

ARTIGOS

Diego Enrique Vega Castro¹

¿Qué tan crítica es la crítica de Strauss a la modernidad? La alternativa de Heinrich Meier

How critical is Strauss's critique to modernity?
The alternative of Heinrich Meier

RESUMEN:

El diagnóstico y la interpretación que Leo Strauss realizó de la filosofía política moderna han sido leídos generalmente como una profunda crítica al dogmatismo con el que la Modernidad erigió su *ciencia* política al tiempo que obscureció la vida filosófica y el tratamiento de los asuntos humanos. Los lectores de Strauss son ahora confrontados con algunas sagaces interpretaciones que ponen en tela de juicio que tal sea la verdadera intención de Strauss en su lectura de los filósofos modernos. Especialmente Heinrich Meier ha atendido con detalle la obra straussiana de tal modo que, bajo un análisis cuidadoso, autores como Maquiavelo, Hobbes o Rousseau son desde la pluma de Strauss auténticos filósofos y, en consecuencia, el proyecto de la Modernidad se revelaría como una resolución política que salvaguarda la vida filosófica frente al reto de la religión revelada. En este ensayo abordaré brevemente los puntos más álgidos de la interpretación general de Meier y cuestionaré algunas de sus premisas. Se sostiene, en resumen, que de ser cierta la interpretación de Meier el acercamiento a Strauss ha de ser tomado con una cautela moral incluso mayor a la que sus lectores estamos acostumbrados.

Palabras clave: Heinrich Meier; Leo Strauss; Filosofía política moderna

ABSTRACT:

The diagnosis and interpretation of modern political philosophy that Strauss undertook have been generally read as a profound critique to the dogmatism with which Modernity founded its political *science* by obscuring the philosophical life and the treatment of human affairs. Strauss's readers are now confronted with some shrewd interpretations that call into question whether this was Strauss's true intention in his reading of modern philosophers. Specially Heinrich Meier has attended in detail the Straussian oeuvre in such a manner that, under a careful analysis, authors such as Machiavelli, Hobbes or Rousseau are from Strauss's perspective authentic philosophers, and consequently the project of Modernity would reveal itself as a political resolution that safeguards the philosophical life before the challenge of revealed religion. In this paper I will briefly address the most decisive points of Meier's general interpretation and question some of its premises. It is argued, in short, that should Meier's interpretation be correct, the approach to Strauss is to be taken with even further moral caution than his readers are accustomed to.

Keywords: Heinrich Meier; Leo Strauss; Modern political philosophy

¹ Doctorante en Filosofía Contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Profesor, Escuela de la Letra Psicoanalítica, Puebla, Mexico.

diegovegacastro@outlook.com,  <https://orcid.org/0000-0003-4997-823X>

INTRODUCCIÓN

La pregunta por el estatuto de la crítica straussiana a la filosofía moderna es una cuestión que obliga al intérprete a reexaminar las asunciones básicas sobre el significado del pensamiento de Strauss y las intenciones con las que presentó sus escritos. Incitan, por una parte, a juzgar el valor de la presunta “querrela” entre antiguos y modernos; espolean, por otra, a definir los criterios de la vida filosófica y en ello, asimismo, *el* tema fundamental de la filosofía.

No sería exagerado decir que los horizontes del pensamiento straussiano han cobrado una claridad que termina por ser sospechosa. Esto es: parece que ya sabemos muy bien cuáles son *los temas* de Strauss. Bajo esta presunta claridad, la “crítica” a la Modernidad aparece precisamente como una crítica, es decir, como una lectura sobre los orígenes y desarrollo del pensamiento moderno en la forma de, como expresa Helmut Kuhn, una *Verfallsgeschichte* (historia del decaimiento).¹ Y si bien Strauss desmintió esa aparente obviedad de una posición *contra* los modernos *en favor* de los antiguos (“No soy un aristotélico”, dijo Strauss tajantemente en respuesta a Kuhn (2022b, p. 335)), no hay duda de que él mismo favoreció el prejuicio: “El rechazo contemporáneo del derecho natural conduce al nihilismo: en realidad, es idéntico al nihilismo” (STRAUSS, 1965, p. 5). Dependien-

do de las intenciones del intérprete, las palabras de Strauss en numerosos pasajes de su obra pueden ser enfatizadas para brindarle solidez a una sola perspectiva; de lograrse —y de hecho se ha logrado—, se podrá hablar de una “doctrina straussiana”.

En lo siguiente pretendo reflexionar sobre una de las interpretaciones más importantes que cuestiona la visión “tradicional” (o “doctrinal”) del pensamiento de Strauss. Me refiero al trabajo que el Dr. Heinrich Meier ha realizado en diversos libros que atienden con detalle inigualable el modo straussiano de escribir y leer. Aunque mi interés se centra en el problema de la Modernidad, a saber, la interpretación de Strauss en torno a filósofos modernos como Maquiavelo o Hobbes y su crítica general al movimiento ilustrado como un movimiento de “ofuscación”, las tesis de Meier compelen a penetrar en asuntos que son mucho más amplios que el pensamiento moderno. Por mor de la brevedad, intentaré esquematizar con la mayor simpleza posible, primero, el grupo de tesis que típicamente se extraen de la obra de Strauss en torno a los pensadores modernos y, después, con mayor cuidado, el grupo de tesis con el que Meier pretende desmentir tal “doctrina” straussiana. Hacia el final de la ponencia cuestionaré la pertinencia de la lectura de Meier y sugeriré algunas de las peligrosas aporías (o carencia de ellas) a las que conduce tal planteamiento en el ámbito político y

filosófico.

Quisiera advertir, por último, que a pesar de las siguientes generalizaciones, es difícil encontrar un cuerpo de tesis coherente o incluso doctrinal en los intérpretes de Strauss (es decir, hay diferencias notables de acentuación entre unos grupos y otros) y, por otra parte, que Meier no es el único que ha planteado una crítica de este tenor a la “escuela” straussiana, aunque quizás sí quien lo ha hecho con mayor profundidad.²

