Berns. 'Thomas Hobbes'. En Leo Strauss, y Joseph Cropsey, eds., *History of political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. [*Historia de la filosofía política*. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. Ciudad de México: FCE, 2017]

Oakeshott, Michael. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, 1937.

Polin, Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. París: Presses Universitaires de France, 1953.

Saravia, Gregorio. *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*. Madrid: Dykinson, 2011.

Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducido por Antonella Attili. Ciudad de México: Fontamara, 2020.

Stauffer, David. 'Hobbes on Nature and Its Conquest'. En Svetozar Minkov, y Bernhardt Trout, eds., *Mastery of Nature*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2018.

Tönnies, Ferdinand. *Hobbes. Vida y obra*. Traducido por Eugenio Ímaz. Madrid: Alianza, 1998.

## **Bibliografía general:**

Ackerman, John. *Autonomía y constitución: El nuevo Estado democrático*. Ciudad de México: UNAM, 2016.

———. 'Organismos autónomos y la nueva división de poderes en México y América Latina'. En *Homejane al Doctor Emilio O. Rabasa*, editado por Jorge Carpizo y Carol Arriaga. Ciudad de México: UNAM, 2010.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*. Traducido por Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos, 1998.

Alfarabi. *Philosophy of Plato and Aristotle*. Traducido por Muhsin Mahdi. Glencoe: The Free Press of Glencoe, 1962.

Aristóteles. *Aristóteles [Protréptico-Metafísica]*. Traducido por Carlos Megino y Tomás Calvo. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2014.

———. *Aristóteles [Política-Ética nicomáquea]*. Traducido por Julio Pallí. Vol. 3. Madrid: Gredos, 2014.

- . *Magna moralia*. Traducido por Teresa Martínez y Leonardo Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.
- . *Metafísica*. Editado por Valentín García. Madrid: Gredos, 1998.
- . *Nicomachean Ethics*. Editado por J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Arriaga, Juan. ‘Traducción comentada de la obra de Hugo Grocio De Iure belli ac pacis sobre el Ius ad bellum’. Tesis doctoral. UNAM, 2015.
- Aubrey, John. *Brief Lives*. Editado por Oliver Lawson. Londres: Secker and Warburg, 1950.
- Bacon, Francis. *El avance del saber*. Traducido por María Balseiro. Madrid: Alianza, 1988.
- . *Novum Organum*. Traducido por Clemente Almorí. Buenos Aires: Losada, 2003.
- . *The New Organon*. Editado por Lisa Jardine y Michael Silverthorne. Cambridge/Nueva York/Australia: Cambridge University Press, 2011.
- . *The Works of Francis Bacon*. Editado por James Spedding, Robert Leslie, y Douglas Denon. Vol. 3. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.
- . *The Works of Francis Bacon*. Editado por James Spedding, Robert Leslie, y Douglas Denon. Vol. 1. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

- Balza, Isabel. 'Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización'. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 63 (2014), pp. 13-26.
- Benardete, Seth. 'On Plato's Symposium'. En Platón, *Plato's Symposium*. Traducido por Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- . *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- . *The Tragedy and Comedy of Life*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Berns, Laurence. 'Socratic and Non-Socratic Philosophy: A Note on Xenophon's "Memorabilia", 1.1.13 and 14'. *The Review of Metaphysics* 28, n.º 1 (1974), pp. 85-88.
- Biblia de Jerusalén. Barcelona: Bilbao, 1999.
- Bloom, Allan. *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*. Nueva York: Simon and Schuster, 1990.
- . 'Jean-Jacques Rousseau'. En Leo Strauss, y Joseph Cropsey, eds., *History of political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. [*Historia de la filosofía política*. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. Ciudad de México: FCE, 2017]
- . 'Rousseau and the Arts in Modernity'. Escrito presentado en "the Writer in the Contemporary World, una conferencia de Olin Center presentada en Marlboro, Vermont, 1988.

