

**¿Qué es (y qué puede ser) filosofía política?
Una tipología a partir (y en contra) del pensamiento
de Leo Strauss**

**What is (and what can be) political philosophy?
A typology from (and against) Leo Strauss's thought**

Ernesto Cabrera García
Universidad Autónoma de Tlaxcala
ORCID: 0000-0003-0114-0489

Resumen

En este ensayo abordo la cuestión metafilosófica del concepto de *filosofía política*. Tras el análisis de algunas alternativas, reconstruyo críticamente la estrategia de conceptualización de Leo Strauss para mostrar su potencial heurístico en el desarrollo de una tipología de la filosofía política. El ensayo se dividirá en tres partes: primero, expongo el problema y analizo algunas alternativas que considero insuficientes para tratar de definir la filosofía política; después, presento la estrategia straussiana de conceptualizarla a partir de la interpretación del significado original de la *philosophia*; al final, analizo cuatro tipos de filosofía política que identifico en la obra de Strauss y propongo otros dos que se fundamentan en sus propios supuestos. Concluyo señalando la utilidad de esas acepciones como modelos conceptuales para la interpretación, la consideración y la orientación de una filosofía política.

Abstract

In this essay I address the metaphilosophical question of the concept of political philosophy. After analyzing some alternatives, I critically reconstruct Leo Strauss's conceptualization strategy to show its heuristic potential in the development of a typology of political philosophy. The essay will be divided into three parts: first I present the problem and analyze some alternatives that I consider insufficient to define political philosophy, then I describe the straussian strategy to conceptualize it from the interpretation of the original meaning of *philosophia*, finally I analyze four types of political philosophy that I identify in Strauss's work and then I propose two others based on his own assumptions. I conclude by pointing out the usefulness of these conceptual models for the interpretation, assessment, and orientation of a political philosophy.

Palabras clave

Filosofía política, filosofía, metafísica, subversión, modo de vida, tipología.

Keywords

Political philosophy, philosophy, metaphysics, subversion, way of life, typology.

Fecha de recepción: noviembre de 2022

Fecha de aceptación: marzo de 2023

Introducción: la filosofía política como problema

La *esencia* se expresa en la gramática¹

Ludwig Wittgenstein

A mediados del siglo pasado, la pregunta acerca de qué es la filosofía política cobró relevancia en diversos circuitos intelectuales y académicos como un intento de defenderla frente a los embates críticos que parecían desacreditarla o, por lo menos, exigir su renovación.² La pregunta metafilosófica sobre el posible significado de una filosofía política, que se pensaba como una tradición constante desde los griegos hasta el siglo XIX o principios del XX, se volvió ineludible para tratar de revertir el afianzamiento de la *Wertfreiheit* positivista, que rechazaba la legitimidad de sus pretensiones de fundamentación axiológica; de las corrientes analíticas de la filosofía, que reducían al formalismo lógico sus problemas prácticos o sustantivos; de las vertientes historicistas, que chocaban con sus aspiraciones de universalidad, o de la crítica marxista de las ideologías, que hacía patente la sospecha sobre su papel en la reproducción de un *statu quo*.

Una vez que muchas de esas críticas se han atemperado, la pregunta sigue siendo relevante frente a un panorama académico e intelectual en el que proliferan las intervenciones de “filosofía política”, cuya raíz e índole filosófi-

¹ “Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen”. La traducción de todas las citas en alemán y en inglés es mía.

² Esta situación se remonta a la afirmación de Laslett (1956) sobre la “muerte” de la filosofía política y las discusiones que esto generó en Inglaterra; sin embargo, no es la única referencia y quizás tampoco la más importante para verificar el estatus de esta rama de la filosofía a mediados del siglo pasado. Entre las décadas de 1960 y 1970, por diversas razones, se señaló su “retroceso”, en Francia (Renaut, 1999), se reconoció la necesidad de “rehabilitarla” después de un periodo de adversidad, en Alemania (Riedel, 1972), y se diagnosticó su “decadencia” o su estado de “putrefacción” desde Estados Unidos (Strauss, 1959/1988b).

cas no siempre son claras. Aunque sea en nombre de la gramática, deberíamos entender la filosofía política como la aproximación filosófica a la política o como la manifestación política de la filosofía. Por ello, planteamos que el hecho de que las reflexiones se lleven a cabo desde las facultades universitarias de filosofía, de que utilicen para sí mismas la denominación o de que sean consideradas así por los practicantes de otras disciplinas, no garantiza que efectivamente sean intervenciones de una filosofía política. Llevando al extremo esta consideración, hace apenas un par de décadas, Meier (2000) sostuvo:

Desde el fin de la fuerte polarización ideológica del mundo y de la decadencia de las utopías políticas que hasta entonces dominaban, ha crecido el llamamiento a la filosofía política. Pero aun ahí donde se medita sobre las preguntas fundamentales de la teoría política o, con la mayor seriedad, se habla de los fundamentos de la *Res publica*, no tratamos todavía con la filosofía política. Ni la aproximación teórica competente a las preguntas y problemas de la política ni la seriedad en su tratamiento son, tomadas en sí mismas, una cédula de identidad de la filosofía política (p. 15).³

En una línea más prudente,⁴ este trabajo solo sugiere que hay un déficit en las concepciones de la filosofía política que se plantean desde hace algunas décadas, pues suelen derivarse o presuponer nociones indeterminadas, abstractas o muy restrictivas de la filosofía. Mi argumento es que, dado que la filosofía política es una rama particular o un modo específico de la filosofía, en general, entonces toda concepción e intervención de filosofía política tiene que evidenciar su raíz o su índole filosófica; por ello, una concepción deficitaria de la filosofía produce interpretaciones más o menos deficientes de la filosofía política.

Señalo solo algunos ejemplos para evidenciar conceptualmente la afirmación anterior. En primer lugar, cuando Bobbio (2002a, 2002b) nos ofreció un amplio catálogo de posibilidades de la filosofía política, soslayó tematizar el concepto de *filosofía* en el que se tenían que fundamentar.⁵ En segundo, cuan-

³ “Seit dem Ende der ideologisch gefestigten Zweiteilung der Welt und dem Niedergang der bis dahin dominierenden politischen Utopien, hat die Berufung auf, politische Philosophien‘ Konjunktur. Aber auch dort, wo über grundsätzliche Fragen der Politischen Theorie nachgedacht oder mit großem Ernst über die Fundamente der Res publica gesprochen wird, haben wir es deshalb noch nicht mit Politischer Philosophie zu tun. Weder die kompetente theoretische Annäherung an die politischen Fragen und Probleme noch der Ernst im Umgang mit ihnen ist, für sich genommen, ein Ausweis Politischer Philosophie”.

⁴ Véase la nota 24 de este ensayo, sobre el reduccionismo en el que incurrió Meier.

⁵ Bobbio (2002b) registró cuatro acepciones: 1) una normativa, como el intento de construir modelos ideales o hasta utópicos del orden político; 2) una fundacional, como la justificación ra-

do Petrucciani (2008) definió la filosofía política como una “forma de saber” o “de discurso” que utiliza el “método” de la argumentación racional para abordar los problemas “estructurales” y “normativos” de la política (pp. 20-21), lo hizo a partir de una interpretación de la filosofía que solo reflejaba de manera abstracta lo que esta ha pretendido ser a lo largo de su historia. Por último, cuando Raphael (1976) sugirió que la tarea principal de la filosofía política es y siempre ha sido el análisis de los conceptos y la evaluación de los argumentos mediante los cuales defendemos nuestras creencias políticas, suponía una concepción de la filosofía que se restringe solo a los estándares epistémicos del neopositivismo contemporáneo (p. 8).

