

## ARTIGOS DOSSIÊ

Agustín Volco<sup>1</sup>

## Maquiavelo en la querella entre antiguos y modernos

Machiavelli in the debate between the ancients and the modern



### RESUMÉN:

Leo Strauss identificó en Maquiavelo al arquitecto del proyecto moderno, al pensador que delinea por primera vez la posibilidad de la autonomía de un campo de lo político que, cerrado sobre sí mismo, abandona la posibilidad de una orientación hacia un bien de orden superior. Su figura, por lo tanto, ocupa en la obra straussiana un lugar singular, puesto que en ella Strauss situará el punto de quiebre entre “antiguos” y “modernos”. Maquiavelo es, por ello, el nombre que abre la querella entre antiguos y modernos que Strauss declara querer reabrir. En el presente texto buscaremos poner de manifiesto algunos de los rasgos fundamentales de esta lectura de Maquiavelo con la intención de iluminar bajo esta luz el proyecto filosófico político straussiano, concentrándonos en su caracterización de la modernidad. Para ello, pondremos el foco en la única obra dedicada exclusivamente a Maquiavelo, al tiempo que trazaremos las conexiones con las referencias a Maquiavelo en el resto de su obra. Sirviéndonos de este recorrido, buscaremos en la conclusión esbozar algunas preguntas acerca de la lectura straussiana los *ordini nuovi* maquiavelianos, y de los sentidos (antiguo y moderno) de la politicidad de la filosofía.

**Palavras-clave:** Antiguos; Modernos; Filosofía; Política; Querella

### ABSTRACT:

Leo Strauss identified in Machiavelli the architect of the modern project, the thinker who delineates for the first time the possibility of the autonomy of a political field that, closed in on itself, abandons the possibility of an orientation towards a higher good. His figure, therefore, occupies a singular place in Strauss's work, since it is in him that Strauss will situate the point of break between "ancients" and "moderns". Machiavelli is, therefore, the name that opens the quarrel between ancients and moderns that Strauss declares he wishes to reopen. In the present text we will seek to highlight some of the fundamental features of this reading of Machiavelli with the intention of illuminating Strauss's political philosophical project in this light, concentrating on his characterization of modernity. To this end, we will focus on the only book devoted exclusively to Machiavelli (*Thoughts on Machiavelli*), while tracing the connections with the references to Machiavelli in the rest of his work. Using this approach, we will seek in the conclusion to outline some questions about the Straussian reading of Machiavelli's *ordini nuovi*, and about the meanings (ancient and modern) of the politicization of philosophy.

**Keywords:** Ancient; Modern; Philosophy; Politics; Quarrel

<sup>1</sup> Doctor en Historia de las Doctrinas Políticas por la Universidad de Bologna; Jefe de Trabajos Prácticos, Universidad de Buenos Aires , Buenos Aires, Argentina.  
agustinvolco@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0003-4611-4997>

## INTRODUCCIÓN

Leo Strauss identificó en Maquiavelo al arquitecto del proyecto moderno, al pensador que delinea por primera vez la posibilidad de la autonomía de un campo de lo político que, cerrado sobre sí mismo, abandona la posibilidad de una orientación hacia un bien de orden trascendente. Su figura, por lo tanto, ocupa en la obra straussiana un lugar singular, puesto que en ella Strauss situará el punto de quiebre entre antiguos y modernos. Maquiavelo es, por ello, la figura clave en la querrela entre antiguos y modernos que Strauss declara querer reabrir, y el trabajo sobre su obra, sostendremos, supone atacar el corazón de este problema. Podríamos decir, simplemente, que la querrela entre antiguos y modernos es, esencialmente, una disputa sobre la innovación maquiaveliana.

En el presente texto buscaremos poner de manifiesto algunos de los rasgos fundamentales de esta lectura de Maquiavelo con la intención de observar bajo esta luz el proyecto filosófico político straussiano, poniendo énfasis en su diagnóstico acerca de la crisis de la modernidad. Sirviéndonos de este recorrido, buscaremos en la conclusión esbozar algunas preguntas acerca de la lectura straussiana los *ordini nuovi* maquiavelianos, y de los sentidos (antiguo y moderno) de la politicidad de la filosofía.

## LOS ANTIGUOS, LOS MODERNOS, Y MAQUIAVELO.

La reapertura de la “querrela entre antiguos y modernos” ha sido uno de los tópicos fundamentales que ha atravesado toda la obra straussiana, y una de sus contribuciones más notorias a la discusión filosófico-política contemporánea. Los modernos, sostendrá Strauss, asumen (de manera no reflexiva) que la filosofía política antigua (“idealista” y “utópica”) ha sido superada por su propio enfoque “realista”: “The intention of the modern development was, of course, to bring about a higher civilization, a civilization which would surpass all earlier civilizations” (L. Strauss 1981, 30). Es precisamente éste el diagnóstico que Strauss pretende disputar: la idea de que la antigüedad ha sido “superada”. Y la fórmula célebre que recupera de la discusión pública, y con la que lanza este desafío es la de la reapertura de la querrela entre antiguos y modernos, que sería la condición necesaria para abrir una reflexión no dogmática sobre los problemas fundamentales.

Strauss parte de la constatación de la crisis del proyecto moderno, resumido en la idea de que el hombre moderno es “un gigante ciego” (L. Strauss 1981, 27), dotado de un enorme poder, pero incapaz de formarse un juicio sobre el uso correcto o incorrecto de ese mismo poder: “the soul of the modern development, one may say, is a

peculiar "realism," the notion that moral principles and the appeal to moral principles—preaching, sermonizing—is ineffectual" (L. Strauss 1981, 30). No es difícil identificar en Maquiavelo al padre de ese "realismo" que Strauss ataca, la figura clave de esta ruptura. Es él el instaurador de "nuevos órdenes y modos" que abren el horizonte de la política moderna, (el único fundador de una filosofía política no socrática). Maquiavelo mismo lo dice al compararse con un descubridor de nuevas tierras, y al afirmar que se alejará de "los escritores antiguos" (Machiavelli 2006, cap. XV).