- . ‘Rousseau on the Equality of Sexes’. En *Justice and Equality Here and Now*, editado por Frank Lucash y Judith Shklar. Nueva York: Cornell University Press, 1986.
- . *The Closing of American Mind*. Nueva York: Simon and Schuster, 1987.
- . ‘The Ladder of Love’. En Platón, *Plato’s Symposium*. Traducido por Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Traducido por José Fernández. Ciudad de México: FCE, 2006.
- Braidotti, Rosi. *Metamorphoses*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- . *Nomadic Subjects*. Nueva York: Columbia University Press, 2011.
- . *Por una política afirmativa*. Traducido por Juan Gentile. Barcelona: Gedisa, 2018.
- . *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- . *Transpositions*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Brann, Eva. “Jacob Klein’s Two Prescient Discoveries”. En D. Maher y A. Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.



- Bruell, Christopher. *On the Socratic Education. An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.
- Burger, Ronna. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Carey, James. *Natural Reason and Natural Law*. Searcy: Resource Publications, 2019.
- Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1932 [*La filosofía de la Ilustración*. Traducido por Eugenio Ímaz. Ciudad de México: FCE, 1984].
- . *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946 [*El mito del Estado*. Traducido por Eduardo Nicol. Ciudad de México: FCE, 2004].
- Davis, Michael. 'Seth Benardete's Second Sailing: On the Spirit of Ideas'. *The Political Science Reviewer* 32 (2003): 8-35.
- Deleuze, Gilles. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- . *Spinoza: Filosofía práctica*. Traducido por Antonio Escohotado. Buenos Aires: Tusquets, 2004.
- Dilthey, Wilhelm. *De Leibniz a Goethe*. Traducido por José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura, y Eugenio Ímaz. Ciudad de México: FCE, 2013.
- . *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Traducido por Eugenio Ímaz. Ciudad de México: FCE, 2013.

- Dyzenhaus, David, ed. *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Erlor, Michael, y Luc Brisson, eds. *Gorgias - Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 2007.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón. Ciudad de México: Siglo XXI, 2018.
- . 'La vida de los hombres infames'. En Pablo Sigg, ed., *Microhistorias y macromundos*. Vol. 2. Ciudad de México: INBAL, 2010.
- . *Las palabras y las cosas*. Traducido por Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- Gaos, José. *La filosofía de Maimónides*. Ciudad de México: La Casa de España en México, 1940.
- Gautier, Joseph. *Observations du M. Même M. Gautier, Sur la Lettre de M.M Rousseau À M. Grimm, &c.* En Jean-Jacques Rousseau, *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.
- . *Réfutation du Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon en l'année 1750, lue dans une séance de la Société Royale de Nancy, par M. Gautier, Chanoine régulier & Professeur de mathématique & d'histoire*. En Jean-Jacques Rousseau, *Supplément à la collection des oeuvres*

de J. J. Rousseau, tome premier. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.

*Gesta Romanorum*. Traducido por Jacinto Lozano y Ventura de la Torre. Madrid: Akal, 2004.

*Die Gesta Romanorum. Nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342 und vier Münchener Handschriften*. Editado por Wilhelm Dick. Erlangen/Leipzig: Junge & Sohn, 1890.

*The Early English Versions of the Gesta Romanorum*. Traducido por Sidney Hertridge. Londres: N. Trübner & Co., 1879.

Grant, John. 'Reply to James Carey'. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 46, n.o 2 (2020): 339-44.

Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace*. Editado por Richard Tuck. Traducido por Jean Barbeyrac. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Halper, Mary. "Jacob Klein on the Problem of History for Liberal Education". En D. Maher, y A. Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.

Hegel, G. W. F. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Traducido por José Ripalda. México: FCE, 2014.

———. *Fenomenología del espíritu*. Editado por Antonio Gómez. Edición bilingüe. Madrid: UAM / Abada, 2010.

———. *Filosofía del derecho*. Traducido por Angélica Mendoza. Buenos Aires: Claridad, 1968.

- . *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Traducido por Ricardo Ferrara. Vol. 2. Madrid: Alianza, 1987.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Traducido por Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE, 2018.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. Traducido por Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE, 2021.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducido por Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE, 2013.
- . *Hegel II*. Traducido por Josep Quintana. Madrid: Gredos, 2010.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Editado por Brigitte Schillbach. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996 (*Gesamtausgabe Bd. 6.1*) [*Nietzsche*. Traducido por Vermal Juan. Vol. 2. Barcelona: Destino, 2000].
- . *Sein und Zeit*. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977 (*Gesamtausgabe Bd. 2*) [*El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. Ciudad de México: FCE, 2014].
- Heródoto. *Herodotus*. Traducido por A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- . *Historia*. Traducido por Carlos Schrader. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1992.