Un caso aparte, antípoda del argumento que aquí planteamos, es el de quienes niegan el vínculo necesario entre la filosofía y la filosofía política. Uno de quienes lo hacen es el teórico que presuntamente resucitó a la filosofía política en la década de 1970. En su debate con Jürgen Habermas, Rawls (1998) presenta su propia perspectiva como una filosofía política no comprensiva que se limita al ámbito de lo político y “deja la filosofía tal como está” (pp. 76-78). La filosofía política de Rawls pretende ser “independiente” (*freestanding*) de la filosofía, ante todo, porque busca sustituir “la cuestión de la verdad y la concepción filosófica de la persona” por “lo razonable” y por “la concepción de las personas como ciudadanos” (p. 100). Esto se deriva, como lo expuso Rorty (2001), del hecho de que Rawls asume la “prioridad” de la democracia sobre la filosofía. En última instancia, Rawls buscaba deslindarse de cualquier compromiso filosófico o metafísico respecto a la verdad última de las cosas o la naturaleza humana, pues esto le parecía incompatible con el reconocimiento del pluralismo democrático.

Por supuesto, todas estas formas de concebir la filosofía política podrían justificarse mediante criterios pragmáticos, por su función o su utilidad específicas;⁶ no obstante, considero que son conceptualmente deficitarias en relación con la filosofía. En el caso de Bobbio, la indeterminación de su concepto

cional de la autoridad política o del Estado; 3) una analítica, como el examen de los principales conceptos políticos, y 4) una metadiscursiva, como el estudio crítico de los métodos o los resultados de la ciencia política. En otro lugar, Bobbio (2002a) señaló otras dos acepciones: 1) una sistemática, como teoría del Estado (cuando la política se entiende como *politics*), y 2) otra prescriptiva, como la disposición de lineamientos para la acción institucional (cuando la política se entiende como *policy*).

⁶ Bobbio (2002a; 2002b) trataba de registrar la diversidad de formas de entender la filosofía política en contra del reduccionismo de quienes estipulaban un significado único; Petrucciani (2008) se proponía mostrar la especificidad del saber sobre la justicia o el poder que puede aportar una filosofía política, frente al monopolio epistémico del cientificismo contemporáneo, y Raphael (1976) pretendía mostrar la validez metodológica de la filosofía política frente a los intentos analíticos o neopositivistas de desacreditarla.

de filosofía deja sin fundamento las diversas definiciones de la filosofía política que registra. En el de Petrucciani, el modo abstracto de entender la filosofía conlleva forzosamente una forma abstracta de entender la filosofía política. En el de Raphael, la definición de la filosofía conforme a su interpretación analítica solo toca superficialmente la actividad de los filósofos políticos que se encuentran antes o al margen del giro lingüístico. En el de Rawls, por último, la concepción no filosófica de la filosofía política expone un contrasentido que nos conduciría a señalar su desplazamiento hacia el plano de una teoría política no filosófica. Estos déficits nos impelen a buscar otra alternativa conceptual que sea más adecuada.

Contra los intentos de conceptualizar la filosofía política a partir de alguna noción imprecisa, genérica o limitada de la filosofía, la alternativa que exploraremos en este ensayo es más radical, pues consiste en volver a la raíz o al significado originario de la *philosophia*. Ciertamente, con ello corremos el riesgo de generalizar una acepción histórica particular, pues es un hecho que la filosofía ha pasado por múltiples transformaciones desde que fue inventada por algún griego en la Antigüedad. No obstante, sostenemos que esas transformaciones suponen un parentesco, pues, aunque la filosofía se haya transformado históricamente, “algo” de su sentido originario u original ha prevalecido y tendría que prevalecer para seguir siendo filosofía.⁷ Por supuesto, con Popper (2002, pp. 42-43), asumimos este planteamiento esencialista como un supuesto “metodológico”, no metafísico, pues solo es una hipótesis explicativa o heurística del significado de la filosofía política.

El “retorno” straussiano al sentido originario de la *philosophia* en la pregunta por el significado de la filosofía política

A propósito de la obra de Leo Strauss es que podemos pensar el “retorno”⁸ al sentido originario de la *philosophia* como estrategia de conceptualización pa-

⁷ Con Heidegger (2004), no negamos la posibilidad de una renovación radical de la filosofía en contra de lo que esta ha sido tradicionalmente. Sin embargo, con Heidegger (1996), también reconocemos que el “agotamiento” del sentido tradicional de la filosofía exigirá el inicio de una nueva forma de “pensar”.

⁸ El concepto de *retorno* es fundamental para entender la obra de Strauss, pues articula su crítica al pensamiento moderno a través de la rehabilitación del pensamiento antiguo, bíblico y filosófico. El sentido de ese concepto tiene una raíz hebrea que, en su ensayo “Progress or Return?”, Strauss (1989b) explica del siguiente modo: “Retorno es la traducción de la palabra hebrea *t’shuva*. *T’shuva* tiene un sentido ordinario y enfático. Su sentido enfático es traducido en inglés por ‘arrepentimiento’. Arrepentimiento es retorno, con referencia al retorno del camino erróneo al correcto” (p. 227). (“Return is the translation from the Hebrew word *t’shuva*. *T’shuva* has an ordinary and emphatic meaning. Its emphatic meaning is rendered in English by ‘repentance.’ Repentance is return, meaning the return from the wrong way to the right one”).

ra tratar de responder la pregunta por el significado de la filosofía política. La potencia heurística de esta vía nos permitirá fundamentar, no un concepto, sino una tipología de la filosofía política. Con Strauss, registraremos cuatro tipos o modelos primordiales: (1) uno “ontológico”, que trasciende el plano “óntico” de la política en la pregunta por la naturaleza de lo político; (2) uno “idealista”, que se dedica a investigar las pautas de una sociedad política correctamente ordenada; (3) uno “exotérico”, que trata de evadir la tensión entre la crítica filosófica y la sociedad política mediante la moderación del discurso público, y (4) uno “antiidealista”, cuya preocupación por los asuntos públicos está determinada por el intento de preservar o defender la propia actividad filosófica. Desde la misma perspectiva, señalaremos otros dos tipos sobre los que Strauss pudo haber preferido guardar silencio: (5) uno “realista”, que se inclina por la indagación de las relaciones de poder o dominio que atraviesan las cosas políticas, y (6) uno “subversivo”, que pretende trastocar radicalmente un orden establecido.

En principio, la inclinación straussiana por el sentido originario de la *philosophia* se explica como una reacción contra el abuso o el vaciamiento del concepto.⁹ Por una parte, permite denunciar la tendencia a definir la identidad filosófica por “conveniencia administrativa”, a partir de una adscripción institucional.¹⁰ Por otra, es un recordatorio de lo que implica la vocación filosófica contra quienes se atreven a presentarse públicamente como “filósofos”.¹¹ Si adoptamos el enfoque pragmático del lenguaje, estas protestas pueden parecer una exageración; pero si somos más cuidadosos con la semántica y la propia historia del concepto, tendríamos que reconocer que la *philosophia* indica un estándar intelectual y existencial muy elevado o que el filósofo, como apuntó el propio Kant (2006, p. 651) en la *Crítica de la razón pura*, solo puede ser un “arquetipo” o un “ideal” (KrV A839 B867).¹²

En última instancia, el retorno straussiano al sentido originario de la *philosophia* se justifica porque en este encontramos su significado “original”

⁹ Strauss (1959/1988b) afirmaba: “La gente ha ido tan lejos en la degradación del nombre de la filosofía hasta hablar de las filosofías de vulgares impostores” (p. 12). (“People have gone so far in debasing the name of philosophy as to speak of the philosophies of vulgar impostors”).

¹⁰ En un ensayo sobre la educación liberal, Strauss (1968) señalaba: “Es tan absurdo esperar que los miembros de los departamentos de filosofía sean filósofos como lo es esperar que miembros de los departamentos de arte sean artistas” (p. 7). (“It is as absurd to expect members of philosophy departments to be philosophers as it is to expect members of art departments to be artists”).