LA CONSABIDA CRÍTICA DE STRAUSS

Me valdré únicamente de tres ejemplos paradigmáticos que exhiben las tesis de Strauss en su lectura crítica de la Modernidad. El primero de ellos, el más general de todos, se trata del conocido texto “Las tres olas de la Modernidad” (1989). Una ojeada a esta conferencia no incluida por el propio Strauss en ninguno de sus libros revela con claridad que la “historia” de la Modernidad se trata efectivamente de una “historia del decaimiento”. Excluyendo la compleja simplicidad de *Natural Right and History*, este es quizás el texto que más se presta a la ultra-abarcante esquematización del pensamiento moderno y a la conceptualización de un hilo negro a través de la historia (cfr. Pippin, 1992). El velo obscuro cae, parece decir Strauss, cuando Machiavelli y Hobbes estrechan el horizonte de la comprensión de las cosas humanas, cuan-

do enclavan su mirada en lo bajo y pierden de vista los altos fines del ser humano. Tanto la *verità effettuale* como la conquista de la naturaleza son *leitmotiv* de la primera ola y desencadenan un proceso de ofuscación: el fin de la sociedad civil es la paz y la abundancia de recursos; el problema humano es resoluble tecnocráticamente. En un proceso de reacción sobre reacción (pues el pensamiento moderno sería esencialmente “reaccionario”), la segunda ola característica de Rousseau terminaría por “colapsar” la naturaleza en la voluntad humana. El progreso de las ciencias y las artes es puesto en duda frente al proceso histórico, los principios de “racionalidad”, en realidad ya cercenados de la naturaleza por Maquiavelo y Hobbes, colapsan en la voluntad general de un pueblo. La tercera ola atribuida a Nietzsche abre de par en par la crisis de todos los valores modernos: ni la ciencia, ni la historia ni la voluntad del pueblo pueden fungir de estrella polar. Solo la lucha y la voluntad volverían a inspirarle humanidad al hombre.

Este cuento contado por Strauss, como sabemos, se mueve además en un plano político desde el liberalismo, pasando por el comunismo, hasta el fascismo. Las tesis adquieren una obvia claridad: la crisis de la Modernidad es ínsita a su origen mismo, tiene tres momentos esenciales y en cada uno el obscurecimiento del hombre y el orden al que pertenece es mayor.

El segundo ejemplo, también clásico, se refiere a *Derecho natural e historia*, donde parecería que Strauss confirma sus tesis relativas a las tres olas bajo un examen mucho más detallado a partir del derecho natural. Además de la ya conocida tesis de *La filosofía política de Hobbes* sobre la base que las leyes naturales hobbesianas encuentran exclusivamente en el *derecho* o voluntad (y no, por ejemplo, en un orden natural en sentido estricto) (1963, pp. vii-viii), Strauss enfatiza aquí de nuevo la negación dogmática de la inteligibilidad del orden y muestra el “idealismo” al que el pensamiento político moderno se habría entregado en su presunción de expulsar la naturaleza (1965, pp. 201-2). En cuanto a Rousseau, Strauss finaliza la respectiva sección con una crítica durísima al estado de naturaleza al cual pretendería retornar el individuo rousseauiano: las reservas que el individuo tiene frente a la sociedad civil carecen de contenido, porque el estado de naturaleza es subhumano, no corresponde realmente a los asuntos del hombre; la libertad reclamada por Rousseau no logra en modo alguno justificar *para qué* es libertad. Y si no para el propio Rousseau, sí “para un considerable número de hombres”, la libertad terminó por expresarse como el fundamento más esencial del hombre, al mismo tiempo que el más vacío e indefinido (STRAUSS, 1965, pp. 293-4).

Sugiero ahora como último ejemplo la sección conclusiva de *Thoughts on Machiavelli* para

redondear el planteamiento “clásico” de Strauss sobre la Modernidad. Después de un tortuoso camino de casi 300 páginas, Strauss “simplifica” sus tesis en los últimos 6 párrafos introduciendo lo que podríamos llamar el “triple olvido” de Maquiavelo, esto es, el olvido de Sócrates, el olvido de la tragedia o la sacralidad de lo común y el olvido del alma.³ En pocas palabras, a pesar del tenor filosófico del florentino, a pesar de su profunda comprensión de los poderes de Fortuna y Necesidad, a pesar de su correcta liberación del hechizo de la dominación teológica, Machiavelli no podría ver más allá de la gloria reservada a aquellos que dedican sus esfuerzos al bien común, no podría dar paso a la vida filosófica.⁴ En el mismo sentido, aunado a su olvido de Sócrates se encontraría su diferenciación ante Tucídides: Maquiavelo olvida la tragedia que representa la destrucción de lo noble, es decir, rechaza la superioridad natural de lo noble ante lo bajo. Para resumirlo en el juicio, mucho más sencillo, de *What is Political Philosophy?*: Machiavelli estaría movido por una “ira antiteológica” (STRAUSS, 1959, p. 44); su inmoderación cambiaría no solo la “forma” de expresar las ideas también entendidas por los “clásicos”, sino también, de paso, su contenido. Maquiavelo no permitiría ni daría el último paso decisivo para la vida filosófica al verse atrapado en su propia innovación, esto es, en un estrechamiento del horizonte sobre la relación entre las cosas humanas y naturales. En con-

secuencia, abriría la posibilidad por vez primera de una popularización de la filosofía, de una alianza con el pueblo a través de la propaganda, de la dominación de la naturaleza a través de la fuerza humana –tecnología– sin mayor control que el de la sobrevivencia política.

Cada uno de estos tres ejemplos puede ser integrado en la escrupulosa lectura que Strauss ofrece en sus textos y en el esquema general con el cual atiende la historia de la filosofía política moderna. Al lector de Strauss ninguna de tales premisas le asombrará, si no es acaso por la rápida simplificación con que ahora las presento. Con todo, la idea es clara y se permite traducir en el juicio de Jacob Klein: “esta ciencia [la moderna] está derivada del modo clásico de pensamiento, pero esta derivación es también una dilución que ciega nuestra vista [...] Debemos reaprender lo que los antiguos sabían” (STRAUSS, 1997, p. 458).

LA ALTERNATIVA DE MEIER

Me muevo ahora hacia la interpretación de Heinrich Meier. De igual manera, comienzo por una generalidad. Meier apunta constantemente a una diferenciación fundamental que el lector debe tener en cuenta cuando se enfrenta con Strauss, la diferencia entre la “aportación histórica” y la “intención” del filósofo.⁵ A pesar de la querrela que Strauss se apropió en contra del historicismo y de

la lectura de los filósofos según un complejo marco de premisas asumidas sobre la debilidad del pensamiento humano frente a las circunstancias y condiciones históricas, parece que el lector de Strauss cae en el mismo error cuando no ve en la filosofía moderna más que una serie de aportaciones encadenadas entre sí y que, miradas en conjunto, revelan las causas de la crisis moderna. Pero el problema no está únicamente en aprehender al filósofo según su aportación histórica, sino en juzgarlo según la “doctrina” que pudo haber legado. En este sentido, la “aportación histórica”, según la diferenciación por la que Meier pugna, estaría estrechamente relacionada con la “doctrina” o “enseñanza” que el filósofo lega. Como se ve, no se trata ahora tanto de un problema de interpretación historicista como de ser incauto en la lectura esotérica-exotérica. Otro asunto es penetrar precisamente en la “intención” del filósofo, es decir, en su interior mismo, en su pensamiento, en su auto-comprensión como filósofo.