- Hilb, Claudia. *Abismos de la Modernidad*. Buenos Aires: FCE, 2016.
- . ‘Nuestros años Lefort’. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1, n.o 32 (2018), pp. 140-50.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: FCE, 2012.
- Kennington, Richard. *On Modern Origins*. Editado por Pamela Kraus y Frank Hunt. Lanham: Lexington Books, 2004.
- Klein, Jacob. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1965.
- . *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*. Traducido por Eva Brann. Nueva York: Dover Publications, 1968.
- . *Lectures and Essays*. Annapolis: St. John's College Press, 1985.
- . *Plato's Trilogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducido por Andrés Martos. Madrid: Trotta, 2013.
- Krüger, Gerhard. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tubinga: J.C.B Mohr, 1967.
- Lecat, Claude-Nicolas. *Réfutation des Observations de M. J. J. Rousseau de Geneve, sur une réponse qui a été faite a sons Discours dans La Mercure de*

*Septembre 1751*. En Jean-Jacques Rousseau, *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.

Lessing, Gotthold. *Escritos filosóficos y teológicos*. Traducido por Agustín Andreu. Barcelona: Anthropos, 1990.

———. *Natán el sabio*. Traducido por Agustín Andreu. Madrid: Austral, 1985.

———. *Nathan el sabio*. Traducido por Emilio González. Madrid: Akal, 2009.

———. *Sämmtliche Schriften*. Editado por Mathahn von Wendelin. Vol. 8. Leipzig: Göschen'sche Verlagshandlung, 1855.

———. *Sämmtliche Werke*. Editado por K. Lachman y F. Muncker. Vol. 10. Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1894.

Leszczynski, Estanislao I. *Reponse au Discours qui a remporté le Prix de l'Académie de Dijon, par le Roi de Pologne*. En Jean-Jacques Rousseau, *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780- 1789.

Lozano, J., F. Martínez, R. Mate, y J. Mayorga. *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*. Barcelona: Anthropos, 2003.

Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Traducido por Rubén Bonifaz. Ciudad de México: UNAM, 2013.

- Maher, Daniel, y Andrew Romiti, eds. *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2025.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Traducido por David Gonzalo. Madrid: Trotta, 1994.
- . *The Guide of the Perplexed*. Traducido por Shlomo Pines. 2 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Maquiavelo, Nicolás. *Historia de Florencia*. Traducido por Félix Fernández. Madrid: Tecnos, 2016.
- . *Maquiavelo [El príncipe-Discursos sobre la primera década de Tito Livio-El arte de la guerra-Vida de Castruccio Castracani-Discursos sobre la situación de Florencia tras la muerte del joven Lorenzo de Médicis]*. Madrid: Gredos, 2011.
- Manent, Pierre. *La ley natural y los derechos humanos*. Traducido por Vera Waksman. Madrid: Katz, 2021.
- . *Metamorphoses of the City*. Traducido por Marc Lepain. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Mantilla, Luis. *Crítica al orden constitucional de 1857: la gobernabilidad a debate, 1871-1920*. México: UNAM, 2019.
- Marino, Antonio. “La estrategia retórica de Francis Bacon para difundir su nueva ciencia”. En *Estudios sobre la filosofía política de Francis Bacon*, editado por Antonio Marino. México: UNAM, 2020.

- . “La necesidad del estado de aporía en la búsqueda de la ciencia primera: un comentario al Libro III (B) de la *Metafísica* de Aristóteles”. Ponencia dictada el 26 de agosto de 2021 para el Seminario de Metafísica de la FES-Acatlán, UNAM. El texto me lo ha facilitado el autor. Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2z4kx1wGXWo>
- . “Reflexiones sobre las tres concupiscencias de Pascal”. Ponencia dictada el 24 de mayo de 2024. El texto me ha sido facilitado por el autor. Video disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=wGGsLP1jTrc&fbclid=IwY2xjawEVtQhleHRuA2FlbQIxM-QABHcZH1Dn\\_834HuGpmQmBkMqr5r5T-cWxInMK3CYHHLgNtQq49OxoDkIjcdg\\_aem\\_ShFrsYbvQgzCmJzqJlnKw](https://www.youtube.com/watch?v=wGGsLP1jTrc&fbclid=IwY2xjawEVtQhleHRuA2FlbQIxM-QABHcZH1Dn_834HuGpmQmBkMqr5r5T-cWxInMK3CYHHLgNtQq49OxoDkIjcdg_aem_ShFrsYbvQgzCmJzqJlnKw)
- , ed. *Rousseau: Moderno y Antimoderno*. Ciudad de México: UNAM, 2015.
- Marx, Karl. “Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel”. En G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Traducido por Angélica Mendoza. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- Meier, Heinrich. Discurso en la jubilación de Nathan Tarcov, Universidad de Chicago, abril de 2025. Texto facilitado por el autor.
- . *On the Happiness of the Philosophic Life*. Traducido por Robert Berman. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.