¹¹ En una carta de 1973, dirigida a Gerschom Scholem, Strauss (2008) decía que desde que uno de sus contemporáneos (Hans Jonas) había decidido presentarse públicamente como filósofo, él prefería decir que se dedicaba a “ser zapatero o cortar pantalones” (p. 771).

¹² En adelante, las referencias a las obras clásicas se registran siguiendo la forma canónica, pero también se anotan conforme al modelo APA (7a. ed.) que se emplea en el resto de las citas.

(Strauss, 2007, p. 145), a la luz del cual podemos comprender los desarrollos, las modulaciones o, incluso, las rupturas de los conceptos posteriores de la filosofía. No es arbitrario entender la *philosophia* como el principio determinante y el primer modelo de toda otra concepción de la filosofía, así se la trate de emular o se reaccione en su contra. Esto implica que las diversas concepciones de la filosofía se pueden y, más aún, se deben entender en relación con la *philosophia*. Por el contrario, el intento de entender la *philosophia* a partir de una concepción posterior nos induce a deformar el sentido de aquella. Del mismo modo, tratar de comprender las diversas manifestaciones de la filosofía a partir de una abstracción conceptual que pretenda englobarlas todas, desde sus orígenes y más allá, puede producir una deformación de estas. Es más adecuado tratar de interpretar lo derivado a partir de lo originario u original, no al revés.

Desde esta perspectiva, si Strauss nos permite fundamentar distintas acepciones de la filosofía política es por la complejidad de su interpretación de la *philosophia*. Reconocemos que la concepción originaria, original o clásica de la *philosophia* está sujeta a múltiples interpretaciones; sin embargo, consideramos que la propuesta por Strauss tiene un potencial específico que nos permite alumbrar el horizonte del pensamiento clásico, por lo menos, a partir del “paradigma” común a Sócrates, Platón y Aristóteles. En particular, hay tres aspectos de la interpretación straussiana de la *philosophia* en los que se fundamentan los seis tipos de filosofía política que aquí registraré: 1) uno metafísico, esto es, como indagación de la naturaleza o de los principios de todas las cosas; 2) uno subversivo, o sea, como actividad transgresora o rebelión intelectual en contra de un *statu quo*, y 3) uno teórico-existencial, es decir, como el modo de vida más elevado o correcto.

La concepción straussiana de la filosofía política

Entre los comentaristas de la obra de Strauss se suele enfatizar unilateralmente alguna acepción de su concepto de filosofía política. Por un lado, se destaca el aspecto de la investigación filosófica comprensiva sobre las cosas políticas, que incluye las preguntas por el ser de lo político y por los principios de justicia o del bien que permitan ordenarlo correctamente (Gildin, 1975). Por otro lado, también se enfatiza la intención política de defender la filosofía frente a las dificultades internas y externas que la ponen en peligro (Meier, 2000). Si no hay consenso al respecto es porque el propio Strauss expuso distintas acepciones de la filosofía política a lo largo de su obra.

El tema del concepto de la filosofía política fue abordado por Strauss de manera recurrente, aunque en apariencia inconexa. Uno de sus escritos más conocidos, *What Is Political Philosophy?* (Strauss, 1959/1988b), se plantea ex-

plícitamente la pregunta por el significado de la filosofía política. Pero la cuestión aparece también de forma menos evidente en otro de sus libros, *Persecution and the Art of Writing* (Strauss, 1952/1988a), dedicado al problema de la tensión entre la actividad filosófica y la vida política. Asimismo, se presenta en un trabajo posterior, *Socrates and Aristophanes* (Strauss, 1966), donde reflexiona sobre el tránsito necesario de la filosofía natural (o metafísica) a la política. En todos los casos, puede reconocerse el constante esfuerzo de Strauss por desvelar el sentido y la importancia de una filosofía política.

La concepción de la filosofía política de Strauss aparece en esos escritos de manera diferenciada. En *What Is Political Philosophy?*, se registra en la primera parte del trabajo homónimo, que es parte de un ciclo de tres conferencias que impartió en la Universidad Hebrea de Jerusalén, entre 1954 y 1955. Mientras, en *Persecution and the Art of Writing*, aparece en la introducción, basada en un ensayo previo sobre el Platón de Al-Farabi que fue publicado por la American Academy for Jewish Research, en 1945. Finalmente, en *Socrates and Aristophanes*, se encuentra sugerida tanto en la introducción como en la conclusión. La diferencia más evidente entre estos escritos radica en el énfasis que se le da al hecho de que la filosofía política es una rama o un modo de la filosofía.

Concretamente, en estos escritos de Strauss, podemos identificar acepciones distintas de la filosofía política. Por un lado, como prolegómeno de un relato de la historia de la filosofía política que va desde su nacimiento entre los griegos hasta su abandono por Martin Heidegger,¹³ se define como “el intento de conocer verdaderamente la naturaleza de las cosas políticas” y, a la vez, “el orden político correcto o bueno” (Strauss, 1959/1988b, p. 12). Por otro, con relación a los *falāsifa* islámicos del Medioevo y a Platón, la concibe como “la enseñanza exotérica”, “la armadura en la que tenía que aparecer la filosofía” o “la forma en que la filosofía llegó a ser visible para la comunidad política” (Strauss, 1952/1988a, p. 18). Por último, en referencia al Sócrates de Platón y Jenofonte, en contraste con el de Aristófanes, se entiende también como la “preocupación madura” por “las cosas políticas o morales, por las cosas humanas o los seres humanos” (Strauss, 1966, p. 314).

Esta pluralidad de acepciones enunciadas por Strauss se enraíza en su interpretación más amplia de la *philosophia*. Desde esta perspectiva, una *filosofía* política que no se desprenda o no conduzca a la *philosophia* aparece como un contrasentido, por lo que más bien refleja otro tipo de aproximación o inquietud intelectual: *pensamiento* político, cuando lo que se busca es exponer una convicción pública; *teoría* política, cuando la reflexión sistemática sobre

¹³ En su ensayo “Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy”, Strauss (1983) reconocía que no hay “espacio” para una filosofía política en el pensamiento de Heidegger (p. 30).

una circunstancia política es acompañada por una propuesta que responde a la posición de algún sector de la opinión pública; *teología* política, cuando se produce una enseñanza basada en la fe o en la adhesión a la verdad presuntamente revelada en la Biblia, o *ciencia* política, cuando se estudian los fenómenos de la política con los métodos de comprobación y cuantificación avalados por la ciencia moderna (Strauss, 1959/1988b, pp. 12-14). La claridad acerca de las diferencias entre estos enfoques y una filosofía política exige la comprensión de la especificidad filosófica de esta última.

A continuación, analizaremos críticamente el vínculo entre la interpretación straussiana de la *philosophia*, las acepciones de la filosofía política que propuso y las que nosotros podemos derivar a partir de los mismos supuestos. Con ello, intentaremos evidenciar su potencial explicativo en la fundamentación de una tipología de la filosofía política más compleja que otras que suelen presentarse.

La filosofía política como el intento de conocer verdaderamente la naturaleza de las cosas políticas y el orden político correcto o bueno

La primera acepción straussiana de la filosofía política se basa en una interpretación metafísica del sentido original de la *philosophia*. Con base en su etimología, Strauss (1959/1988b, p. 11) reconoció que esta no era otra cosa que la búsqueda de la sabiduría (*quest for wisdom*). Acerca de la definición no debería haber polémica; sin embargo, sabemos que sí la hay acerca del concepto griego de sabiduría (*sophia*), que aparece como la meta irrenunciable de la filosofía (*philosophia*). Sin duda, consistía en algún tipo de conocimiento,¹⁴ pero no hay acuerdo acerca de si se refería a la cuestión de cómo vivir correctamente (Hadot, 2004, pp. 17-21), de cuáles son las mejores leyes para la *polis* (Vernant, 2011, p. 81) o de cuál es la naturaleza y los principios fundamentales de la totalidad. En la interpretación straussiana, que podría considerarse ortodoxa, su significado se identifica con la última cuestión. Esta se puede remitir al modo en que Aristóteles (2011a, pp. 74-76; *Metafísica*, I, 1-2, 982a-b) define la sabiduría como el conocimiento acerca de los primeros principios o las primeras causas de todas las cosas. Desde esta perspectiva, Strauss (1953, p. 82) identifica la filosofía como el deseo o la búsqueda del conocimiento de los principios fundamentales o de la naturaleza de la totalidad.