En las particularidades, los tres ejemplos que antes expusimos relativos a Maquiavelo, Hobbes y Rousseau son desmentidos por Meier con una agudeza impresionante. Me limito ahora a señalar únicamente las conclusiones, pero advierto que, al igual que Strauss, tales conclusiones provienen de complejísimos análisis. En cuanto a Machiavelli, Meier sostiene que los últimos párrafos de *Pensamientos sobre Maquiavelo* no tomarán des-

prevenido a aquel que realmente ha penetrado en el “tratado teológico-político” que este libro representa (2013, pp. 113 y ss.). Más que tratarse de un “olvido” de Sócrates, en realidad el “problema de Sócrates” no es distinto en lo fundamental del “problema de Maquiavelo” (cfr. STRAUSS, 1958, p. 5). En su *intención*, Maquiavelo es tan filósofo, su manía es de tal grado, que *coincide* con la del filósofo clásico o, para el caso, con la de cualquier filósofo genuino.⁶ Si su doctrina ha “sufrido” un cambio decisivo, este cambio es y debe solo ser comprendido desde el reto que la religión revelada supuso para la filosofía y al cual la filosofía antigua no tuvo que enfrentarse en el mismo sentido. Maquiavelo no se olvidó de la tragedia ni de la sacralidad del sentido común, pues la filosofía da ya una respuesta “definitiva” a la tragedia y a toda sacralidad, ya sea esta del sentido común o de aquellos que dictan qué es de sentido común; tampoco, por último, olvida el alma, si por alma entendemos la naturaleza intrínseca que une a los filósofos en una investigación común cuyo ejercicio es el bien más alto, por encima de religiones, morales y regímenes políticos.⁷ La doctrina de Maquiavelo sobre Fortuna, que es finalmente el meollo de su comprensión sobre el nudo entre naturaleza y ser humano, es a juicio de Meier lo que toda experiencia filosófica tendría que contener:

Desengaña el deseo de pureza al rechazar el orden moral del mundo. Desengaña la necesi-

dad de seguridad, ya que rechaza tanto la creencia en un propósito que es el origen del todo, que lo gobierna y cuida de sus partes, como la creencia en una meta hacia la que el todo se dirige y en la que encuentra su apoyo. [...] desengaña la esperanza de poder controlar el azar, que está relacionada con la creencia en los dioses, pero también con una inteligibilidad universal del mundo (2013, p. 101).

Es similar la manera en la que Meier se enfrenta al tratamiento straussiano de Hobbes, el cual, por su parte, es ya anunciado por Strauss en su prólogo alemán a *Spinoza’s Critique of Religion*: “Solo en la segunda publicación mencionada (*op. cit.*, 176) [“On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy”] 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” (2022a, pp. 8-9). Quien atienda con cuidado la página indicada de *What is Political Philosophy?*, específicamente la nota al pie ahí integrada y la multitud de referencias que Strauss nos pide consultar de la obra hobbesiana, descubrirá, eventualmente, que el problema al que aquí se refiere Strauss se trata de la base de la comprensión de la naturaleza a partir de la cual el sistema completo de Hobbes se erige. Esta comprensión de la naturaleza, parece dejar sugerido

Strauss en tal nota al pie, consiste en la *justificada* afirmación o, siguiendo a Meier, el *justificado* desengaño ante cualquier tipo de “orden moral del mundo”, la negación de la teleología y de un universo estructurado en beneficio del ser humano.⁸

Meier no desarrolla estos argumentos con el cuidado que vemos en su tratamiento de Machiavelli, sino que tan solo señala los elementos esperando que el lector los investigue por su cuenta. Pero es claro que su posición respecto a Hobbes se mueve en sintonía con la de Maquiavelo; en todo caso, dice Meier, Strauss jamás se habría ocupado con tal profundidad de estos autores si hubiera considerado que no eran filósofos, que aceptaban una parte de la tradición dogmáticamente o que negaban el orden del todo sofísticamente.⁹

Por último, en cuanto a Rousseau, Meier hace precisamente del caso del ginebrino un ejemplo clarísimo de la diferencia entre el tratamiento que atiende las “aportaciones históricas” y el que atiende la “intención” del filósofo. Meier muestra que el Rousseau de *Natural Right and History* está “debilitado” por su encuadre en “movimientos históricos”, es decir, que es un Rousseau visto desde la “crisis de la Modernidad” y desde la perspectiva arqueológica que tiene ya en mente a Kant, Hegel, Marx o Nietzsche. Advierte que tal empresa de “situar una filosofía en la narrativa lógica de un curso comprensivo de la

historia *tiene su precio*” (2006, p. 67, las cursivas son mías). Tal precio, como sabemos, es oscurecer la intención del filósofo. Una aproximación bien distinta es aquella que encontraríamos en el ensayo de Strauss “On the Intention of Rousseau” (1947). En lugar de colocar a Rousseau en una narración histórica, Strauss lleva a cabo aquí una fina diferenciación entre la filosofía popular a la que pertenece la crítica a las “ciencias y las artes” y las múltiples referencias, aunque veladas, a la inevitable tensión entre la genuina filosofía y la sociedad.

En el mismo ensayo donde Meier trata esta duplicidad en el tratamiento straussiano de Rousseau deja también sobre la marcha distintas pistas de las profundas consecuencias que implicaría aceptar su posición. Unas diez páginas antes resume la narrativa entera de la crisis de la Modernidad en tres líneas: “*No es necesario volver a trazar en detalle las líneas que llevan, por ejemplo, de la concentración en la *verità effettuale della cosa* a la demanda *Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire*, o de la promesa de *rendre nous comme maître et possesseur de la nature* a la visión del *último hombre* que dice ‘hemos inventado la felicidad, y parpadea’”.¹⁰ Ante esta reconstrucción, Meier exige por su parte atender al *principium*, al horizonte no moderno en el cual se gesta el giro moderno a la praxis, y advierte de manera conclusiva: “*Si uno quiere entender con sufi-**

ciencia cómo la filosofía se volvió práctica, se debe reconocer la *decisión política* [ojo: no *filosófica*] en favor del soberano mundano que dio origen al giro moderno; y *si uno quiere entender* lo que movió a los padres fundadores de la filosofía moderna a buscar una alianza con la autoridad del estado, se debe tomar en cuenta el enemigo al cual confrontaban”.¹¹

El “proyecto” moderno solo puede ser comprendido desde la perspectiva de aquello contra lo cual lucha, y ese enemigo contra el cual lucha solo puede ser a su vez entendido desde el *precio* que habría de pagar ya la filosofía antigua.¹² Estamos hablando, por supuesto, de la religión revelada y de las alianzas políticas que los antiguos sostuvieron para asegurarse un lugar en su comunidad política.