"[Machiavelli] rejected classical political philosophy in the full sense of the term, as useless: Classical political philosophy had taken its bearings by how man ought to live; the correct way of answering the question of the right order of society consists in taking one's bearings by how man actually do live. Machiavelli's "realistic" revolt against tradition led to the substitution of patriotism or merely political virtue for human excellence or, more particularly, for moral virtue and the contemplative life" (L. Strauss 1953, 178).

La singularidad de la civilización occidental, ha sostenido Strauss, es que no provee una fuente para responder a la pregunta "cómo debe vivir el hombre", sino dos: una, provista por la filosofía, y otra, por la religión. En este sentido, la vida del hombre occidental premoderno se encontraba, en cierto sentido, atrapada entre dos códigos: la vir-

tud de orden religioso, cuya fuente es la revelación, la virtud de orden filosófico, cuya fuente es la razón. Si se puede decir que existe una gran tradición, es preciso reconocer inmediatamente que esta tradición se encuentra atravesada y dividida por la tensión entre razón y revelación.

Ahora bien, Maquiavelo, contra unos y otros, afirmará que la virtud es estrictamente *política*. Que no hay principio ligado a la fe ni al conocimiento que nos pueda revelar qué es la virtud, qué es una vida buena, qué es un orden político libre o despótico. "In order to judge properly on Machiavelli's doctrine, we must consider that in the crucial respect there is agreement between classical philosophy and the Bible, between Athens and Jerusalem, despite the profound difference and even antagonism between Athens and Jerusalem (...) Machiavelli rejects the whole philosophic and theological tradition" (L. Strauss 1989, 86). Todas estas distinciones no pueden resolverse en referencia ni a la fe ni a la revelación; deben elaborarse de acuerdo con criterios estrictamente *políticos*. En suma, virtud no es ya razón ni revelación, sino acción.

## LEER A MAQUIAVELO NO MAQUIAVELIANAMENTE. EL PENSAMIENTO, LA ENSEÑANZA Y LA INFLUENCIA

La pregunta ¿“cómo leer a Maquiavelo?” acarrea una dificultad adicional: si la interpretación straussiana es correcta, y Maquiavelo es el iniciador de nuevos órdenes y modos es preciso un primer trabajo de extrañamiento para poder examinar la obra sin dar por válidos y por buenos los principios en los que se funda.

La lectura de Maquiavelo requiere, de acuerdo con Strauss, el tratamiento de una primera dificultad: siendo nosotros mismos modernos, vamos a juzgar a Maquiavelo como un autor “nuestro”, como parte de nuestra tradición. Si la idea de que la virtud es estrictamente política nos resulta “familiar”, es porque podemos identificarla con una manera de experimentar la vida política y de actuar y comprender la esfera pública que identificamos como “moderna”.

Sin embargo, la identificación de lo “nuestro” y “ancestral, o tradicional” con lo bueno es, sugerirá Strauss, prefilosófica, o antifilosófica (L. Strauss 1953, 81-89). En este sentido, si algo significa “reabrir la querrela entre antiguos y modernos” es, en primer lugar, comenzar la lectura de Maquiavelo sin “parcialidad”, sin asumir a priori

la verdad de las premisas modernas, de las premisas maquiavelianas.

“One cannot see the true character of Machiavelli's thought unless one frees himself from Machiavelli's influence. For all practical purposes this means that one cannot see the true character of Machiavelli's thought unless one recovers for himself and in himself the pre-modern heritage of the western world, both Biblical and classical. To do justice to Machiavelli requires one to look forward from a pre-modern point of view toward an altogether unexpected and surprising Machiavelli who is new and strange, rather than to look backward from today toward a Machiavelli who has become old and our own, and therewith almost good.” (L. Strauss 1958, 12)

El problema en cuestión, entonces, no es simplemente el de interpretar de manera adecuada la obra maquiaveliana: aquello que pone en juego Strauss en su lectura de Maquiavelo es una tesis sobre la relación entre pensamiento y acción (entre el filósofo y la ciudad). El “mundo moderno”, según Strauss, no es primariamente el resultado de causas históricas, sociales, o económicas, sino fundamentalmente un cambio en el pensamiento y en la enseñanza, es decir, un cambio en la relación de la filosofía con la ciudad. Es por ello también que, según Strauss, “the crisis of modernity is primarily the crisis of modern political philosophy” (L Strauss 1989, 82). Si Strauss dedica

2 de los 4 capítulos del libro a la enseñanza de Maquiavelo es precisamente porque considera que el proyecto moderno se encuentra en crisis, y que el corazón del proyecto moderno es una cierta enseñanza. Por eso, también, los diferentes públicos y los diferentes tipos de discípulos a los que esta enseñanza se dirige (por ejemplo, quienes tienen el poder (Machiavelli 2006, pt. Dedicada) y quienes “lo merecen”, (Machiavelli 2001, pt. Dedicada), entre otros) son un aspecto central de la enseñanza misma. Si, como sostiene Strauss, para la filosofía política clásica, desde la muerte de Sócrates, la relación entre filosofía y ciudad está mediada por la virtud de la prudencia, la enseñanza maquiaveliana supone una ruptura fundamental con esta manera de relacionarse con la ciudad, al volverse abiertamente inmoderada. Una enseñanza no es solo un conjunto de ideas, sino una comunicación, una influencia. Y en el caso de Maquiavelo, se trata de una influencia corruptora, en el sentido preciso de desapegar a quienes caen bajo su influjo de la enseñanza edificante de la virtud moral provista por la filosofía clásica. La interrogación de la obra de Maquiavelo, es entonces, un examen de los fundamentos del proyecto moderno, por la vía de una confrontación con la elaboración más precisa y profunda que tenemos disponible de la “solución típica” que los modernos han dado a los “problemas fundamentales”.<sup>1</sup>

La comprensión adecuada de Maquiavelo requiere sustraerse a su influencia, y por ello, los modernos que no lo hacen son, voluntariamente o por vía de la ignorancia, discípulos suyos. Son precisamente ellos quienes

“misinterpret Machiavelli's judgment (...) concerning morality, because they are pupils of Machiavelli. Their seemingly open-minded study of Machiavelli's thought is based on the dogmatic acceptance of his principles. They do not see the evil character of his thought because they are the heirs of the Machiavellian tradition; because they, or the forgotten teachers of their teachers, have been corrupted by Machiavelli” (L. Strauss 1958, 12).