¹⁴ Aristóteles (2011a, pp. 71-74; *Metafísica*, I, 1, 980b-982a) distinguía la sabiduría (*σοφία*) del saber en general (*τὸ εἰδέναι*) y de otros tipos de conocimiento como la percepción (*αἴσθησις*), la imaginación (*φάντασμα*), el recuerdo (*μνήμη*), la experiencia (*ἐμπειρία*), el arte (*τέχνη*) y la ciencia (*ἐπιστήμη*).

Si la filosofía política se entiende como una “rama” de la filosofía, Strauss dedujo que su significado primario no podría ser otro que la búsqueda del conocimiento de los principios de la totalidad de las cosas políticas. Esto permite registrar que, incluso en su acepción metafísica, la filosofía se debe interesar por lo político, porque esto forma parte de la totalidad más amplia que constituye su genuino objeto de interés. Si la filosofía se restringe al campo de las cosas políticas, ciertamente, la investigación estaría sesgada; pero si lo evade, quedaría incompleta. Si la preocupación por las cosas políticas es lo que funda el pensamiento político, el interés acerca de su principio o su naturaleza es lo que marca el origen de una filosofía política. El impulso de investigar radicalmente o hasta la raíz las cosas políticas nos permite identificar un primer tipo *ontológico* de la filosofía política que, de manera doxográfica, nos permitiría reunir a pensadores tan disímiles como Aristóteles, Thomas Hobbes, G. W. F. Hegel, Carl Schmitt o Chantal Mouffe (de quien tomamos el término para definir este primer modelo).¹⁵

El propio Strauss se sitúa en esta línea, pues desarrolló una concepción comprensiva de lo político como parte de su investigación filosófica. En su opinión, que podría considerarse “idealista”, el principio determinante de lo político no se encontraría en un deseo de poder o de dominio, sino en el intento de realizar o preservar algún principio moral (Strauss, 1959/1988b, p. 10). La diferencia específica de la política, frente a la politiquería o el partidismo, radicaría en que se mueve por alguna noción de lo que es bueno o lo que es justo, antes que por algún interés o ambición moralmente cuestionables. En su “Comentario” a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, Strauss (2008) sugirió que si lo político se tiende a manifestar como un espacio de antagonismo es precisamente porque cuando planteamos con “seriedad” alguna noción de lo bueno o de lo justo, esta tiende a entrar en conflicto con otras nociones igualmente “serias”: “En la seriedad de la pregunta por lo correcto tiene lo político — el agrupamiento amigo-enemigo de la humanidad— su fundamento” (p. 235).¹⁶ El intento liberal de “neutralizar” lo político o de despolitizar a la sociedad exige la renuncia al planteamiento *serio* de esa cuestión moral y existencial (pp. 236-237).¹⁷

¹⁵ A partir de la tesis heideggeriana de la diferencia ontológica, Mouffe (2007) distinguió “la política” como el objeto de la ciencia política y “lo político” como el tema de los filósofos (pp. 15-16).

¹⁶ “Im Ernst der Frage nach dem Richtigen hat das Politische -die Freund-Feind-Gruppierung der Menschheit- seinen Rechtsgrund”. Sobre la relación entre Strauss y Schmitt a partir de este “Comentario”, véase Meier (2008).

¹⁷ Así, por ejemplo, cuando un político afirma que la austeridad es buena o que lo justo es cubrir primero las necesidades de los pobres, es inevitable que sea confrontado por quienes creen que lo bueno es más bien la prosperidad o que lo justo es utilizar criterios meritocráticos para dis-

Desde esta perspectiva, Strauss (1959/1988b) señaló que el significado adicional de la filosofía política tendría que ser también el de la búsqueda del conocimiento acerca de los principios o las pautas morales del orden político correcto (p. 12). Esto quiere decir que la pregunta por los estándares morales de la acción política o del orden político resulta ineludible para una filosofía política. El problema de lo correcto, esto es, la vida buena, el bien común o la justicia, está y tiene que estar en el centro de una filosofía política. Esta cuestión es precisamente la que nos permite registrar un segundo tipo o modelo de filosofía política en el que podemos reunir como figuras representativas a Sócrates y a Platón, en la Antigüedad; a Jean Jacques Rousseau o a Immanuel Kant, en la Modernidad; y a John Rawls o a Martha Nussbaum, en la Edad Contemporánea. Las diferencias entre antiguos, modernos y contemporáneos tendrían que explicitarse a partir del señalamiento del tipo de estándares, de fundamentación o de universalismo que en cada caso expresan, pero ello no debe impedirnos reconocer el problema común que los reúne.

Por supuesto, contra la opinión que manifiesta Strauss en *What Is Political Philosophy?* (Strauss, 1959/1988b), aunque conforme a lo que insinúa en *Thoughts on Machiavelli* (Strauss, 1958),¹⁸ no se puede decir que no sea posible validar la tesis alternativa o “realista” de que el principio de las cosas políticas se encuentra en el deseo de poder y no en alguna idea del bien o de la justicia. Es necesario registrar en qué consiste esta alternativa para tener claras las coordenadas del problema metafilosófico que nos planteamos en este ensayo. Si el principio que determina las cosas políticas no es moral, sino que es un deseo egoísta o una pretensión mezquina de poder, entonces el orden político no podría ser visto más que como una forma de dominación. En tal caso, la filosofía política tendría que entenderse primordialmente como la búsqueda de conocimiento de la naturaleza del poder o de la dominación política. El registro de esta acepción nos permite identificar un tercer tipo o modelo de filosofía po-

tribuir los bienes sociales. Quienes además censuraran a ese político por polarizar a la sociedad, en el fondo, lo juzgarían por tomarse con seriedad una idea de lo correcto. Quizás, incluso, los críticos de ese político beligerante supondrían que puede haber un consenso general en torno a su visión particular de lo que es bueno o justo, y lo juzgarían conforme a estos mismos criterios —que identificarían como los de toda una nación, a la que verían amenazada—, por lo que su animadversión crecería forzosamente cada vez que ese político afirmara criterios contrarios en sus discursos y acciones.

¹⁸ Strauss (1958) afirmó: “Puede parecer que hemos supuesto que Maquiavelo es el exponente clásico de una de las dos alternativas fundamentales del pensamiento político. De hecho, asumimos que hay alternativas fundamentales, alternativas que son permanentes o coetáneas del hombre” (p. 14). (“We may seem to have assumed that Machiavelli is the classic exponent of one of the two fundamental alternatives of political thought. We did assume that there are fundamental alternatives, alternatives which are permanent or coeval with man”).

lítica que englobaría las perspectivas de Trasímaco, Nicolás Maquiavelo, Max Weber, Louis Althusser, Hans Morgenthau o hasta Michel Foucault. Esto ya lo he expuesto en otro lado (Cabrera García, 2014), por lo que no redundaré aquí.

En una línea intermedia entre el idealismo y el realismo, quizás podríamos encontrar algunas corrientes de la filosofía política moderna, posmoderna, feminista, decolonial o animalista que se han desplegado desde hace unas décadas. En estos casos, la indagación filosófica sobre el poder y el dominio conlleva también la afirmación crítica o propositiva de alguna noción de lo justo o lo bueno. En tanto que esta clase de aproximaciones pretende ser filosófica, tendría que plantearse la cuestión del fundamento de esas nociones, pues de otro modo el pensamiento político o la ideología estarían reemplazando a la *filosofía* política. De cualquier modo, más que un tipo adicional, estas corrientes parecen alimentarse de dos fuentes principales de filosofía política que les otorgan su carácter híbrido.

