

ARTIGOS DOSSIÊ

José Colen^I

João da Rocha Rodrigues^{II}

La recuperación de la idea clásica del derecho natural

The recovery of the classical idea of natural right

RESUMEN:


La conferencia titulada “Derecho Natural” (1946) nos llegó en un manuscrito mecanografiado de 34 páginas que es quizás el texto más cercano tanto en contenido como cronológicamente a las Conferencias Walgreen de 1949. El texto de las conferencias acabó por incorporar una parte importante de este mismo manuscrito, con pequeñas modificaciones, en la introducción y análisis de la transformación moderna de derechos en deberes. Este texto precursor ilumina el argumento central de *Natural Bien y Historia* en su conjunto. La conferencia está dedicada a la historia del derecho natural, pero el núcleo de la presentación es la transformación de la antigua idea de justicia natural en la moderna doctrina de los derechos humanos, que tuvo un alto precio y terminó siendo cuestionada. con la crisis jurídica moderna. Esta crisis, sin embargo, abrió la posibilidad de recuperar el problema del derecho natural tal como lo entendían originalmente los antiguos.


ABSTRACT:


The lecture, “Natural Right” (1946), a 34-page long typescript, is perhaps the text closest chronologically and in content to the Walgreen Lectures of 1949, which wound up incorporating a significant part of the text of the typescript, with small modifications in the introduction and in the analysis of the modern change from duties into rights. This precursor text illuminates the central argument of *Natural Right and History* as a whole. The lecture is devoted to the history of natural right, but its core is the presentation of the transformation of the idea of natural justice into the modern doctrine of the rights of man, for which a high price had to be paid. Such a transformation eventually being called into question by the crisis of natural right, a crisis that opened the possibility of recovering the *problem* of natural right as originally understood.


Palavras-clave: Historia; Historia del derecho natural; Historicismo; Positivismo; Platón

Keywords: History; History of natural right; Historicism; Positivism; Plato

^I Doutor em Política pela Universidade Católica Portuguesa; Professor, Universidade do Minho , Braga, Portugal; Universidade de Santiago de Compostela, Coruña, Espanha.

jcolen@elach.uminho.pt,  <https://orcid.org/0000-0003-0270-7416>

^{II} Graduação em Filosofia pela Universidade do Minho; Doutorando, Universidade do Minho , Braga, Portugal.

joaorochaf43@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0002-6864-4174>

INTRODUCCIÓN

En la Universidad de Chicago en el otoño de 1949, poco después de dejar la New School of Social Research, Leo Strauss pronunció su primera serie Walgreen Lectures, un conjunto de seis conferencias que finalmente se publicaron en 1953 como *Derecho Natural y Historia*. El libro es esencialmente fiel a los textos que preparó para las Walgreen Lectures proferidas oralmente salvo que, por falta de tiempo, acortó considerablemente su contenido al pronunciarlos. Pero las conferencias y el libro tomaron forma con el tiempo, comenzando, en cierto modo, al menos ya en la década de 1930 (ver Strauss 2011). Durante el fructífero periodo de Leo Strauss en la New School, después de su decisivo giro hacia el pensamiento clásico, pero antes de la publicación de sus principales obras, Strauss escribió copiosamente. Su primera década en Estados Unidos puede incluso considerarse como el período durante el cual un Strauss maduro elaboró los argumentos que luego expresaría en *Natural Right and History*. En efecto, Leo Strauss desarrolló su estructura fundamental, escribió “borradores” de la obra y preparó varias conferencias en las que estableció los argumentos centrales del futuro libro, aunque no siempre con el mismo énfasis ni en las mismas líneas que la versión final.

El presente ensayo es un intento de inter-

pretar el pensamiento de Leo Strauss a partir de uno de esos borradores y conferencias, hasta hace poco inédito, titulado simplemente “Derecho Natural” (1946). Nuestro ensayo busca establecer su relación con el libro *Derecho Natural y Historia*. Leyendo la conferencia de 1946 junto con el libro de 1953 uno se plantea cuestiones fundamentales sobre las relaciones entre convencionalismo, historicismo y filosofía. Aunque la conferencia de 1946 todavía está “en camino” hacia el *Derecho Natural y En Historia*, uno puede, en retrospectiva, llegar más directamente al meollo de la cuestión que en el libro, que es más complejo y tiene la apariencia de un conjunto de estudios históricos. Por ejemplo, en la medida en que la conferencia de 1946 no entra en una larga polémica con el historicismo y el positivismo actuales, parece más directa la afirmación de que la alternativa fundamental al convencionalismo es el derecho natural.