Debo decir que el planteamiento de Meier no es aceptado sin reservas por otros intérpretes de Strauss. Bastará ver el desacuerdo de Jonathan Marks al respecto en su introducción al curso que Strauss dictó sobre Rousseau en 1962. Según Marks, el tratamiento de Rousseau en *Derecho natural e historia* retoma los puntos fascinantes del ginebrino en “On the Intention of Rousseau” y evalúa, sin embargo, los errores fundamentales en los que cayó y que condujeron a su vez a la primera crisis moderna. En pocas palabras, los “filósofos” modernos tratados por Strauss pueden ser geniales, pero no por ello se salvan de las fortí-

simas críticas sobre haber obscurecido la vida filosófica, y, en el mismo sentido, de no haber sido genuinos filósofos.

Lo que quisiera hacer notar ahora es que esta discusión referente al planteamiento de Meier no se detiene en las particularidades interpretativas sobre Rousseau, Maquiavelo o Hobbes. No se trata, pues, sobre si Strauss realmente juzgó de una u otra manera el que, por ejemplo, Hobbes no hubiera dado cuenta de su comprensión moral de la naturaleza. Se trata de la perspectiva mucho más abarcante sobre cuál es el problema fundamental de la filosofía y la vida filosófica, y, en este sentido, si los filósofos modernos realmente se distinguirían de los antiguos frente a estas preguntas. La posición de Meier, adelanto, desmiente en tales términos que el tema de Strauss sea cualquier tipo de retorno a la filosofía clásica o la rehabilitación de los antiguos en medio de una querrela contra los modernos.

Como base de tal posición se encuentra su exigencia continua de admitir que *el* tema de Strauss, como lo afirma en el prólogo alemán a *La filosofía política de Hobbes*, es el problema teológico-político. Por obvias razones debo simplificar al máximo las dimensiones de este tema; bastará aquí decir que el problema teológico-político es el problema de la justificación de la vida filosófica como el mejor modo de vida frente a cualquier exigencia autoritativa. Las exigencias autoritativas

proviene por excelencia de, o se encuentran con mayor evidencia en la religión revelada. En resumen, ningún filósofo es digno de ser tal si no se ha confrontado (*auseinandergesetzt*) con el problema de Dios, o, dicho de otra manera, con el problema de un orden moral en sentido estricto (véanse los caps. 1 y 3 de MEIER, 2006).

¿Qué tan exagerado sería decir, visto de esta manera, que los “modernos” tienen un espíritu aún más genuinamente filosófico que los antiguos? Pues mientras los antiguos se enfrentaban con dioses que no podían reclamar toda la voluntad del hombre para sí, los modernos se enfrentaron a una exigencia que demandaba amar con todo el corazón, toda el alma y todas las fuerzas. ¿Qué tan exagerado sería decir que el “prejuicio” en contra de los antiguos (último párrafo del prólogo a *Spinoza’s Critique of Religion*) no se trataría tanto de un prejuicio historicista –sabemos más que los antiguos– sino de un prejuicio filosófico-nietzscheano, a saber, que los antiguos evadieron a través de la racionalidad y la teleología el problema de la inexistencia de un orden moral absoluto? Si este fuera el verdadero prejuicio al que se refería Strauss antes de su cambio de orientación, su “recuperación” de Maimónides, Jenofonte o Aristófanes adquiere un significado muy distinto al “tradicional” (véase MEIER, 2013, p. 113n113; cfr. STRAUSS, 2013, p. 9, nota al pie).

Como se nota, las consecuencias de la in-

terpretación de Meier son profundísimas, implican cuestionar incluso el llamado “cambio de orientación” y el “prejuicio” en contra de los antiguos. Platón sería recuperable únicamente en la medida en que se descubra su coincidencia con, por ejemplo, Machiavelli y no al revés.

Pero si esto es así tal como lo sugiere Meier a veces más y a veces menos veladamente, ¿por qué Strauss habría optado por un discurso que favoreciera el “prejuicio”, si es que realmente lo es, sobre la necesidad de un retorno a los antiguos *per se* y una lectura abiertamente crítica hacia la Modernidad, hacia sus originadores –Machiavelli y Hobbes– y hacia sus más vehementes ataques –Rousseau y Nietzsche– que, sin embargo, se mantenían en el hechizo moderno fundamental? Meier llama a estas tesis abiertamente críticas hacia la Modernidad “tesis espectaculares”, esto es, espacios de aparente clarividencia que contradicen aquello que aparece en medio de la obscuridad.¹³ Parece que de Strauss habríamos de decir lo mismo que Strauss dice sobre Hobbes: “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”.

El siguiente paso en este planteamiento de Meier es sugerir la creación por parte de Strauss de una doctrina o enseñanza que se prestara a la esquematización y a ciertos prejuicios. El único

acto político de Strauss fue, dice Meier, la fundación de una escuela, esto es, su escuela de Chicago.¹⁴ La necesidad de crear esta capilla y, con ella, una doctrina que favoreciera el prejuicio en favor de los antiguos era una medida necesaria en la *Erneuerung der Philosophie*, en la higiénica renovación de la filosofía en medio de la crisis de la Modernidad y del profundo hechizo del historicismo. Pues, ¿qué mejor manera de señalar hacia la vida filosófica en tiempos dominados por la “conciencia histórica” que mostrando que la filosofía de Platón, Aristóteles o Jenofonte se escapó, como toda filosofía genuina, de los dioses de sus tiempos? ¿Qué manera más provocativa de presentar tal idea que denunciando que los grandes filósofos modernos no son sino intelectuales dogmáticos cuando se les encara con “la filosofía en su sentido original”? La renovación de la filosofía por Strauss no difiere en este sentido de la renovación de Rousseau o Nietzsche, que apuntaron directamente hacia su propio modo de vida, o la renovación de Machiavelli que apuntó a la necesidad latente de una alianza política, o, para el caso, a la renovación socrática que exigió ser introducida en la ciudad. Cada una de estas renovaciones, concluye Meier, *debe pagar un precio*, y Strauss lo ha pagado en la “escuela straussiana”.

El que el filósofo esté obligado a “pagar un precio” es una metáfora sujeta a serias críticas, pues bien podría cuestionarse su carácter irreme-

diablemente comercial: ¿cómo sabe el filósofo por qué paga y cuánto paga? ¿No es una contradicción de términos el pretender que la filosofía descubre la imposibilidad de dominar a Fortuna y pretender, al mismo tiempo, que el filósofo paga precios calculadamente esotéricos por introducir una doctrina mientras guarda el núcleo de su pensamiento entre líneas? *Man muss einen Preis bezahlen*, *there's a price to pay* o pagar el precio son frases con las que Meier hace referencia sencillamente a una sentencia maquiavélica que es, por lo demás, plenamente admitida por la filosofía platónica: no hay bien que no venga acompañado de un mal. La genuina comprensión de esta premisa, más que ser trágica, invitaría a la sobria moderación.¹⁵