La filosofía política como “enseñanza exotérica”

Por su parte, la tercera acepción straussiana de la filosofía política se sostiene en una interpretación del carácter intrínsecamente “subversivo” de la *philosophia* (Strauss, 2007, p. 146). Esta interpretación corresponde a lo que ahora reconocemos como la “actitud crítica” del filósofo, pero parece contradecir el sentido metafísico que ya hemos registrado. No es el caso, pues en realidad despliega lo que este significa en la relación del filósofo con la sociedad política. Lo que superficialmente se define como la búsqueda de conocimiento acerca de los principios de la totalidad, en el fondo aparece como el intento de sustituir radicalmente las opiniones convencionales acerca de todas las cosas por su conocimiento genuino. Si la interpretación metafísica de la filosofía puede sustentarse mediante la referencia a Aristóteles, esta interpretación subversiva puede derivarse de la actividad por la que Sócrates fue justamente acusado en Atenas o del relato de la caverna de Platón (2011, pp. 222-225; *Rep.*, 514a-517a).

La explicación straussiana del origen de la filosofía permite comprender el vínculo forzoso entre la metafísica y la actitud subversiva o radicalmente crítica. En contraste con las hipótesis que lo relacionan con la *mania* profética del culto apolíneo (Colli, 2009), con la formación democrática de las *polis* griegas (Vernant, 2011) o con el reemplazo del *mythos* por el *logos* (Habermas, 1996), la explicación straussiana vincula el origen de la filosofía con el descubrimiento fundamental de la *physis*. A partir de este descubrimiento, la filosofía no solo estableció la distinción entre lo que es por “naturaleza” (*physis*) y lo que es solo por “convención” (*nomos*) (Strauss, 1953, p. 89), sino que también se afirmó como el intento de “ascender” desde lo que es “primero para

nosotros” (*proteron pros hêmas*) hacia lo que es “primero por naturaleza” (*proteron physei*) (Strauss, 1953, pp. 123-124; Strauss y Voegelin, 2009, p. 112). Si lo que es “primero para nosotros” se identifica con lo que es “por convención”, entonces la filosofía se revela como el intento de transgredir la opinión pública en busca del conocimiento privado de la naturaleza de las cosas o de lo que es por naturaleza. Desde ahí se puede comprender su actitud subversiva original.

Si seguimos la estrategia de definición que Strauss utilizó para establecer su primera acepción de la filosofía política, en este caso, tendríamos que interpretarla como el intento radical de subvertir las cosas políticas o de transgredir el orden establecido. Esto permitiría comprender un cuarto tipo o modelo de filosofía política que se ha expandido desde finales del siglo XVIII y, sobre todo, mediados del siglo XIX: desde el Marqués de Sade y algunos “ultras de las Luces”, pasando por Karl Marx y el anarquismo o Friedrich Nietzsche y cierto existencialismo ateo, hasta Theodore Kaczynski y Judith Butler. Aunque este tipo de filosofía política también podríamos hallarlo en algunas expresiones “anómalas” del pensamiento antiguo: el cinismo incisivo de Diógenes de Sinope, que buscaba “transmutar los valores”, o la crítica de la religión de Epicuro, que pretendía liberar a los hombres del miedo. Strauss no reconoció *explícitamente* esta forma de entender la filosofía política, pues su reconocimiento es incompatible con la opinión que tenía acerca de la desmesura de la enseñanza pública de algunos de sus representantes.¹⁹ Pero, por el contrario, nosotros reconocemos que esta es una forma válida, aunque peligrosa, de concebir y practicar la filosofía política. Por la naturaleza de este trabajo, reservaré para otro lugar la construcción conceptual de este tipo o modelo de filosofía política subversiva.

De cualquier modo, la tercera acepción straussiana de la filosofía política se deriva de una estrategia de conceptualización diferente que nos permite visibilizar un quinto tipo o modelo que muchas veces pasa desapercibido. La estrategia se desprende de una tesis sociológica acerca de la tensión que prevalece entre la filosofía y la sociedad política (Strauss, 1952/1988a). La tesis señala que hay una contradicción inevitable entre la radicalidad crítica de la actividad filosófica y el requerimiento social de estabilidad. Si la filoso-

¹⁹ Pienso en Epicuro, cuya filosofía había sido rechazada por la tradición judía, según Strauss (2013a, p. 23), como una forma de ateísmo. Por supuesto, también pienso en Marx y Nietzsche, a quienes Strauss (1959/1988b) reprobaba por haber predicado “el sagrado derecho de la extinción despiadada de grandes masas de hombres” (p. 55). Sobre los “ultras de las luces” ni siquiera se puede registrar una opinión, pues, desde *Philosophie und Gesetz* (1935), Strauss (2013a, p. 11) ya consideraba suficientemente radicales a Voltaire, Reimarus o Bayle.

fía reclama para sí el derecho de investigar libremente los principios de todas las cosas, también tiene que cuestionar radicalmente las opiniones sobre las cosas de las que depende la estabilidad social, esto es, sobre la religión, la moral y la política. Una investigación que no se atreva a repasar críticamente lo que la opinión pública toma por verdadero puede ser muchas cosas, menos filosófica. La filosofía amenaza la estabilidad de la sociedad, por eso es que estas tienden a entrar en conflicto. Desde esta perspectiva, para Strauss (1959/1988b, pp. 221-222; 1989a, pp. 63-71), la filosofía política aparece como el modo de aliviar la tensión mediante el despliegue de una enseñanza exotérica, pública o popular, que no se identifica con lo que el filósofo verdaderamente piensa.

Esta acepción de la filosofía política nos permite iluminar la actividad intelectual de muchos filósofos del pasado cuyos libros solemos leer inocentemente. El conflicto entre la filosofía y la sociedad se puede evidenciar puntualmente a través de múltiples ejemplos: la muerte de Sócrates y el asesinato de Hipatia, en la Antigüedad; las sospechas sobre el ateísmo de los estudiosos árabes y judíos de Platón y Aristóteles, en el Medioevo; la condena de Giordano Bruno a morir en la hoguera, en el Renacimiento; la Hérem (מֵרֶח) de Baruch Spinoza por la comunidad judía, el encarcelamiento de Denis Diderot, la censura contra Immanuel Kant y Gotthold Ephraim Lessing, en la Modernidad. El intento exotérico, discursivo o literario, de algunos de ellos por evadir la persecución social es lo que, a partir de Strauss, podríamos identificar como un quinto tipo o modelo de filosofía política. En esto, la diferencia entre antiguos y modernos descansaría solo en la consideración acerca de si la práctica del exoterismo es inevitable o solo circunstancial para la filosofía (Strauss, 1952/1988a, pp. 33-34), es decir, si puede o no haber reconciliación entre el racionalismo filosófico y la vida social.

Entendida como enseñanza exotérica, la filosofía política consistiría en el desdoblamiento entre lo que de verdad se piensa y el discurso público que se expresa, pero solo para evadir un conflicto inmediato, no para perpetuar un *statu quo*. Si la práctica del exoterismo trata de evadir la conexión entre el radicalismo intelectual y el extremismo político, no por ello afirma el vínculo entre la moderación del discurso público y el conformismo respecto al orden social imperante. La alternativa no es solo la transformación revolucionaria o el conservadurismo acrítico, sino también la reforma gradual de la opinión pública y de las prácticas o estructuras sociales que con ella se relacionan (Strauss, 1952/1988a, pp. 16-17). De hecho, como lo ha mostrado Melzer (2014), junto a la salvaguarda de la actividad filosófica y la protección de la sociedad, la reforma política y la educación de los individuos más dotados para la filo-

sofía son también los motivos que han alentado históricamente y que justifican la práctica del exoterismo.