Maquiavelo es el padre del proyecto moderno por vía de una enseñanza que se transmite mediante los “olvidados maestros de sus maestros”, y que, al dejar de ser reconocible, nos convierte en sus discípulos involuntarios. La comprensión de Maquiavelo, entonces, requiere un esfuerzo inicial de *sustraerse a su influencia*. Y el camino para hacerlo es, de acuerdo con Strauss, la recuperación de la filosofía política clásica.<sup>2</sup>

La posibilidad de examinar los principios de la modernidad (que para Strauss son aquellos inspirados explícita o implícitamente en la enseñanza maquiaveliana) requiere alcanzar un punto de mira exterior a ellos. Podríamos decir que si Maquiavelo libra una “guerra espiritual”<sup>3</sup>, es solo desde la

perspectiva de sus enemigos que podrán emerger al pensamiento algunos rasgos más relevantes de su empresa. En este sentido un rasgo de gran relevancia del proyecto filosófico straussiano se juega en este esfuerzo por desapegar a los modernos de su apego a lo propio, por proponer un “ascenso” que toma como punto de partida la opinión común. El tratamiento que hace Strauss del problema es en este sentido, plenamente “clásico”<sup>4</sup>. Aun en su forma más superficial<sup>5</sup>, podemos decir que el interés straussiano es el de la reapertura de la querella, mucho más que el de una clausura de sentido contrario a la moderna-maquiaveliana.

## CÓMO LEE STRAUSS A MAQUIAVELO?

Con estas advertencias preliminares en mente podemos abordar la pregunta “¿cómo lee Strauss a Maquiavelo?” en conexión con algunas de las preocupaciones centrales de la obra straussiana, y en particular, con la cuestión de la querella entre antiguos y modernos.

Strauss comienza su libro sobre Maquiavelo afirmando que “we shall not shock anyone, we shall merely expose ourselves to good-natured or at any rate harmless ridicule, if we profess ourselves inclined to the old fashioned and simple opinion according to which Machiavelli was a teacher of evil” (L. Strauss 1958, 9). Lo primero

que registramos es que el comienzo que propone Strauss es la opinión común acerca de Maquiavelo: “if it is true that only an evil man will stoop to teach maxims of public and private gangsterism, we are forced to say that Machiavelli was an evil man” (L. Strauss 1958, 9). Es decir, nos pone, desde las primeras líneas, en el “campo” de la filosofía; esto es, en el esfuerzo por el ascenso desde la opinión hacia el conocimiento.<sup>6</sup>

Sin embargo, este comienzo por las primeras cosas conduce a su progresivo abandono con gran rapidez. Strauss inmediatamente califica (y modifica) esta primera afirmación:

Machiavelli was indeed not the first man to express opinions like those mentioned. Such opinions belong to a way of political thinking and political acting which is as old as political society itself. But Machiavelli is the only philosopher who has lent the weight of his name to any way of political thinking and political acting which is as old as political society itself, so much so that his name is commonly used for designating such a way. (...). Callicles and Thrasymachus, who set forth the evil doctrine behind closed doors, are Platonic characters, (...). Machiavelli proclaims openly and triumphantly a corrupting doctrine which ancient writers had taught covertly or with all signs of repugnance. He says in his own name shocking things which ancient writers had said through the mouths of their characters. Machiavelli alone has dared to utter the evil doctrine in a

book and in his own name. (L. Strauss 1958, 10).

Aun tratando con un autor moderno como Maquiavelo, Strauss desarrolla, como hemos señalado, una elaboración completamente clásica (por no decir simplemente socrática) del problema. Toma como punto de comienzo el examen de las opiniones comunes, se presta especial atención a la escena y al contexto dramático en el que se expresa la enseñanza, se asocia el conocimiento con la osadía (en expresar la mala doctrina) por un lado y con las preocupaciones por la comunicación responsable del conocimiento por otro.

Pero si la única diferencia de Maquiavelo con los clásicos es la osadía, esto significa que, para Strauss

“Machiavelli does not bring to light a single political phenomenon of any fundamental importance which was not fully known to the classics. His seeming discovery is only the reverse side of the oblivion of the most important: all things necessarily appear in a new light if they are seen for the first time in a specifically dimmed light. A stupendous contraction of the horizon appears to Machiavelli and his successors as a wondrous enlargement of the horizon” (L. Strauss 1958, 295).

El conocimiento de Maquiavelo acerca de las cosas políticas no es significativamente distinto

del que poseían los clásicos, la diferencia esencial se encuentra en su comunicación, o, por decirlo de otro modo, en la prudencia con la que es expresado. Si el Platón de Strauss combina osadía en el pensamiento y prudencia en la acción de una manera única, en Maquiavelo encontramos una osadía del pensamiento que no parece acompañada de moderación a la hora de expresarse. Pero esta inmoderación en la comunicación pública de su enseñanza no es una diferencia en las formas que no afectaría el contenido de la enseñanza: muy por el contrario, supone un cambio fundamental en la comprensión de la naturaleza del hombre y de la naturaleza de la política.