LAS CONSECUENCIAS DE LA ALTERNATIVA

Reparemos ahora en el cuestionamiento que merece esta posición. En primer lugar, la obvia pregunta que el lector hará es si acaso la “crítica” de Strauss a la Modernidad no pierde bajo esta perspectiva todo su peso. Si en el fondo no hay tal cosa como “ofuscación”, ni obscurecimiento de la filosofía o del sentido común, ni vulgarización, ni olvido de los problemas fundamentales, entre otras tantísimas frases con las cuales recordamos siempre el juicio agudo de Strauss contra el pensamiento moderno, ¿qué es en realidad lo que

queda del Strauss que conocemos? Hay una multitud de respuestas y ramificaciones de preguntas que se siguen de lo anterior. Quisiera únicamente señalar que, si entiendo correctamente a Meier, la crítica a la Modernidad se seguiría sosteniendo siempre y cuando se comprendan las intenciones de filósofos como Machiavelli o Rousseau y se les dé su lugar en un movimiento que ellos mismos crearon y no en el cual se habrían visto envueltos dogmáticamente (recuérdese la descripción atribuida al pensamiento de Hobbes sobre la creación del liberalismo en un horizonte no liberal). En otras palabras, no son tanto Maquiavelo y Hobbes como sus estudiantes modernos quienes asentaron del todo el proyecto político de la Modernidad sin ser capaces de rastrear la *intención* del filósofo desde su *doctrina*. No es el mismo tratamiento el que Strauss le da a Maquiavelo que a, por ejemplo, Weber o Marx.

Sin embargo, tales premisas no harían sino llevarnos a otras tantas cuestiones: ¿No está este desarrollo político del proyecto moderno implícito en la doctrina de Hobbes o Maquiavelo? ¿No habla precisamente Strauss de la creación de un ejército (eventualmente un ejército de intelectuales) por parte de Maquiavelo, o del *Leviatán* como libro de cabecera para Oxford y la ilustración del pueblo en lo que atañe a Hobbes?

En todo caso, las alternativas no son infinitas: ¿es la Ilustración un proyecto de Ofuscación o

no lo es?¹⁶ Solo es Ofuscación, parece decir Meier, en la medida en que no prestemos atención a la *intención* de los filósofos, al enemigo contra el cual luchaban y a los precios que deben ser pagados en la renovación de la filosofía.¹⁷ De acuerdo. Suspendamos la cuestión. ¿Pero quizás haya en efecto una “crisis de la Modernidad” en la cual se sitúa Strauss y por la cual él mismo está en necesidad de reabrir una multitud de asuntos, entre ellos, el de la escritura exotérica-esotérica?

La crisis es innegable, pues es la situación base de la cual Strauss mismo parte.¹⁸ Si hay crisis, entonces hay ofuscación del proyecto moderno, ya que según el propio Strauss las fuertes rupturas de la Modernidad se han dado en el horizonte y asunción de premisas modernas. Volvemos así a la premisa inicial: si hay Ofuscación, esta debe ser parte del “plan” o de la “intención” de los filósofos fundadores de la Modernidad.

En el plano filosófico, lo anterior posee un significado ambivalente: si la ofuscación es “parte de un plan”, entonces solo ofusca en la superficie. En pocas palabras, descifrando la comprensión más íntima del pensamiento de Maquiavelo y de Hobbes, uno se daría cuenta de que la ofuscación era necesaria y deseable, que ofrecer una “filosofía popular” al servicio de la praxis era la medida más higiénica para proteger la *libertas philosophandi* (cfr. MEIER, 2006, pp. 10 y ss. y 60).

Quien acepte este argumento –el de Meier

– está obligado a replantear la cuestión de la “crítica a la Modernidad” ahora no solo en términos filosóficos, sino también políticos. Simplifico la pregunta: si el vuelco moderno a la práctica era necesario y deseable en términos filosóficos, ¿quizás también lo era en términos políticos? ¿Se vuelve entonces, para este Strauss reinterpretado, la Modernidad un proyecto deseable y prudente? No hablamos solamente de la “intención” de los filósofos modernos, sino de sus doctrinas enteras, de sus enseñanzas, de la realidad política de la Modernidad tal como se desarrolló hasta el siglo pasado. ¿Quizás, en el fondo, Strauss no solo era “amigo” del liberalismo estadounidense como medida prudencial sino que era “amigo” de las doctrinas básicas de este proyecto, entre ellas, la libertad (la vacía libertad rousseauiana), la sociedad de derechos, el racionalismo tecnocrático, etc.?¹⁹ ¿Y no nos enseñó el mismo Strauss que quien es amigo de estas ideas lo será eventualmente también de sus consecuencias? Hoy diríamos que quien es amigo de la Modernidad lo es asimismo de la tolerancia, el respeto a la particularidad, el multiculturalismo, ideas todas de las que Strauss parecía más bien alejarse, al grado de ser hoy un autor de cabecera para el pensamiento de derecha. Es un hecho además que de aceptar la deseabilidad de la Modernidad en estos términos, habría de aceptarse también la deseabilidad de sus nefastas consecuencias en términos tanto filo-

sóficos como políticos. En cualquier caso, estamos ya en la posición de preguntarnos si el libre desarrollo de la tecnología y la ciencia (bélica, por ejemplo) fue efectivamente preferible al sometimiento ante el Dios todopoderoso y todo-exigente de las religiones reveladas.

Algo queda claro para este punto: contra Meier, intención y doctrina solo son temporalmente separables. Llega el punto donde, para hacernos de un juicio, debemos reunir las piezas. Cuando Meier habla de un “precio” que debe pagarse, se refiere, en el caso del pensamiento moderno, a los precios *filosóficos* que habría de pagar la Modernidad. El más paradigmático para Strauss se trata del olvido de la vida filosófica y sus implicaciones. Para el mundo de la Modernidad tardía la filosofía no es más que un nombre usado en ciertos departamentos de universidades, un área más en el espectro de la “cultura”; la vida filosófica, por su parte, es un modo de vida que no se diferencia en última instancia de un colector de estampillas. Querer hacer de los filósofos “libertadores del pueblo” no es, para el caso, mayor progreso. Pero debemos admitir que el “precio a pagar” no solo se juega en términos filosóficos, sino políticos. La decisión de volcar la filosofía a la comunidad política no solo como un modo de vida virtuoso, sino como una “ciencia” capaz de llevar las riendas de la sociedad sobre una base firme y efectiva es un precio *enorme* en términos

obviamente políticos.

Sería imprudente no deconstruir ahora todas estas premisas: si el precio *político* a pagar por el proyecto moderno es desproporcionalmente negativo, significa que la ofuscación intencional de los filósofos modernos también fue desproporcionadamente atrevida, idealista, ofuscada. Si este es el caso, difícilmente podríamos aceptar que, por ejemplo, el “problema de Sócrates” y el “problema de Maquiavelo” no se distinguen en lo fundamental; que Sócrates, Machiavelli, Rousseau o Nietzsche comparten la naturaleza de filósofos en la misma medida.