La filosofía política como “preocupación” por las cosas políticas o morales

Por último, la cuarta acepción straussiana de la filosofía política se basa en su interpretación de la *philosophia* como la actividad más elevada o el mejor modo de vida al que puede aspirar un ser humano. De nuevo, esto parece contradecir la investigación metafísica y la actitud subversiva que ya hemos señalado, pero en realidad revela su significado más profundo. Por el carácter inagotable de su objeto y la actitud implacable que requiere, la *philosophia* no es solo un instrumento para tratar de alcanzar la sabiduría o el conocimiento comprensivo de todas las cosas, en sí misma constituye una actividad “teorético-existencial” (Strauss y Voegelin, 2009, p. 98) o un modo de vida “contemplativo”. Más aún, en tanto se cree que el objeto de la *philosophia* es el más elevado al que puede aspirar el ser humano, esta misma tiene que considerarse como la actividad humana más elevada (Strauss, 1953, p. 36). Esta interpretación puede sostenerse a partir de la identificación que señaló Aristóteles (2011b, p. 508; *Política*, VII, 2, 1324a) de la *philosophia* con un *bíos theoretikos* y de la afirmación de que su propósito, la sabiduría, es el bien más elevado al que puede aspirar un ser humano (Aristóteles, 2011a, p. 7; *Protréptico*, fragmentos 4–6).

El significado final de la *philosophia*, en este sentido, es más profundo de lo que parece a primera vista. Como modo de vida, se orienta por el deseo de la sabiduría, que reconoce como un bien superior a otros bienes más mundanos (los cargos públicos, la riqueza, los reconocimientos o el aplauso popular). El valor y el sentido que acaso puedan tener estos últimos depende finalmente de aquella. No obstante, en cuanto estamos insertos en la mundanidad, los bienes menores, más inmediatos y asequibles tienden a invertir la jerarquía. El filósofo que se mueve auténticamente por la vocación teorética o contemplativa está forzado a romper con la mundanidad que se suele tratar de imponer, por ello el *bíos theoretikos* es un modo de vida en constante resistencia.

En esta línea, Strauss reconoció que hay en la *philosophia* una indiferencia esencial por los asuntos humanos, políticos y morales.²⁰ Esta indiferencia es

²⁰ Strauss (2013b) sugirió que, originalmente, la preocupación de la *philosophia* por los asuntos humanos tenía que ser secundaria respecto de la investigación metafísica de los principios de la totalidad: “Sobre la base de los presupuestos clásicos, la filosofía requiere un desapego radical de las preocupaciones humanas: el hombre no debe estar absolutamente en casa sobre la tierra, él debe ser un ciudadano del todo” (p. 213). (“On the basis of classical presuppositions, philosophy requires a radical detachment from human concerns: man must not be absolutely at home on earth, he must be a citizen of the whole”). En esta línea, Velkley (2011) sugirió que

consecuente con la tendencia filosófica a la subversión, porque no hay nada más subversivo que ser indiferente hacia todo lo que el resto de nuestros congéneres considera valioso, sagrado o digno de preocupación. La indiferencia filosófica es todavía más consecuente con el sentido metafísico de la filosofía, pues si se considera que su objeto fundamental son los principios del todo, entonces su pretensión última sería remontarse a un plano esencialmente distinto al mundo en el que nos movemos en la cotidianidad. Es cierto que el mundo y el ser humano no pueden ser nunca ajenos a la filosofía, pues forman parte de la totalidad que pretende investigar, pero su *interés* original por ellos es principalmente teorético, no es una *preocupación* moral ni “edificante” (Strauss, 1968, p. 8). Como lo sugirió Platón (2011): “Cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos” (p. 208, *Rep.* 500b-c).

Si bien los asuntos morales y políticos de la comunidad no le preocupan de antemano a la filosofía, en general o en tanto tal, la cuarta acepción straussiana de la filosofía *política* sugiere que la preocupación al respecto es lo que la funda. Con todo, no es claro si ese giro en la preocupación por los asuntos humanos conlleva su valoración intrínseca o meramente instrumental. La pregunta que podemos plantear aquí es la más radical de cualquier filosofía política: ¿por qué razón el filósofo debería preocuparse por los asuntos concretos de la vida pública? Strauss (1953) sugirió que las dos respuestas clásicas a esta pregunta marcan la diferencia entre una filosofía política “idealista” (platónica y aristotélica) y una filosofía política “antiidealista” (sofística y epicúrea) (pp. 167-168). La diferencia consiste en que la primera posee un “espíritu cívico” que la hace valorar los asuntos públicos “por su propio bien”; mientras, la segunda subordina abiertamente el valor de lo político a los fines hedonistas o eudemonistas del filósofo.²¹ Aristóteles (2011b; *Política*, VII, 2, 1324a-b)

el problema principal de la obra straussiana es el de la “dualidad” del humano como parte de una comunidad política y como ser que trasciende lo político (p. 170, n. 30).

²¹ A partir de esta distinción, surge la pregunta: ¿el aparente platonismo de Strauss no era solo su modo exotérico de ocultar algún tipo de epicureísmo? Esta sospecha parece confirmarse por el hecho de que, en “A Giving of Accounts”, el propio Strauss (1997) señaló que la diferencia entre él y su amigo Jacob Klein consistía en el estatus de la moral en sus respectivos pensamientos, pues si para este “actuar correctamente” es una obligación del filósofo, para aquel no es más que una virtud “subordinada” (*subservient*) a la propia filosofía (pp. 464-465). El desprecio de la filosofía por parte del judaísmo tradicional u ortodoxo tendría razón en identificarla como epicureísmo y ateísmo (Strauss, 2013a): “La tradición judía ha caracterizado la abjuración de la Ley, la rebelión contra la Ley, en muchos, si no es que en todos, los casos como epicureísmo” (p. 23). (“Die jüdische Tradition hat den Abfall vom Gesetz, die Auflehnung gegen das Gesetz in vielen, wenn nicht in allen Fällen als Epikureertum charakterisiert”). Hannah Arendt también la tendría al considerar que Strauss era un “ateo ortodoxo convencido” (Arendt, 1992, p. 244).

sugirió la alternativa al señalar que todos estamos de acuerdo en que el *telos* de la *polis* es la felicidad, pero no lo estamos acerca de si esta consiste en la actividad política o en la actividad teórica.

No obstante, la distinción de Strauss contrasta con el hecho de que los exponentes originales del modelo “idealista” consideraban a la *philosophia* como el modo de vida correcto o más elevado. Si esto es así, en ambos casos, la filosofía tenía que ser el criterio de la valoración de cualquier otra cosa, incluidos los asuntos humanos, políticos o morales. De tal modo, la diferencia entre una filosofía política idealista y otra antiidealista radicaría solo en su discurso público o exotérico, pero no en su verdadero propósito: defender o salvaguardar a la filosofía.²² Por ello, habría que reformular la cuarta acepción straussiana de la filosofía política, pues esta realmente consistiría en la preocupación del filósofo por las condiciones políticas y morales de la sociedad en la que pretende preservar la actividad o el modo de vida filosófico.

Guardando silencio sobre Strauss, quien le desagradaba tanto como la propia filosofía política,²³ Arendt (2018) expresó lo anterior de esta forma:

Para el filósofo, la preocupación por la política no es algo que vaya de suyo [...]. Históricamente, los siglos que se mostraron más fecundos en filosofías políticas fueron también los menos propicios para el filosofar, de modo que ha sido la autoprotección y la cerrada defensa de sus intereses profesionales las que, las más de las veces, han provocado la preocupación del filósofo por la política (p. 99).