- . *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000. [*Leo Strauss y el problema teológico-político*. Traducido por María Gregor y Mariana Dimopulus. Buenos Aires: Katz, 2006]
- . *Was ist Politische Theologie?* München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2017.
- Melzer, Arthur M. *Philosophy Between the Lines*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- . *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Meyer, Conrad. *Die Versuchung des Pescara-Der Heilige*. Klagensfurt: Eduard Kaiser Verlag, 1958.
- Minkov, Svetozar, ed. *Enlightening Revolutions*. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Minkov, Svetozar, y Bernhardt Trout, eds. *Mastery of Nature*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht. Eine Auslegung alles Geschehens*. Leipzig: Alfred Kröner, 1917.
- Orwin, Clifford, y Nathan Tarcov, eds. *The Legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Pangle, Thomas, ed. *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

- Pippin, Robert. *Modernism as a Philosophical Problem*. Malden: Blackwell Publishers, 1999.
- Platón. *Diálogos*. Traducido por J. Calonge, E. Lledó, y C. García. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2008.
- . Traducido por J. Calonge, E. Acosta, F. Oliveri, y J. Calvo. Vol. 2. Madrid: Gredos, 2006.
- . *Diálogos*. Traducido por García Carlos, M. Martínez, y E. Lledó. Vol. 3. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Diálogos*. Traducido por Juan Zaragoza, Francisco Lisi, N.L. Cordero, y Ma. Ángeles Durán. Vol. 4. Madrid: Gredos, 2011.
- . *Diálogos*. Traducido por Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, y N.L. Cordero. Vol. 5. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos*. Traducido por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Vol. 6. Madrid: Gredos, 1992.
- . *Diálogos (Leyes I-V)*. Traducido por Francisco Lisi. Vol. 7. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Diálogos (Leyes VI-XII)*. Traducido por Francisco Lisi. Vol. 8. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Hipparchus-Minos-Lovers-Cleitophon-Theages-Alcibiades I-Laches-Lesser Hippias- Greater Hippias-Ion*. En Thomas Pangle, ed. *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- . *Obras completas*. Traducido por Juan García-Bacca. Vol. 12. Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1983.

- . *Plato*. Traducido por H.N. Fowler. Vol. 1. Londres: William Heinemann LTD, 2005.
- . *Plato*. Traducido por H.N. Fowler. Vol. 2. Londres: William Heinemann LTD, 1921.
- . *Plato*. Traducido por W.R.M Lamb. Vol. 4. Londres: William Heinemann LTD, 1957.
- . *Plato*. Traducido por R.G. Bury. Vol. 7. Londres: William Heinemann LTD, 1966.
- . *Plato*. Traducido por W.R.M Lamb. Vol. 8. Londres: William Heinemann LTD, 1927.
- . *Plato's Parmenides*. Traducido por Arnold Hermann. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010.
- . *Plato's Symposium*. Traducido por Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- . *Platonis opera*. Editado por John Burnet. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- . *Platonis opera*. Editado por John Burnet. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- . *República*. Traducido por Rosa Mariño, Salvador Mas, y F. García. Madrid: Akal, 2009.
- . *Republic*. Traducido por Allan Bloom. E.U.A.: Basic Books, 1991.
- . *Republic*. Traducido por Paul Shorey. 2 vols. Londres: William Heinemann LTD, 1930.
- Plutarco. *Vidas paralelas*. Traducido por Aurelio Pérez. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1985.