Hay solo una manera de evitar estas conclusiones y, en cierto modo, de evitar el movimiento del plano filosófico al político y viceversa. Me valgo de una carta de Strauss a Klein para ilustrar la idea:

E incluso si fuéramos de nuevo metidos al Ghetto y obligados a ir a la sinagoga y a cumplir con la ley entera, lo habríamos de hacer también en tanto filósofos, es decir, con una reserva que, si bien implícita, por ello precisamente tanto más decisiva. El año pasado me planteé verdaderamente el problema de la sustitución del Estado por la Comunidad (Kehillah) y vi que eso, en principio, no cambia nada para nosotros, aunque cambie prácticamente todo en cuanto a la forma. (2022a, p. 516)

La fórmula es comprensible también con otras sustituciones: podría sustituirse el Estado moderno por la *polis* griega, por *la Sociedad* que ha superado el Estado, por el Estado universal y homogéneo de Kojève, por la Comunidad hebrea o por la Ciudad de Dios. En fin, ningún régimen cambia la situación *en lo decisivo* para los filósofos. Esta es una comprensión que efectivamente uniría a Strauss con, por ejemplo, Lessing; también con Platón; y también, parece, con Maquiavelo. La implicación directa que Meier extrae de esta posición es no ya solo la tensión irremediable entre la filosofía y su comunidad política, sino la *decisiva y justificada* resolución que todo filósofo tomaría frente al problema teológico-político, a saber, su separación irremediable de cualquier orden moral-teológico, su negación de los dioses, su “divina” posición más allá de toda moral. Solo bajo estas premisas los precios son pagables, sean los que sean. La filosofía es *des-piada*.

CUESTIONAMIENTO Y CONCLUSIÓN

Entre las consideraciones con las que quisiera concluir remito en primer lugar a la pregunta más cercana o a lo que es primero para nosotros en términos políticos. ¿Hay alguna guía política obtenible del último argumento?

Pero es inútil preguntar por algo tan claro, pues ¿qué tipo de sabiduría política da aquel que

argumenta por una filosofía que desmiente con absoluta certeza no solo cualquier base teológica del orden moral, sino también cualquier base “natural”? En realidad se trata esta de la sabiduría moderna. Sin embargo, esta no es la sabiduría que el lector de Strauss cree que obtendrá después de haber leído sus críticas a la Modernidad dirigidas precisamente a haber desechado la naturaleza o, para el caso, el problema de la revelación.

Quisiera aclarar que Meier no sostiene en modo alguno la incapacidad de distinguir entre lo mejor y lo peor. Es posible, eso parece, reconocer algunas diferencias naturales, reconocer asuntos básicos relativos a lo conveniente e inconveniente para una comunidad política. Pero no, definitivamente, hablar de órdenes morales incondicionales e irrestrictos que terminan, de una u otra forma, por llevarnos hasta la pregunta sobre Dios, y, por supuesto, a la respuesta decisiva que el filósofo da a esa pregunta.

Es difícil creer, sin embargo, que los juicios sobre lo peor y lo mejor tengan una base firme a largo plazo y que la filosofía tenga un interés *per se* en descubrirlo, al menos desde esta perspectiva. Esto significa al mismo tiempo una notable liberación: la filosofía nos deja a nuestra suerte en cuanto a los asuntos políticos (cfr. BURNS, 2021, p. 173). Al no-filósofo poco le interesa qué régimen es más propenso a permitir la vida filosófica.

Como consecuencia directa debo asimismo

señalar el escaso fundamento que el “straussianismo” hallaría bajo sí para apoyar el conservadurismo; no tendría, en última instancia, mayor base con qué hacerse portavoz de un partido o de otro. Como se ha hecho ya explícito, la “sabiduría política” de Strauss es adaptable a un largo espectro de posiciones. Más allá del debido recordatorio sobre el significado de la vida filosófica, no parece que se “pague” mayor “precio” siendo la “filosofía” el departamento cultural de una universidad tolerante, abierta, relativista y multicultural, que siendo la literatura secundaria de teólogos en monasterios, o que, para el caso, siendo el primer plato de mesa en clubes de élites estadounidenses.

Una suerte de aporía domina el camino interpretativo que hemos tomado con Meier. El Strauss que conocemos pierde el énfasis de todas las tesis que lo caracterizan y emerge un pensamiento despiadado frente al problema teológico-político. Al mismo tiempo, no obstante, este pensamiento despiadado tiene poco que decir sobre su contenido, lo que lo hace adaptable a un sinnúmero de apropiaciones tanto filosóficas como políticas. En este marco aporético, quisiera tan solo señalar conclusivamente las ventajas y desventajas de esta seria “alternativa” a la que nos hemos expuesto con Meier.

Encuentro en principio que tal flexibilidad y adaptabilidad es una virtud extraída de este modo

de interpretar a Strauss. A un filósofo que hace de la “filosofía política” el *leitmotiv* de sus libros mientras se esfuerza sobremanera por no hablar nunca sobre “política” no puede atraparse en la ideología de ciertos partidos, no al menos sin hacerle franca injusticia. Aquellos grupúsculos que tienen a Strauss como libro de cabecera debido a su pugna por la reestauración de “diferencias” – “diferencias naturales”, podríamos decir–, esto es, aquellos grupúsculos que desean ser reconocidos como verdaderos sabios, elegantes y bien educados *kaloï kagathoi* frente al vulgo gracias a tal diferenciación natural, no podrían valerse de Strauss como estandarte aceptando los argumentos que aquí se han expuesto.

Otra ventaja del plantemiento de Meier es la vehemencia con la que hace valer la demanda de Strauss sobre leer a los filósofos con seriedad. La profunda atención que el lector de Strauss aprende a poner en su análisis de los libros (el gigantesco trabajo que implica admitir la escritura entre líneas) es llevado hasta sus últimas consecuencias, pues efectivamente sería sesgado emplear las enseñanzas de Strauss para leer a los antiguos con cuidado mientras juzgamos a los modernos a través de esquemas históricos. Yo me pregunto, sin embargo, si no son sostenibles ambos puntos, o sea, que dentro de los antiguos hay modernos y dentro de los modernos antiguos. La posibilidad de la vida filosófica consiste precisa-

mente en la liberación de la *doxa* del tiempo en cuestión.

Un tercer punto ventajoso a considerar es la importancia de la *refutación* (la definitiva respuesta) a todo orden moral-teológico, tesis que de acuerdo a Meier representa el centro del pensamiento de Strauss. Aunque esta tesis tendría que ser sopesada con la más cauta atención y profundidad, de ser cierta permitiría una adaptación prácticamente infinita de la filosofía ante su comunidad política. No solo parecido al *riscontro* de Maquiavelo, sino a la Ley de Razón de Halevi según el ensayo de Strauss en *Persecution and the Art of Writing*.