Rápidamente nos apartamos entonces de la “simpleza” de la opinión común. Lo shockeante resulta ser no ya la exposición de las “máximas de gangsterismo público” (que los antiguos conocían y expresaban) sino haberlo hecho en primera persona e inmoderadamente. Por otro lado, luego de afirmar que “no shockearemos a nadie” con la opinión de que Maquiavelo es un “maestro del mal”<sup>7</sup>, Strauss inmediatamente lista todas las afirmaciones más shockeantes de Maquiavelo, todas juntas (L. Strauss 1958, 9). Es difícil decir que no resulta shockeante leer todas esas afirmaciones reunidas apenas comenzamos tomar contacto con el texto. Efectivamente es esperable que produzcan impresión en el lector, que apelen en cierto modo a su sentido de la moralidad. Pero esa enseñanza es

puesta por Strauss en boca de Maquiavelo. Así, trata a Maquiavelo como un personaje (como un personaje que expresa una verdad fundamental sobre la política) al tiempo que reproduce el gesto platónico de prudencia y moderación, al presentar estas enseñanzas “no ya en primera persona”, sino por medio de un personaje maldito, y con explícitos signos de repugnancia.

Señalamos un rasgo más de esta presentación primera de Maquiavelo realizada por Strauss, que nos dará una indicación de los recursos usados por Strauss tanto en su lectura como en su escritura. En las primeras páginas se llama la atención sobre el hecho de que la primera palabra de los Discursos es “yo”, lo que según Strauss es un indicador de la importancia que la primera persona tiene para Maquiavelo. Aquello que se omite -pero con claridad se sugiere- es que debería registrarse la última palabra del texto, que en efecto, es “máximo”. Si el lector reproduce el ejercicio con el texto de Strauss, encuentra que la primera palabra de su texto es “nosotros”, y la última no es “máximo”, sino “edificante”. Mientras Maquiavelo profiere una enseñanza corrosiva en primera persona y proclama abiertamente que se aparta, y supera, a los clásicos, Strauss sugiere que él expresa una enseñanza mucho más humilde: que no aspira a la gloria individual, y que recupera en primer lugar, la conciencia del carácter dialógico de la filosofía, es decir, que requiere un “nosotros” para

existir, no un “yo”. En segundo lugar, Strauss reconoce contra la inmoderación maquiavélica la necesidad que tiene la filosofía de ser edificante, es decir, responsable en su comunicación con las creencias de la ciudad.<sup>8</sup> Por otra parte, un segundo registro en el que resulta relevante este comienzo por la primera persona del singular es la indicación de la importancia que para la modernidad asume la individualidad, en contraste tanto con la tradición bíblica como la de la filosofía clásica.

Luego de esta presentación de su personaje, y de su identificación con la “opinión vieja y simple”, Strauss hace una primera revisión de este juicio. Contra la imagen “simple y anticuada” (que retiene la importancia de la dimensión moral del pensamiento político), la opinión “sofisticada” sobre Maquiavelo, olvida lo fundamental, y lo presenta como un patriota o un científico. Strauss va a ser crítico de esta comprensión de Maquiavelo: en primer lugar, la idea de un Maquiavelo “científico” ignora lo más valioso de su pensamiento: bajo la apariencia de neutralidad. ignora que la obra de Maquiavelo (lo fundamental de la obra de Maquiavelo) es una toma de postura acerca de “las cosas fundamentales”, acerca de la pregunta por la mejor forma de vida. Para Strauss una ciencia que conoce los hechos pero es incapaz de juzgar sobre valores se encuentra en el corazón de los problemas del hombre moderno (L. Strauss 1981). La grandeza de Maquiavelo no es la de ser un gran

científico, es la de un filósofo, es la de una osadía en el pensamiento que no tiene nada de “neutral”, ni de “imparcial”. Si por algo vale la pena leer a Maquiavelo, es precisamente porque hace *lo contrario* de lo que indica el ideal de la ciencia moderna que es la separación entre “hechos” y “valores”, y asume que puede conocer los hechos pero debe callar respecto de los valores (Strauss, 1953, p. 35-84). Maquiavelo es el clásico exponente de una de las alternativas fundamentales del pensamiento político, sostendrá Strauss, y en este sentido, insistimos, al abordar las cuestiones más importante no busca ocupar el lugar de un juez neutral, sino que toma abiertamente partido: “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. This assumption is frequently denied today”. (L. Strauss 1958, 14). Existe, para Strauss, una conexión esencial entre la filosofía y el esclarecimiento de las alternativas fundamentales presentes para el pensamiento humano: “philosophy is possible only if man, while incapable of acquiring wisdom or full understanding of the whole, is capable of knowing what he does not know, that is to say, of grasping the fundamental problems and therewith the fundamental alternatives, which are, in principle, coeval with human thought” (L. Strauss 1953, 32). Este esfuer-

zo de recuperación de los problemas fundamentales puede identificarse, consideramos, como el propósito fundamental del libro de Strauss sobre Maquiavelo.

Pero en segundo lugar, también es equívoco describir a Maquiavelo como un patriota. O mejor, “he is a patriot of a particular kind: he is more concerned with the salvation of his fatherland than with the salvation of his soul”, pero esto significa que “his patriotism therefore presupposes a comprehensive reflection regarding the status of the fatherland on the one hand and of the soul on the other” (L. Strauss 1958, 10). Con esto, Strauss pone en el centro de su análisis dos elementos fundamentales, podríamos decir: la ciudad y el hombre (y que Maquiavelo niega, el alma (L. Strauss 1958, 294), y la ciudad, la patria de Maquiavelo. En suma, para Strauss, la enseñanza de Maquiavelo involucra una pregunta por la mejor forma de vida del hombre y de la ciudad. Pero esto implica algo aún más relevante: de acuerdo con Strauss, Maquiavelo produjo una reflexión comprensiva sobre el alma y la patria. Y “this comprehensive reflection, and not patriotism, is the core of Machiavelli's thought” (L. Strauss 1958, 10). Una “reflexión comprensiva sobre el alma y la patria” es, en otras palabras, filosofía. Maquiavelo es un filósofo, expresa una solución típica de los “problemas fundamentales y comprensivos”:

“Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems. It is impossible to think about these problems without becoming inclined toward a solution, toward one or the other of the very few typical solutions. Yet as long as there is no wisdom but only quest for wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems” (L. Strauss 2013, 196).