En esto, podemos señalar que el error de Arendt fue generalizar algo que en Strauss aparece solo como *un* tipo de filosofía política.²⁴ Esto es así porque la preocupación por las condiciones políticas y morales de la sociedad en función de la defensa del modo de vida filosófico, necesariamente supone la valoración de la filosofía como el modo de vida correcto o más elevado. No obstante, esta intuición no se ha mantenido a lo largo de la historia de la filosofía política. En particular, esto contrasta con el reemplazo gradual en la valoración de la teoría por la praxis que se ha dado en la filosofía moderna, cuyo propó-

²² En “Exoteric Teaching”, con Lessing, Strauss (1989a, p. 67) sugirió que la diferencia entre el filósofo y el sofista radica solo en el discurso público con el que se presentan, no en el núcleo de lo que enseñan.

²³ En una célebre entrevista realizada por Günther Gauss en 1964, Arendt explicaba las razones por las que se identificaba como *teórica* y no como *filósofa* de la política. La entrevista puede verse en A Parte Rei Revista de Filosofía (2013). Su opinión lapidaria sobre Strauss se lee en una carta de 1954 que ya hemos citado arriba, en Arendt (1992): “Un intelecto verdaderamente dotado. No me agrada” (p. 244). (“A truly gifted intellect. I don’t like him”).

²⁴ El mismo reduccionismo lo evidencia Meier (2000, p. 15).

sito originario no es la búsqueda de la sabiduría como un fin en sí mismo, sino el mejoramiento de las condiciones o el alivio de los males que aquejan al ser humano. Ciertamente, Strauss (1997) reconoció que contrasta con el giro moralista que ejecutó Kant y que, como sabemos, preparó Rousseau (p. 463).

En esta línea, Strauss nos permite identificar un sexto tipo o modelo de filosofía política que suele pasar más desapercibido que los otros que ya hemos señalado. Desde una perspectiva metafísica, la filosofía política se nos mostró como el intento de conocer genuinamente (1) la naturaleza o los principios determinantes de las cosas políticas; (2) del orden político justo o bueno, y (3) de la naturaleza del poder o de la dominación política. Desde la perspectiva subversiva, la filosofía política se nos presentó como (4) el intento de trastornar el orden establecido, o (5) de evadir discursivamente la tensión entre la actividad filosófica y la sociedad política. Desde la perspectiva teórico-existencial, finalmente, la filosofía política aparece como (6) la preocupación moral y política por las condiciones en las que puede desarrollarse la propia filosofía.

Por supuesto, este último tipo de filosofía política no solo se restringe al mundo griego. Strauss encontró su “repetición”²⁵ en la profetología de los *falāsifa* islámicos y de Maimónides; en la defensa de la *libertatem philosophandi* de Spinoza, y en la justificación de la francmasonería por parte de Lessing. En mi opinión, el propio Strauss se sitúa en este tipo de filosofía política, pues en la misma línea en la que Platón (2010, p. 839; *Fedro*, 278d) solo atribuía la *posesión* de la sabiduría a los dioses, él reconocía que el lugar más alto en la jerarquía de la existencia le pertenecía a los filósofos: “Si entendemos por Dios el ser más perfecto que es una *persona*, no hay más dioses que los filósofos”.²⁶ Y sigue: “¿Dioses mediocres? En efecto, medidos por estándares imaginarios” (Strauss, 2007, p. 163).²⁷

Por supuesto, como modo de vida teórico, la filosofía no es un término descriptivo, ante todo, es también un arquetipo y una idea regulativa para quien pretende llegar a serlo. La identidad del filósofo no se define más que por el modo en que conduce o el fin al que consagra su vida. Para la mayoría de nosotros, como lo reconoció Strauss (1968), este estándar supererogatorio implica que no podemos ser filósofos; sin embargo, “podemos tratar de filosofar” (p. 7). Esta posibilidad se abre por el estudio *serio* de los grandes libros de aquellas mentes del pasado que sí se han dedicado a la *philosophia*, esto es, a la búsqueda de conocimiento de los principios de la totalidad. Quienes experimenten esta vocación podrían compartir el “juramento” que anima la obra

²⁵ El concepto de *repetición* en Strauss (1959/1988b, p. 64, nota 79) tiene un sentido específico.

²⁶ “If we understand by God the most perfect being that is a *person*, there are no gods but the philosophers”.

²⁷ “Poor gods? Indeed, measured by imaginary standards”.

de Strauss (Strauss y Voegelin, 2009) y que este “repitió” de Averroes: *moriatur anima mea mortem philosophorum* (pp. 742, 769 y 771).

Conclusiones: una tipología de la filosofía política

El intento de responder la pregunta acerca de qué es la filosofía política a partir de la identificación de su vínculo insoslayable con la filosofía y de la interpretación de esta a la luz de su significado originario u original nos permite ahora identificar seis tipos más o menos visibles que se pueden verificar a lo largo de la historia de la filosofía política:

1. el “ontológico”, que se ha consagrado a investigar lo político desde sus raíces;
2. el “idealista”, que se ha concentrado en reflexionar seriamente sobre las pautas morales del ordenamiento político correcto, justo o bueno;
3. en un pasaje subterráneo, el “exotérico”, que ha envuelto en un discurso popular los pensamientos más subversivos para evitar el conflicto entre la filosofía y la comunidad política;
4. de manera todavía más recóndita, el “antiidealista”, que ha puesto su preocupación por los asuntos públicos al servicio de la propia *philosophia*.

A partir de los supuestos straussianos, pero con otras alternativas de conceptualización, nosotros identificamos otros dos tipos:

5. el “realista”, que se pregunta por la naturaleza del poder y de la dominación política;
6. el “subversivo”, que se propone subvertir algún orden establecido.

Cada uno de estos tipos de filosofía política resulta de gran utilidad para interpretar manifestaciones históricas, evaluar expresiones actuales y, por supuesto, definir la orientación de nuestra propia actividad.

Como paradigma conceptual, el reconocimiento del primer tipo nos permite comprender el núcleo teórico de una aproximación filosófica a la política, evaluar los esfuerzos que pretenden insertarse en ese terreno y, por supuesto, alinear nuestra actividad como investigadores. Esto significa que el centro de nuestro interés teórico cuando leemos a las figuras que se suelen asociar con el campo de la filosofía política debería ser su reflexión o la crítica de los supuestos sobre la naturaleza misma de lo político, antes que (aunque en conexión con) los temas subsecuentes y periféricos que plantean.²⁸ Significa también que podemos juzgar si los trabajos que se presentan como intervenciones de filosofía política lo son realmente, pues tendrían que evidenciar una reflexión en torno a ese problema. En este sentido, en la medida en que noso-

²⁸ Entre los temas periféricos quizás no es posible encontrar un acuerdo; sin embargo, podemos mencionar los problemas de la autoridad, la guerra, la resistencia civil, la situación de los grupos vulnerables o de las minorías, etcétera.

tros mismos tengamos algún interés por la filosofía política, tendríamos que emprender nuestra reflexión radicalmente a partir de la pregunta por la naturaleza de las cosas políticas o los principios determinantes de lo político.

Identificar el segundo modelo de la filosofía política nos permite considerar la importancia de las ideas de lo correcto, lo justo o lo bueno. Ya sea que se identifiquen con el principio determinante que mueve las cosas políticas o como una forma de contrarrestar su tendencia a la inmoralidad, las reflexiones sobre las pautas morales convocan al desarrollo de un tipo de filosofía política. Por supuesto, en la medida en que pretenden ser filosóficas, no ideológicas, deben evidenciar un carácter crítico, lo que significa que deben respaldarse por la reflexión sobre sus fundamentos o su posible justificación, no por la decisión o por el influjo de la opinión pública. En esta línea, nuestra investigación tendría que orientarse por la pregunta acerca de los principios del bien o de la justicia que definen el orden político correcto.