- . *Vidas paralelas*. Traducido por Aurelio Pérez y Paloma Ortiz. Vol. 3. Madrid: Gredos, 2006.
- . *Vidas paralelas*. Traducido por Jorge Cano, David Hernández, y Amanda Ledesma. Vol. 5. Madrid: Gredos, 2007.
- Roche foucault, François de la. *Máximas y reflexiones morales*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 2018.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Collection complète des oeuvres*. Ginebra, 1780-1789, 17 vols.
- . *Ouvrages de politique*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 1. Ginebra, 1780-1789.
- . *Mélanges, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 6. Ginebra, 1780-1789.
- . *Mélanges, tome second*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 7. Ginebra, 1780-1789.
- . *Supplément à la collection des oeuvres de J. J. Rousseau, tome premier*. En *Collection complète des oeuvres*. Vol. 13. Ginebra, 1780-1789.
- . *Discourse on the Sciences and the Arts (First Discourse) and Polemics*. En *The Collected Writings of Rousseau*. Editado por Rogers Masters y Christopher Kelly. Traducido por Judith Bush, Rogers Masters, y Christopher Kelly. Vol. 2. Hanover / Londres: University Press of New England, 1992.
- . *Emile or On Education*. Traducido por Allan Bloom. Nueva York: Basic Books, 1979.

- . *Politics and the Arts. Letter to D'Alembert on the Theatre*. Traducido por Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press, 1968.
- . *The First and Second Discourses together with the replies to critics and Essay on the Origin of Languages*. Traducido por Victor Gourevitch. Nueva York: Harper & Row, 1990.
- . *The Social Contract and other later political writings*. Traducido por Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental*. Traducido por Alicia Villar. Madrid: Alianza, 1999.
- . *Rousseau [Discurso sobre las ciencias y las artes por un ciudadano de Ginebra-Carta de J. J. Rousseau sobre la refutación de su discurso por M. Gautier, Profesor de matemáticas y de historia, y miembro de la Real Academia de Bellas Artes de Nancy- Respuesta al Rey de Polonia, Duque de Lorena, Observaciones de Juan Jacobo Rousseau, ciudadano de Ginebra, sobre la respuesta a su Discurso-Última respuesta de J. J. Rousseau-Carta al Abate Raynal, Diretor del "Mercure de France"-Carta de Juan Jacobo Rousseau de Ginebra sobre una nueva refutación de su discurso por un académico de Dijon-Prefacio de una segunda carta a Bordes-Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres- Emilio o la educación-El contrato social]*. Traducido por Salustiano Masó, Francisco Crdona y Consuelo Bergés. Madrid: Gredos, 2011.

- Sabine, George. *Historia de la teoría política*. Traducido por Vicente Herrero. Ciudad de México: FCE, 1984.
- Santander, Rodolfo. 'Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo'. *Graffylia* 13, n.o 20 (2015), pp. 32-52.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducido por Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 2009.
- . *Teología política*. Traducido por Francisco Conde y Jorge Navarro. Madrid: Trotta, 2009.
- Sosa, Antonio. 'Review of Natural Reason and Natural Law: An Assesment of the Straussian Criticisms of Thomas Aquinas by James Carey'. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 46, n.o 2 (2020): 345-52.
- Tame, Claudia, y Fernando Huesca, eds. *La tradición de la filosofía política vista desde Latinoamérica*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2020.
- Trotz-Liboff, Leo. "Esoteric Philosophy in Rome". Tesis doctoral, Duke University, 2024.
- Vega, Diego. 'Vanidad y miedo a la muerte violenta. Hobbes, Hegel y fenomenología de las emociones'. *Revista Digital Filha* 23 (2020), pp. 1-25.
- Weiske, Brigitte. *Gesta Romanorum. Erster Band. Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung*. Tubinga: Max Niemayer Verlag, 1992.
- West, Thomas. 'Allan Bloom and America'. *Claremont Review of Books* 6, n.o 1 (1988).

Zuckert, Catherine. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Barcelona: Diario Público, 2010.

Zúñiga, Francisco. 'Autonomías constitucionales e instituciones contramayoritarias (A propósito de las aporías de la 'Democracia Constitucional')'. *Revista Ius et Praxis* 13, n.o 2 (2007): 223-44.

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en mayo de 2026 con el programa LibreOffice, del que se generó este documento pdf. Los tipos usados son Moranga Light para la cubierta y contracubierta y Georgia para el texto normal.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm. de ancho y 182,8 mm. de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.