En este sentido, es importante notar que para Strauss podríamos decir que es más importante la querella, es decir, el hecho de que exista una confrontación sobre los problemas fundamentales, y que esa querella abra la posibilidad de un examen de la vida individual y colectiva, que las soluciones típicas a las que se puede llegar.<sup>9</sup> En otras palabras, que la forma de vida filosófica, la búsqueda del conocimiento, entendida como inclinación erótica es mucho más importante que el aspecto “doctrinario”. Es precisamente en este sentido que Alan Bloom, al referirse a *Thoughts on Machiavelli* señala que no se trata de un libro en el sentido ordinario de la palabra: el libro propone y enseña un estilo de vida, es *una suerte de kit de filosofía* (Bloom 1974, 391). La filosofía es, para Strauss, en última instancia, una forma de vida orientada por un placer erótico hacia el conocimiento (Hilb 2005), y para existir (puesto que no hay expresión unánime de lo verdadero) necesita que la heterogeneidad pueda manifestarse.

## MAQUIAVELO FILÓSOFO

Maquiavelo no es un patriota ni es un científico, sino un filósofo. Sin embargo, Strauss acusa a Maquiavelo de proferir una enseñanza “malvada”. Por incompleto que sea este juicio, no es falso. Ahora bien, ¿en qué se sostiene esta acusación? La enseñanza de Maquiavelo es, para Strauss, “malvada” porque es inmoral e irreligiosa. Es decir, es inmoderada e irresponsable frente a la ciudad. Maquiavelo afirma que la moralidad no puede justificarse a sí misma. Sin embargo, no es exactamente en esto que se aleja de la religión ni de la filosofía clásica: también para la filosofía y la religión la moralidad no puede justificarse por sí misma. La diferencia fundamental consiste en que tanto para la religión como para la filosofía existe un suplemento de la moralidad de la ciudad que la justifica y la fundamenta. Para la religión es la revelación, para la filosofía es la razón.

Maquiavelo, según Strauss, niega la posibilidad de un suplemento de la moralidad, niega que exista un principio exterior o superior a la ciudad que pueda servir de fundamento de su ley: la moralidad no se apoya en la razón (es decir, no es suplementada por la filosofía) ni en la revelación (es decir, no es suplementada por la religión).

“Machiavelli justified his demand for a "realistic" political philosophy by reflections on

the foundations of civil society, and this means ultimately by reflections on the whole within which man lives. There is no superhuman, no natural, support for justice. All human things fluctuate too much to permit their subjection to stable principles of justice. Necessity rather than moral purpose determines what is in each case the sensible course of action. Therefore, civil society cannot even aspire to be simply just. All legitimacy has its root in illegitimacy; all social or moral orders have been established with the help of morally questionable means; civil society has its root not in justice but in injustice. The founder of the most renowned of all commonwealths was a fratricide.” (L. Strauss 1953, 179)

Si la moral de la ciudad no es suplementada por la revelación o la razón, entonces la moral se fundamenta en la inmoralidad, la justicia en la injusticia, todo orden y legitimidad descansa en última instancia en fundamentos revolucionarios y/o criminales. La virtud, entonces, no es ya lo que se opone al vicio o a la corrupción, sino lo que se opone a la Fortuna. La virtud supone una acción política no tutelada por ningún principio de lo justo y lo injusto, o de lo bueno y lo malo, o de lo legítimo y lo ilegítimo: “that moral virtue is a qualified requirement of society is infinitely clearer to him than that it is a requirement of philosophy or of the life of the mind” (L. Strauss 1958, 294).

Pero si Strauss comienza por la opinión común acerca de la maldad de la enseñanza maquiaveliana,

su comprensión de Maquiavelo no se agota en ella: La opinión simple es superior a la sofisticada pero insuficiente:

“Even if, and precisely if we are forced to grant that his teaching is diabolical and he himself a devil, we are forced to remember the profound theological truth that the devil is a fallen angel. To recognize the diabolical character of Machiavelli's thought would mean to recognize in it a perverted nobility of a very high order” (L. Strauss 1958, 13).

Este juicio se confirma en las epístolas del príncipe y los Discursos, donde Maquiavelo dice que su conocimiento es su más preciada posesión (“el conocimiento de las cosas del mundo”). De esta manera, el reconocimiento primero de la opinión común sobre la maldad de la enseñanza maquiaveliana revela una cierta duplicidad: apela al sentido de la moralidad de sus lectores y muestra “signos explícitos de repugnancia” a la hora de referir sus ideas, y al mismo tiempo, sirve para tomar verdadera dimensión de la radicalidad de la ruptura maquiaveliana, esto es, para tomar la medida de su osadía de su pensamiento. Osadía que quienes repiten el gesto vacío de la apelación a la radicalidad son incapaces de ver y de reconocer precisamente por estar completamente dentro del imaginario maquiaveliano.

“We are in sympathy with the simple opinion about Machiavelli, not only because it is wholesome, but above all because a failure to take that opinion seriously prevents one from doing justice to what is truly admirable in Machiavelli: the intrepidity of his thought, the grandeur of his vision, and the graceful subtlety of his speech” (L. Strauss 1958, 13).

El apego a la opinión común es importante no tanto por lo que tiene de cierto, sino porque tomarlo en serio nos permite dar dimensión a la radicalidad de la ruptura maquiaveliana. Si damos sus enseñanzas por sentadas, por obvias, nos convertimos paradójicamente en maquiavelianos que se ven impedidos de reconocer la grandeza de Maquiavelo: por adherir dogmáticamente a su visión, quedamos ciegos frente a lo abismal de su ruptura y su osadía, a lo “verdaderamente admirable” de su empresa: la intrepidez de su pensamiento, la grandeza de su visión, la graciosa sutileza de su discurso.

“Not the contempt for the simple opinion, nor the disregard of it, but the considerate ascent from it leads to the core of Machiavelli's thought. There is no surer protection against the understanding of anything than taking for granted or otherwise despising the obvious and the surface. The problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things (L. Strauss 1958, 13).