El tercer modelo, por su parte, constituye una “hermenéutica de la sospecha” que nos sugiere reconsiderar con atención si todas las afirmaciones que aparecen en los textos filosóficos del pasado responden a lo que de verdad pensaban sus autores o si no, más bien, algunas expresaban un discurso conveniente para evadir la persecución a la que no pocos han estado expuestos, sobre todo en las sociedades donde la filosofía no tenía el estatus o la aceptación pública que parece tener entre nosotros. Asimismo, también nos permite juzgar el cambio de paradigma en la filosofía política contemporánea que ha abandonado el exoterismo, pues la renuncia filosófica al desdoblamiento del pensamiento y el discurso conduce al discurso público extremista, que atemoriza por su radicalidad, o al pensamiento acomodaticio, aterrado de llegar a las últimas consecuencias de la reflexión. Finalmente, si acaso tenemos interés en desarrollar una filosofía política, el reconocimiento de este tercer tipo nos sugiere adoptar unas pautas para la reflexión, que exige radicalidad, y otras muy distintas para la manera de presentarla al público, que demanda prudencia y moderación.

Como modelo de interpretación, de evaluación y de orientación, el cuarto tipo también evidencia algunas ventajas. Primero, igual que el anterior, constituye una hermenéutica de la sospecha acerca de las razones por las que algunos filósofos del pasado han mostrado preocupación por las cuestiones públicas, sobre todo cuando parten de una opinión favorable a la actividad filosófica como modo de vida. Segundo, establece un punto de contraste con las alternativas “idealistas” que se basan en la preocupación genuina por las cosas políticas, pues estas se alejan de la idea de que el modo de vida filosófico sea superior a cualquier otro. Tercero, nos recuerda que, si tenemos

vocación filosófica, es necesaria o ineludible la preocupación por las cosas políticas, pues de estas depende la posibilidad de que se pueda ejercer la propia filosofía.

Mientras tanto, contra Strauss, el primer tipo de filosofía política que nosotros evidenciamos pone de relieve el pesimismo que acompaña algunas investigaciones acerca de la naturaleza de las cosas políticas. En esta línea, la pregunta principal no es por la justicia o por el bien, sino por el poder, pues se puede considerar que es este la raíz o el principio determinante de todo lo que ocurre en el ámbito político. Por supuesto, si la filosofía política se concentra en esta cuestión, no es con una intención apologética, sino teórica o crítica. Es decir, la indagación filosófica sobre qué es y cómo se constituye el poder político debería pretender revelar sus raíces o emprender el cuestionamiento radical acerca de su existencia.

Por último, el segundo tipo que identificamos, también contra Strauss, revela el impulso filosófico originario que está detrás de quienes expresan su franca oposición o su rechazo frontal a ciertos principios de algún orden establecido. Esto nos permite juzgar las consecuencias del radicalismo intelectual sobre la vida política, pero también el posible significado de la falta de radicalidad política para la propia filosofía. Ahora mismo, dentro y fuera de las universidades, se mantienen las posiciones de una filosofía política “antisistema”, por ejemplo, anticapitalista, antitecnológica o antiespecista. La subversión parece ser la alternativa de quienes desesperan frente a la presencia sistemática de la injusticia y el mal en el mundo.

Referencias

- A Parte Rei Revista de Filosofía. (2013, 29 de mayo). Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la lengua materna (1964) [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3AlwI4&t=371s>
- Aristóteles. (2011a). *I. Protréptico. Metafísica* (C. Megino y T. Calvo, Trads.). Gredos.
- Aristóteles. (2011b). *III. Ética nicomáquea. Política* (J. Pallí y M. García, Trads.). Gredos.
- Arendt, H. (1992). 158 Hannah Arendt to Karl Jaspers (Palenville, July 24, 1954). En H. Arendt y K. Jaspers, *Correspondence 1926-1969* (L. Kholer y H. Saner, Eds., pp. 243-245). Harcourt Brace and Company.
- Arendt, H. (2018). La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo. En H. Arendt, *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (pp. 97-125). Biblioteca Nueva.
- Bobbio, N. (2002a). Razones de la filosofía política. En N. Bobbio, *El filósofo y la política. Antología* (pp. 60-71). Fondo de Cultura Económica.

- Bobbio, N. (2002b). Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política. En N. Bobbio, *El filósofo y la política. Antología* (pp. 55-59). Fondo de Cultura Económica.
- Cabrera García, E. (2014). Una tipología del realismo político. Aproximación desde el análisis conceptual. *Signos Filosóficos*, 16(31), 125-155.
- Colli, G. (2009). *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets.
- Gildin, H. (1975). Introduction. En L. Strauss, *An introduction to political philosophy* (pp. vii-xxiv). Wayne State University Press.
- Habermas, J. (1996). Coping with contingencies. The return of historicism. En J. Niznik y J. Sanders (Eds.), *Debating the state of philosophy* (pp. 1-24). Praeger.
- Hadot, P. (2004). *What is ancient philosophy?* The Belknap Press of Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1996). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En J.-P. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel, J. Hersch, E. Paci, L. Goldman, J. Beaufret, J. Wahl y N. Thulstrup, *Kierkegaard vivo* (pp. 130-153). Alianza.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Herder.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus.
- Laslett, P. (1956). Introduction. En P. Laslett (Ed.), *Philosophy, politics, and society* (pp. i-viii). Basil Blackwell.
- Meier, H. (2000). *Warum politische Philosophie?* Verlag J. B. Metzler.
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político". Sobre un diálogo entre ausentes*. Katz.
- Melzer, A. (2014). *Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing*. The University of Chicago Press.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Petrucciani, S. (2008). *Modelos de filosofía política*. Amorrortu.
- Platón. (2010). *Diálogos I* (J. Calonge, E. Lledó, C. García Gual, E. Acosta, F. Olivieri, J. Calvo, M. Martínez, Trads.). Gredos.
- Platón. (2011). *Diálogos II* (C. Eggers, M. I. Santa Cruz, A. Vallejo, Trads.). Gredos.
- Popper, K. (2002). *La miseria del historicismo*. Alianza.
- Raphael, D. D. (1976). *Problems of political philosophy*. MacMillan.
- Rawls, J. (1998). Réplica a Habermas. En J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 75-143). Paidós.
- Renaut, A. (1999). Le renouveau de la philosophie politique, propos recueillis. *Magazine Littéraire*, 380, 20-25.
- Riedel, M. (Ed.) (1972). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band I-II*. Rombach.
- Rorty, R. (2001). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. En G. Vattimo (Comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (pp. 31-62). Gedisa.

- Strauss, L. (1953). *Natural right and history*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1966). *Socrates and Aristophanes*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1968). *Liberalism ancient and modern*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1983). Philosophy as a rigorous science and political philosophy. En L. Strauss, *Studies in platonic political philosophy* (pp. 29-37). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988a). *Persecution and the art of writing*. The University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1952).
- Strauss, L. (1988b). *What is political philosophy? And other studies*. The University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1959).
- Strauss, L. (1989a). Exoteric teaching. En L. Strauss, *The rebirth of classical political rationalism* (pp. 63-71). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989b). Progress or return? En L. Strauss, *The rebirth of classical political rationalism* (pp. 227-270). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1997). *Jewish philosophy and the crisis of Modernity*. State University of New York Press.
- Strauss, L. (2007). Reason and revelation. En H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (pp. 141-180). Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2008). *Gesammelte Schriften. Band 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Verlag J. B. Metzler.
- Strauss, L. (2013a). *Gesammelte Schriften. Band 2. Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*. Verlag J. B. Metzler.
- Strauss, L. (2013b). *On tyranny*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. y Voegelin, E. (2009). *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*. Minima Trotta.
- Velkley, R. (2011). *Heidegger, Strauss, and the premises of philosophy. On original forgetting*. The University of Chicago Press.
- Vernant, J. P. (2011). *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós.