“Derecho Natural” es el título, simple, de un texto mecanografiado que Leo Strauss compuso para dos de sus conferencias en Annapolis, Maryland, en enero de 1946. Este texto mecanografiado es anterior a las conferencias de Walgreen de 1949 en sólo tres años, y Strauss incluso incluyó parte del texto de las conferencias, ligeramente modificado, en su obra *Derecho Natural y Historia*. La mayoría de las ideas reaparecieron en el texto posterior, pero algunas se re-

sumieron y muchas otras se ampliaron, brindándonos un amplio campo para explorar.

Dado que no es posible explorar infinitamente los distintos caminos que vinculan este texto con el libro, ni tratar su contenido desde todos los puntos de vista, nos centraremos en un solo tema: las diferentes aproximaciones filosóficas al derecho natural clásico. Strauss es famoso por abrir la posibilidad de un regreso a los filósofos políticos clásicos. Aunque solía presentar la “solución clásica” al problema del derecho natural como una unidad, en contraposición a la variedad de soluciones modernas (Zukert and Zukert 2014, 147), los clásicos estaban en desacuerdo entre sí, casi tanto como los modernos, en este tema. Este punto de vista sugiere inmediatamente un enigma: ¿por qué los clásicos son la solución para Strauss, ya que antes de los Estoicos, los más famosos filósofos clásicos, como Platón y Aristóteles, han dicho muy poco sobre el Derecho Natural?

Contrariamente a lo que luego se convirtió en regla, en su conferencia de 1946 Strauss habló a menudo, o incluso casi siempre, en su propio nombre, renunciando a la inmunidad de un comentarista. Por ejemplo, considera que diversos enfoques del problema son “insostenibles”, “engañosos” o “confusos”. La mayoría de las interpretaciones anteriores, o incluso recientes, del enfoque de Strauss sobre el derecho natural clásico se centran únicamente en la cuestión de la mutabi-

lidad del derecho natural y el problema implícito del “estado de excepción” (Cf. Burns 2010; Roberts 2012, 264)¹ y la consiguiente indignación (o aprobación) del maquiavelismo oculto de Strauss.

Este ensayo argumentará que tal enfoque nos distrae de lo que está en el corazón del pensamiento de Strauss sobre el derecho natural: el diálogo inacabado entre los convencionalistas y los defensores de la tesis clásica que ve a la naturaleza como el estándar de lo que es justo (Burns, 2015).² Para ello es necesario presentar sus tres principales líneas argumentales: 1) el olvido, por no decir ofuscación, de la cuestión del derecho natural debido al positivismo y al historicismo; 2) la delimitación de las diferencias entre el derecho natural moderno y el clásico; 3) la solución al enigma del relativo silencio de Platón y Aristóteles sobre el Derecho Natural, y la propuesta distintiva de Leo Strauss de que el Derecho Natural consiste más en una jerarquía de virtudes o bienes que en un (cualquier) conjunto de reglas. Semejante propuesta ciertamente descalificará a Strauss como defensor kantiano de reglas universales e inflexibles, pero mostrará su defensa (no sin problemas) de la posibilidad del derecho natural, correctamente entendido.

OLVIDO

Strauss dice que el Derecho Natural es la cuestión filosófica más importante de nuestro tiempo. Pero también dice que este problema está de alguna manera oculto, es un enigma que nos obliga a estudiar la historia y buscar sus raíces; en otras palabras, es necesario volver a los clásicos. La conferencia de Strauss de 1946 comienza con la observación de que el concepto de ley natural, en otros tiempos aceptado como evidente por sí mismo, ahora es ampliamente rechazado (excepto entre los católicos) y ni siquiera se comprende adecuadamente. Este olvido de un problema que ya no está en el centro del debate filosófico-político y que se considera una mera “quimera” se expone también en la “Introducción” del libro publicado en 1953. Para Strauss, estamos en una situación en el cual, para buscar una comprensión adecuada de la idea de derecho natural debemos estudiar nuevamente su historia. El problema del derecho natural es urgente porque un derecho “independiente de la arbitrariedad humana” es la única alternativa al derecho positivo. Sin recurrir al derecho natural, no tenemos ninguna base a nuestra disposición para criticar una determinada ley positiva como injusta. Además, sin derecho natural no existe ni siquiera una base firme para la legitimidad del propio derecho positivo. El derecho posi-

tivo, tal como se entiende hoy en día, deriva su fuerza de la voluntad de la mayoría. Pero tal voluntad no puede considerarse necesariamente justa, sugiere Strauss, a menos que a su vez derive de algún tipo de derecho natural, el derecho natural que la mayoría posee como condición para gobernar legítimamente. De lo contrario, desaparecería cualquier motivo para “respetar, y no sólo temer, las leyes promulgadas democráticamente, a diferencia de las leyes promulgadas por el parlamento de un dictador”.