Por último, una de las ventajas más relevantes que encuentro en el planteamiento de Meier es su énfasis en la necesidad de la *Erneuerung* o renovación de la filosofía. En última instancia, la necesidad de restablecer la filosofía es una consecuencia natural de la filosofía misma, cuya existencia en la comunidad política la obliga a dogmatizarse y a perder poco a poco el centro de la vida filosófica. La única manera de evitar esto sería abstenerse de escribir; que sepamos, el único que se atrevió a ello fue Sócrates, y solo lo sabemos porque Platón lo escribió. La renovación de la filosofía implica quemar las estatuas de la tradición, quemar los bustos de Platón. Como parece ser el caso de Maquiavelo, tal quema de estatuas puede, en el fondo, ser una medida de reivindicación más que mero parricidio.

Giro ahora hacia las desventajas que encuentro en tal lectura. Algunas de estas se han hecho ya visibles a lo largo de este trabajo. Cada quien habrá de cuestionar y determinar qué resulta más sospechoso si no es que peligroso en términos políticos: si, por ejemplo, el straussianismo “tradicional” que defiende el derecho natural y la necesidad de hacer diferencias entre las “naturalezas” de hombres o el straussianismo de la negación de todo orden moral-teológico, es decir, el straussianismo de la adaptabilidad infinita de la filosofía. Es apenas justo decir que Strauss señaló el carácter peligroso de ambas posiciones: Por una parte, las aristocracias nunca son aristocracias naturales; o, recordando ahora *Natural Right and History*, Estados Unidos, ese aparente baluarte del derecho natural, ha logrado serlo únicamente a través de medidas maquiavélicas. Por otra parte, en cuanto al peligro de la segunda posición, bastará con escuchar al propio Strauss en su ensayo sobre Halevi:

Pero precisamente al ir tan lejos con los filósofos descubre la fundamental debilidad de la posición filosófica y la razón más profunda por la que la filosofía es tan enormemente peligrosa. Pues si los filósofos están en lo correcto en su evaluación de la moralidad natural, de la moralidad no basada en la Divina revelación, la moralidad natural no es, estrictamente hablando, moralidad en absoluto: difícilmente es distinguible de la moralidad esencial para la pre-

servación de una banda de ladrones. (1952, p. 139)

O, para mexicanizar el ejemplo, la preservación de un cartel de narcotraficantes, cuya estructura política es comparable en dimensiones e imbricación social a la del propio Estado. La implicación inmediata es que la vara de medida para los asuntos políticos y morales se desvanece más allá de un par de criterios prudenciales o más allá de nociones hipotéticas en lugar de categóricas. Dos sospechas más se agregan a esto. ¿No será que ambos tipos de straussianismo, aparentemente tan contrarios, son en realidad el perfecto complemento uno del otro? La reintroducción del derecho natural que brinda soporte a una sociedad moderna desbocada, por una parte, y el consecuente descreimiento filosófico, por otra. La segunda desventajosa sospecha, por último, se trata del lugar tan inconsecuente en el que termina por situarse el sentido común.

Abrir el problema del sentido común en esta discusión nos conduciría en un largo y difícil terreno. Bastará decir, como fin de esta conclusión, que el sentido común –el cual Strauss en ocasiones parece querer salvar como un rasgo esencial de la filosofía socrática– conserva únicamente una función prudencial mínima, mientras pierde todo aquello que lo hacía característico de la investigación socrática, a saber, fungir como suelo común en la contraposición de opiniones.

Las tesis en las cuales la lectura de Meier se basan toman al sentido común como un mero punto de inicio cuya necesidad es, a lo mucho, pedagógica, pero contra el cual la filosofía se revela por necesidad y definitivamente. No hay retorno en términos genuinamente filosóficos al sentido común, ni, por tanto, a la opinión. Contra los esfuerzos de Klein, parece que Meier sobreestima la división de la línea dividida en detrimento de su linealidad, es decir, en detrimento del hecho de que los elementos bajos de la línea son inseparables de los elementos altos (cfr. BRANN, 2005).

La moderación socrática que está estrechamente ligada a la necesaria y constante confrontación con las opiniones, y con los principios que pudieran yacer debajo de tales opiniones, es despachada en la vehemencia de esta interpretación. Desde las alturas de la sabiduría filosófica, desde los altos templos en los cuales ve la vida humana sumida en la *doxa* y la creencia en suelos morales-teológicos, no parece que el anclaje de la filosofía socrática en el *logos* tenga mayor importancia para el Strauss de Meier.

El interés [mediático] se dirige a un filósofo que no hizo alboroto alguno sobre su persona, y sobre cuya vida, retirada y autosuficiente, se puede decir lo que otro filósofo del siglo XX, Martin Heidegger, dijo sobre Aristóteles: nació, filósofo y murió.

MEIER, "Der Philosoph der Stunde"

BIBLIOGRAFÍA

BRANN, E. (2025). Jacob Klein's Two Prescient Discoveries. En Daniel, M., & Andrew, R. (Eds.). *To Turn the Soul. Essays Inspired by Jacob Klein*. Paul Dry Books.

BURNS, T. (2021). *Leo Strauss: On Democracy, Technology, and Liberal Education*. State University of New York Press.

KUHN, H. (2022). *Naturrecht und Historismus*. En Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte* (H. Meier, Ed.; Vol. 4). Felix Meiner.

MACHIAVELLI, N. (1971). *Tutte le opere* (M. Martelli, Ed.). Sansoni.

MEIER, H. (2022a). Vorwort des Herausgebers. En Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte* (H. Meier, Ed.; Vol. 4). Felix Meiner.

MEIER, H. (2022b). Philosophie und Geschichte. En Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte* (H. Meier, Ed.; Vol. 4). Felix Meiner.

- MEIER, H. (2022c). Vorwort des Herausgebers. En Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (H. Meier, Ed.; Vol. 3). Felix Meiner.
- MEIER, H. (2013). *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. C.H.Beck.
- MEIER, H. (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (M. Brainard, Trad.). Cambridge University Press.
- MEIER, H. (2005, mayo 24). *Why Leo Strauss? Four Answers and One Consideration concerning the Uses and Disadvantages of the School for the Philosophical Life*. Leo Strauss: The Man, His Thought, and Contemporary Global Politics, Roma. El texto de esta conferencia me ha sido facilitado por el autor.
- MEIER, H. (2003). *Das Theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Metzler.
- MEIER, H. (2002). Der Philosoph der Stunde. *Focus*, 27.
- MINKOV, S. (2016). *Leo Strauss on Science*. State University of New York Press.
- PIPPIN, R. (1992). The Modern World of Leo Strauss. *Political Theory*, 20(3), 448–472.
- ROLLANDI, I. (2023). *Maquiavelo el filósofo: La interpretación de Leo Strauss* [Tesis doctoral]. Universidad de Buenos Aires.
- STRAUSS, L. (2022a). *Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (H. Meier, Ed.; Vol. 3). Felix Meiner.
- STRAUSS, L. (2022b). *Gesammelte Schriften: Naturrecht und Geschichte* (H. Meier, Ed.; Vol. 4). Felix Meiner.
- STRAUSS, L. (2013). *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften* (H. Meier, Ed.; Vol. 2). Metzler.
- STRAUSS, L. (2000). *On Tyranny* (V. Gourevitch & M. Roth, Eds.). The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1997). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (K. Hart, Ed.). State University of New York Press.
- STRAUSS, L. (1989). *An Introduction to Political Philosophy* (H. Gildin, Ed.). Wayne State University Press.