Es precisamente la posición excéntrica desde la cual Strauss observa y lee la obra de Maquiavelo lo que le confiere la capacidad de percibir elementos que otros han pasado por alto, y de iluminar su obra de una manera inédita. Por esto, Strauss ha sido tal vez uno de los que ha comprendido con mayor agudeza un problema fundamental de la política moderna inaugurada por Maquiavelo: privados de toda fuente mundana (razón, naturaleza) o extramundana (revelación) capaz de proveer certidumbre al pensamiento y a la acción política del hombre, ¿cómo evitar la deriva relativista, y el inevitable dogmatismo al que ésta conduce?<sup>10</sup>

Es decir, una vez que no disponemos de ningún estándar a partir del cual distinguir entre lo bueno y lo malo, lo correcto (*right*) y lo incorrecto (*wrong*), ¿de qué manera es posible establecer una preferencia política, de qué manera es posible establecer mediante el pensamiento la distinción entre regímenes tiránicos y regímenes libres, sin caer en la pura arbitrariedad de las preferencias subjetivas, o en la (re)impostación de valores universales cuyo fundamento de universalidad resulta profundamente endeble?

En suma, ¿cuál puede ser el *fundamento* del pensamiento y la acción políticas, a través del cual podamos discriminar, establecer distinciones, proponer preferencias, y, más importante aún,

sostener estas preferencias en *algo más* que el “gusto” o la inclinación subjetiva? ¿Cómo sostener que el pensamiento debería aspirar a *algo más* que la simple expresión de una opinión; que la tarea del pensamiento (y el pensamiento político en particular) debería sostener la aspiración a encontrar un fundamento de un orden distinto al de la “opinión”, o la preferencia subjetiva?

Si la política, entonces, no puede modelarse de acuerdo con ningún estándar absoluto de valores morales, ¿cómo pensar la relación de la filosofía con la ciudad?

Como sabemos, existen para Strauss dos respuestas típicas a esta pregunta: la socrática y la maquiaveliana. La interpretación straussiana de la respuesta socrática a esta pregunta sugiere que la interrogación política es ella misma una interrogación ética que provee el estándar con el cual juzgar y que se encuentra inserto en un orden natural (cfr. Zuckert 2017a). Pero una interrogación ética no es una respuesta definitiva a los problemas éticos del hombre, ni mucho menos a los problemas relativos a la justicia. Ciertamente Strauss admite en el terreno de la filosofía la imposibilidad de fundar de manera cierta y absoluta la distinción entre lo justo y lo injusto, entre un régimen legítimo y uno ilegítimo; en suma, admite, en última instancia, que es imposible fundar la distinción entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, en un conocimiento acabado de la verdad del todo. Simplemen-

te no cree que este conocimiento deba ser público.

Como hemos sugerido, la certeza sobre la verdad acerca del todo no se encuentra a nuestra disposición: la filosofía no es la posesión de la verdad acerca del todo, sino la búsqueda de la verdad, que se abstiene tanto de la afirmación como de la negación dogmática de la posibilidad de esa verdad (Benardete 1992). Sin embargo, esta afirmación acerca del carácter infundado de las distinciones que sostienen la vida de la ciudad no pueden ser expuestas abiertamente sin poner en peligro los fundamentos mismos de la ciudad: la moral, la distinción absoluta entre lo justo y lo injusto. Los principios morales no son susceptibles de demostración filosófica (el filósofo no está en posesión de un saber acerca del todo), pero son necesarios para la vida de la ciudad.

Entonces, si tanto Maquiavelo como la filosofía política clásica reconocen la imposibilidad de dar un fundamento último a la ley de la ciudad, la clave de la distinción no se encuentra en su relación con el conocimiento, sino en relación con la publicidad de ese conocimiento. Sin embargo, esta diferencia en la manera en que se expresa una enseñanza supone una diferencia en la comprensión de la naturaleza del hombre y de la política:

“if it were true that Machiavelli differed from those predecessors only by his boldness, his claim would be wholly justified: that boldness

as considered boldness would presuppose a wholly new estimate of what can be publicly proposed, hence a wholly new estimate of the public and hence a wholly new estimate of man. Machiavelli has indicated his new principle by opposing it to the principle underlying classical political philosophy” (L. Strauss 1958, 232).

Si Maquiavelo considera que puede expresar en voz alta y en primera persona una enseñanza semejante es porque considera que es posible y deseable hacerlo: que remover la dimensión moral de la noción de virtud es una forma de liberar a la acción y al pensamiento de una castración, de una autolimitación inútil. Maquiavelo no deja de percibir los peligros de esta expansión del rango de la acción humana y de la libertad, pero contra los antiguos, juzga sus posibilidades mucho más prometedoras que los peligros que le son inherentes, tanto para la vida de la ciudad como para la filosofía. El ideal moderno, “rebajado” pero alcanzable es preferible al de la filosofía política clásica, que aún siendo más alto y edificante, sólo genera una disposición a obedecer que resulta, políticamente en impotencia y tiranía, y filosóficamente en una enseñanza que ha quedado a merced del ataque de la religión cristiana (Meier 2017).

El rebajamiento del estándar con el cual juzgar abre el camino a la posibilidad de su actualización, es decir, de su realización en el mundo (“what for Aristotle is an impossibility is for Ma-

chiavelli only a very great difficulty”, Strauss, 1989, p. 85). Sin embargo, esta posibilidad se hace a costa del sacrificio del lugar que la vida filosófica puede (o debe) desempeñar en la ciudad. Si la ciudad platónica se ordenaba en virtud del fin más alto que era la salvaguardia de la vida filosófica (Leo Strauss 1978), la ciudad maquiaveliana se ordena en virtud de la grandeza política, de la gloria, y de la satisfacción de las necesidades, desentendiéndose de las inclinaciones que trascienden al objetivo rebajado. Maquiavelo no echa a los filósofos de la ciudad como Sócrates a ciertos poetas, pero les quita el lugar de importancia y respetabilidad para la ciudad que Platón se esforzó tanto por instituir.