STRAUSS, L. (1982). *Spinoza's Critique of Religion* (E. M. Sinclair, Trad.). Schocken Books.

STRAUSS, L. (1965). *Natural Right and History*. The University of Chicago Press.

STRAUSS, L. (1964). *The City and Man*. The University of Chicago Press [(2006). *La ciudad y el hombre* (L. Livchitz, Trad.). Katz].

STRAUSS, L. (1963). *The Political Philosophy of Hobbes* (E. M. Sinclair, Trad.). The University of Chicago Press.

STRAUSS, L. (1962). *Rousseau (1962)*. Curso de 1962 (J. Marks, Ed.). Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu

STRAUSS, L. (1959). *What is Political Philosophy*. The University of Chicago Press.

STRAUSS, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. The Free Press.

STRAUSS, L. (1952). *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press.

STRAUSS, L. (1947). On the Intention of Rousseau. *Social Research*, 14(1/4), 455–487.

STRAUSS, L. (1946). On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy. *Social Research*, 13(3), 326–367.

TARCOV, N. (1991). On a Certain Critique of "Straussianism". *The Review of Politics*, 53(1), 3–18.

NOTAS

^{1*} Agradezco al Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), con cuyo apoyo para una estancia anual de investigación en la Universidad de Múnich encontré las condiciones para redactar este trabajo. Agradezco asimismo al Dr. Heinrich Meier, quien me ofreció su apoyo y conversación estimulante durante aquel tiempo. (2022, p. 319). A menos que refiera a ediciones en español a lo largo del texto, se puede asumir que las traducciones son mías.

²Véase Tarcov (1991). No solo el que tenga más de treinta años que Tarcov escribió este artículo, sino la propia adscripción y medio académico del autor deben ser sugerentes. Cfr. Strauss (1946).

³O como Meier se refiere a esta última sección junto con otros párrafos generalmente en las últimas secciones de los capítulos de *Thoughts on Machiavelli*, se tratan estas de las "partes más expuestas".

⁴Peor aún: siendo él mismo un hombre dedicado al conocimiento "del mundo", sería incapaz de dar cuenta de su propio quehacer.

⁵Véase el capítulo de Meier "The History of Philosophy and the Intention of the Philosopher: Reflections on Leo Strauss" (2006).

⁶Además de la interpretación de Meier, cfr. el ensayo de Svetozar Minkov (2016) dedicado a Maquiavelo.

⁷Esta es la lectura “positiva”, por llamarla de alguna manera, de los olvidos de Machiavelli. La lectura crítica, por otra parte, podría resumirse en que cada olvido representa una crítica *consciente e intencional* al modo en que la vida filosófica había sido absorbida por la Gran Tradición: el olvido de Sócrates como mártir, el olvido de la tragedia como moralidad, el olvido del alma como doctrina cristiana de la inmortalidad del alma. Cfr. la conclusión de la tesis doctoral de Rollandi (2023).

⁸Cfr. Strauss (1963, p. 170): “The foundation must be another conception of nature”; cfr. p. 5. Cfr. Meier (2022a, pp. xiv, xvii, xx); cfr. *Die Religionskritik des Hobbes* (STRAUSS, 2022a, p. 272); cfr. por último el ensayo de Meier “Philosophie und Geschichte” (2022b, pp. 420 y ss.).

⁹Compárese a Meier en “Philosophie und Geschichte” (2022b, p. 422) y en *Politische Philosophie* (2013, p. 58). Cfr. la misiva de Strauss a Klein sobre la “negación dogmática del orden cósmico”, (2022a, p. 529).

¹⁰(2006, p. 58). Las primeras cursivas son mías. Las referencias son a Maquiavelo, Diderot, Descartes y Nietzsche, respectivamente.

¹¹(2006, p. 60). Las cursivas son mías. Cfr. Meier (2013, p. 138): “Und Machiavelli traf auf einen Widersacher, der einen Großteil seiner Waffen aus dem Arsenal der Philosophie der Alten bezogen hatte”.

¹²“One wonders whether it has not been too successful” (STRAUSS, 2000, p. 206).

¹³Cfr. Meier (2022a, p. xiv) con *Politische Philosophie* (2013, p. 134) e incluso, respecto a Rousseau, véase (p. 223).

¹⁴(2006, pp. xvii-xviii). Este prólogo que Meier escribe para la edición en inglés de *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* (MEIER, 2003) es importantísimo en este respecto. Versiones anteriores del argumento que se encuentra en este prólogo pueden verse en Meier (2002; 2005)

¹⁵“perché si trova questo nell’ordine delle cose, che mai non si cerca fuggire uno inconveniente che non si incorra in uno altro; ma la prudenzia consiste in sapere conoscere le qualità degli inconvenienti e pigliare il meno tristo per buono” (MACHIARELLI, 1971, p. 292). Cfr. Strauss (1958, pp. 282-4).

¹⁶“We shall have to consider whether that Enlightenment deserves its name or whether its true name is Obfuscation” (STRAUSS, 1958, p. 294). “one is entitled to say that philosophy and its status is obfuscated not only in Machiavelli’s teaching but in his thought as well” (p. 173).

¹⁷Y en todo caso, la “ofuscación” y “the lowering of horizon” deben ser contrastados con el mismo proceso que, según Strauss, ha de atravesar el filósofo de acuerdo a las vinícolas enseñanzas de las *Leyes* de Platón: “his perception must be dimmed; his mind must undergo an obfuscation” (STRAUSS, 1959, p. 32).

¹⁸No hay que olvidar que: “No es el ejercicio desinteresado y masoquista del anticuario ni la exaltación desinteresada del romántico lo que nos induce a volvernos con fervor, con una voluntad incondicional de aprendizaje, hacia el pensamiento político de la antigüedad clásica. Nos impele a hacerlo la crisis de nuestro tiempo, la crisis de Occidente” (STRAUSS, 1964, p. 1 [p. 9]).

¹⁹Este grupo de preguntas parecerán extrañas, pues tanto Meier como Strauss reconocen que aquello que pretendió proteger la filosofía terminó en realidad por llevarla a un estado donde no solo pelagra su seguridad, sino incluso su posibilidad (véanse de nuevo las referencias de la nota anterior). Precisamente en este contexto es que la evaluación final sobre la deseabilidad o indeseabilidad del desarrollo del pensamiento moderno es ambiguo en Meier y en Strauss.