Ahora bien, merece notarse que la única mención de Platón en los Discursos es una referencia a dos discípulos suyos que conspiran para asesinar a dos tiranos. Si aparecen los filósofos, es para sugerir que sus discípulos pueden actuar en la ciudad. En dos líneas mencionadas al pasar se indica que estos discípulos platónicos se embarcaron en una conjura para asesinar, que lo hicieron para liberarse de un tirano, que cometieron un homicidio, y que fueron muertos a manos de quien vengó su intento de homicidio. Podríamos decir, se embarcan en una acción individual para nada virtuosa que tiene un objetivo políticamente virtuoso. Nada de esto, si hace falta decirlo, nos recuerda la enseñanza política socrática: “Chione e Leonide eracensi e discepoli di Platone, congiurarono contro a

Clearco e Satiro, tiranni; ammazzarono Clearco; e Satiro, che restò vivo, lo vendicò" (Machiavelli 2001, lib. III, 6)

## CONCLUSIÓN

La respuesta de Strauss al modo en que antiguos y modernos dan cuenta de la pregunta por el problema del relativismo nos enfrenta a la cuestión de los fines más altos de la vida humana (cfr. Rosen 1989). Para los antiguos, ambas cuestiones debían pensarse simultáneamente, esto es, no podía pensarse la mejor forma de régimen sin tomar en consideración la cuestión de la mejor forma de vida (que era la vida dedicada a la búsqueda del conocimiento). A la vez, esto implicaba la trascendencia de la filosofía respecto de la ciudad, y la afirmación de que los fines más altos del hombre son superiores a los fines más altos de la ciudad. En contraste, Maquiavelo considera que es posible pensar la mejor forma de régimen, el bien de la ciudad, "olvidando" la cuestión de la mejor forma de vida en sentido estricto, y por lo tanto, poniendo en cuestión la posibilidad de la filosofía de trascender a la ciudad.

Si la respuesta platónica conduce, por vía del olvido del cuerpo (Platón 2010, 201-12) y al absurdo de la ciudad perfecta (Platón 2010, 338-43), la respuesta maquiaveliana conduce a un olvido mucho más fundamental: el olvido del alma (L.

Strauss 1958, 222), o de la importancia de un alma bien ordenada. Y al extraviar este problema fundamental, pierde el criterio último con el cual juzgar, tanto las acerca de la mejor forma de vida como acerca de la mejor forma de régimen, es decir, la mejor ciudad.

En este sentido, nos inclinamos a interpretar el lugar que Strauss otorga a Maquiavelo en la reapertura de la querrela mucho más como el de un "demonio" destinado a servir de vehículo de ciertos aspectos de la enseñanza política que, como se ha encargado de sugerir Strauss, no es conveniente expresar de manera abierta, y en este sentido algo paradójal, un amigo mucho más que un enemigo de las posibilidades de la filosofía. Inmediatamente después de hacer uno de sus ataques más célebres a Maquiavelo por su destrucción de las condiciones de posibilidad de la filosofía ("a stupendous contraction of the horizon appears to Machiavelli and his successors as a wondrous enlargement of the horizon" (L. Strauss 1958, 295) Strauss califica y matiza ese juicio: "instead of saying that the status of philosophy becomes obscured in Machiavelli's thought, it is perhaps better to say that in his thought the meaning of philosophy is undergoing a change" (L. Strauss 1958, 295). Probablemente estas dos posibilidades definen el asunto: ¿la filosofía atraviesa simplemente un cambio con Maquiavelo, o bien su obra siembra el camino de su propia disolución?

Nuestra lectura, como hemos intentado mostrar, se inclina por un juicio mucho menos tajante del que buena parte de la literatura crítica adjudicó a Strauss en su lectura de Maquiavelo. Esto no pretende sugerir un acuerdo de Strauss con la solución típica ofrecida por Maquiavelo, ni negar las críticas que ofrece a la solución típica maquiaveliana, sino solamente dar mayor importancia a su rol como incitador de una discusión genuina sobre los problemas fundamentales que a la decisión que toma en esa disputa. En ese sentido, Maquiavelo, al ser un autor que toma en serio la pretensión de verdad de sus adversarios (filosóficos o religiosos) permite la puesta en escena de una querrela cuya recuperación hace a las condiciones necesarias para la existencia de una filosofía no dogmática.

“Are not these kinds of unbelief much more insulting to belief than is an unbelief like Machiavelli's which takes seriously the claim to truth of revealed religion by regarding the question of its truth as all-important and which therefore is not, at any rate, a lukewarm unbelief?” (L. Strauss 1958, 51)

Al comienzo del texto nos detuvimos sobre la presentación straussiana de Maquiavelo como un “teacher of evil”. Si algo queremos sugerir como conclusión es que el largo recorrido que propone Strauss en su lectura de Maquiavelo nos conduce a una suerte de iniciación, un pasaje desde la

fascinación por la maldad hacia el deseo de una vida orientada al conocimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

Benardete, Seth. 1992. **Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic**. Chicago: University of Chicago Press.

Benardete, Seth. 2000. Strauss on Plato. **The argument of the action**, 407.

Bloom, Allan. 1974. Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 197. **Political Theory** 2 (4): 372-92.

Hilb, C. 2005. **Leo Strauss: El arte de leer: una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza**. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Howse, Robert. 2014. **Leo Strauss: Man of Peace**. Cambridge: Cambridge University Press.

Machiavelli, N. 2001. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. Roma: Salerno.

Machiavelli, N. 2006. **Il principe**. Roma: Salerno.

Mansfield, Harvey C. 1975. I. Strauss's Machiavelli.

**Political Theory** 3 (4): 372-84.

Mansfield, Harvey C. 1996. **Machiavelli's virtue**.  
Cambridge: Cambridge University Press.

Mansfield, Harvey C. 2013. Strauss on the Prince.  
**The Review of Politics** 75 (4): 641-65.

Meier, Heinrich. 2017. **Political philosophy and  
the challenge of revealed religion**. University of  
Chicago Press.

Platon. 1985. **Diálogos I**. Madrid: Gredos.

Platón. 2010. **Diálogos IV**. Madrid: Gredos.

Rosen, Stanley. 1989. **The ancients and the  
moderns: Rethinking modernity**.

Strauss, L. 1953. **Natural right and history**. Chica-  
go: University of Chicago Press.

Strauss, L. 1958. **Thoughts on Machiavelli**. Chica-  
go: University of Chicago Press.

Strauss, L. 1981. Progress or Return? The Contem-  
porary Crisis in Western Civilization. **Modern Juda-  
ism**, 17-45.

Strauss, L. 1989. **An introduction to political phi-**

**losophy: Ten essays**. Wayne State University  
Press.

Strauss, L. 2013. **On Tyranny: Corrected and Ex-  
panded Edition, Including the Strauss-Kojève Cor-  
respondence**. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1978. **The city and man**. Chicago:  
University of Chicago Press.

Zuckert, Catherine H. 2017a. Machiavelli: A So-  
cratic? **Perspectives on Political Science** 0 (0): 1-  
11.

Zuckert, Catherine H. 2017b. Machiavelli's Politics.  
En **Machiavelli's Politics**. Chicago: University of  
Chicago Press.

## NOTAS

---

<sup>1</sup>Strauss indica, aunque sin afirmarlo explícitamen-  
te, que aquello que llamamos "modernidad" es  
una creación del individuo Nicolás Maquiavelo  
(aunque lo llama explícitamente fundador, indica  
que lleva adelante una guerra espiritual y que su  
enemigo son los "antiguos órdenes"). Mansfield,  
uno de sus intérpretes más notorios, lo afirma de  
manera más explícita: "there remains a great re-  
luctance to admit, or even consider, that Machia-  
velli might be chiefly responsible for the spirit of

modernity and thus himself the origin of the modern world. (...) Few are ready to believe that the modern world (...) could have been founded by the free act of a human being. Strangely, we find it more comfortable to believe in confused and contradictory “forces of history”, relishing our fate since we cannot maintain our hopes” (Mansfield 1996, 262).

<sup>2</sup>Ciertamente Strauss indica la necesidad de recuperar la gran tradición en su conjunto, tanto la filosófica como la teológica. Sin embargo es claro que el modo en que lleva adelante este proyecto es eminentemente filosófico, y que su modo de filosofar ha sido forjado en el modelo de la filosofía clásica.

<sup>3</sup>“Machiavelli's critique of the old modes and orders therefore takes on the character of a war waged by an unarmed man, of a spiritual war” (L. Strauss 1958, 171).

<sup>4</sup>“Philosophy consists, therefore, in the ascent from opinions to knowledge or to the truth, in an ascent that may be said to be guided by opinions. It is this ascent which Socrates had primarily in mind when he called philosophy “dialectics””. (L. Strauss 1953, 124). Pero este clasicismo, como sugeriremos más adelante, no es un simple afán de “retorno” (cfr. (L. Strauss 1981), sino más funda-

mentalmente un esfuerzo por reabrir la querrela antes que tomar partido por una de sus soluciones típicas. Es decir, por suscitar en algunos de sus interlocutores la capacidad y el deseo de ocuparse de la cosa más importante: “For it is our duty to make the highest activity, as much as we can, the most urgent or the most needful thing” (L. Strauss 1953, 163). Cfr. asimismo (Zuckert 2017b, 359-63; Benardete 2000).

<sup>5</sup>(L. Strauss 1958, 13)

<sup>6</sup>En este sentido, la lectura de Meier: “the thoughts on Machiavelli counteract the petrification of philosophy in the tradition of the moderns and in that of the Ancients at the same time” (Meier 2017, 86). La sugerencia de que aún la enseñanza de la filosofía política clásica sufrió una petrificación (y que se debió principalmente a su incapacidad para enfrentar el desafío de la religión revelada) es una de las más notables del texto de Meier. En sentido similar, Mansfield indica que Strauss no se propone una “refutación” de Maquiavelo (Mansfield 2013; 1975)

<sup>7</sup>Podemos notar que la calificación de maldad introducida por Strauss se hace de manera condicional: “si es verdad que solo un hombre malo”. No sabemos si eso es verdad, y tenemos buenas razones para pensar que no.

<sup>8</sup>No es simplemente malvado, sino también un maestro, alguien que consagra su vida al conocimiento. Es decir, a la forma más alta de vida. ¿Es una persona malvada o alguien que se dedica a la filosofía, es decir, a la forma más alta de vida?

<sup>9</sup>Vale notar, no obstante, que estos dispositivos de escritura mencionados aquí no son más que indicaciones y que no constituyen lo fundamental de la enseñanza straussiana, ni, ciertamente, de la maquiaveliana. (Howse 2014, 86)

<sup>10</sup>“Si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así. como yo digo, atenienses, pero no es fácil convencerlos. (Platon 1985, 180).

<sup>11</sup>“The variability of the demands of that justice which men can practice was recognized not only by Aristotle but by Plato as well. Both avoided the Scylla of "absolutism" and the Charybdis of "relativism" by holding a view which one may venture to express as follows: There is a universally valid hierarchy of ends, but there are no universally valid rules of action. Not to repeat what has been indicated before, when deciding what ought to be done, i.e., what ought to be done by this individual (or this individual group) here and now, one has to consider not only which of the various

competing objectives is higher in rank but also which is most urgent in the circumstances. What is most urgent is legitimately preferred to what is less urgent, and the most urgent is in many cases lower in rank than the less urgent. But one cannot make a universal rule that urgency is a higher consideration than rank. For it is our duty to make the highest activity, as much as we can, the most urgent or the most needful thing. And the maximum of effort which can be expected necessarily varies from individual to individual. The only universally valid standard is the hierarchy of ends”(L. Strauss 1953, 162-63)