Strauss sostiene además que decir que el motivo más importante que tenemos para sostener tales convicciones es que son nuestros “ideales” no es presentar una solución al problema, porque los ideales son simplemente “objetos de aspiración” que carecen de la fuerza del deber implícita en el concepto de “ley” natural. Los ideales pueden ser meritorios o dignos de alabanza, pero carecen de poder vinculante, dice Strauss. Ahora bien, esto es claramente insuficiente: ¿no estamos obligados a cuestionar los ideales de nuestra sociedad? ¿Obligados a preguntar si nuestra sociedad y sus ideales son civilizados o bárbaros? La dicotomía entre civilización y barbarie se ve reforzada en su libro de 1953 por la alternativa entre liberales y caníbales (Strauss 1953, 3), pero la lógica es la misma. Si se excluye la posibilidad del conocimiento del derecho natural y prevalece la arbitrariedad, entonces estamos condenados a la ceguera

y a actuar con ignorancia de lo que es verdaderamente justo, y esto implica que todas las cosas son, en última instancia, permisibles. Además, Strauss explica que ensalzar la “conveniencia” o la “utilidad” como principio rector tampoco resuelve el problema: “Todo lo que es conveniente o útil es conveniente o útil para algo”.

Se podrían plantear objeciones similares a otros estándares arbitrarios que podrían sugerirse en lugar del derecho natural, como “la cohesión social y la durabilidad” o “la idea de justicia”, a menos que la justicia se tome “en el sentido de Platón o Kant”, lo que equivale, “a todos los efectos prácticos”, al derecho natural.

Con estas soluciones insatisfactorias, el intruso que intentó ser expulsado por la puerta vuelve a entrar por la ventana. Strauss recuerda, en particular, que la mayoría de nuestros contemporáneos creen en un derecho natural a la “autorrealización” de cada individuo, tratándolo como algo no sólo garantizado por el derecho nacional (estadounidense), sino como algo que debería garantizarse universalmente, a pesar de su reconocimiento ser muy reciente en la historia mundial. Lo mismo se puede decir “si alguien afirma que debe preferirse la libertad a la opresión”, ya que esta afirmación implica que “todo ser humano tiene derecho a la libertad”. En las Conferencias Walgreen, dada la atención que Strauss dedicó a la Constitución de los Estados Unidos en sus

clases en la New School, las referencias a las “palabras nobles” de la *Declaración de Independencia* americana brindan apoyo adicional a los mismos argumentos.

Posteriormente, Strauss identifica las razones principales del rechazo contemporáneo del derecho natural y los argumentos típicamente ofrecidos contra su existencia. La primera razón para rechazar el derecho natural, dice, es el deseo de garantizar la plena obligatoriedad de las leyes del Estado. Se trata de un deseo de “seguridad jurídica”, ya que la apelación a un estándar de justicia más universal que el derecho positivo de un régimen determinado abre el camino a la desobediencia civil, lo que naturalmente plantea problemas al régimen en cuestión.

La segunda razón que Strauss identifica para el rechazo del Derecho Natural es la actitud del historicismo, o “conciencia histórica”, la creencia de que todas las concepciones de Derecho Natural son funciones del entorno cultural en el que se expresan y que, como tales, necesariamente carecen de la universalidad no arbitraria a la que aspiran. El historicismo proporciona el primer argumento destacado contra el derecho natural: el gran número de concepciones diferentes del derecho natural que se han sostenido en diversas épocas y culturas socava la convicción de que cualquiera de estas concepciones es simplemente *la única correcta*. Los puntos de acuerdo entre todas las dis-

tintas teorías del derecho natural serían demasiado generales para demostrar que existe algún consenso significativo y sustancial sobre el tema (Strauss 1952b, 112 et seq., 116).³

Strauss, sin embargo, sostiene que tal posición es problemática en la medida en que los pensadores del siglo XIX que comenzaron a desafiar el derecho natural apelando a la falta de consenso histórico solo atacaban versiones *modernas* de las teorías del derecho natural, descuidando doctrinas antiguas y medievales de esta misma doctrina. En otras palabras, no consideraron la idea de derecho natural tal como se este se presentó originalmente, y se fijaron únicamente en las formas en que se presentó como un derivado de concepciones más antiguas. Este descuido de las teorías premodernas del derecho natural se basó simplemente en la aceptación incuestionable del supuesto hegeliano de que la historia se basa en los logros humanos previos, pero los incorpora y los supera, la aceptación del progreso como ley universal y, por tanto, en el supuesto de que la teoría moderna debe ser necesariamente superior a la que reemplaza.

Para Strauss, un estudio serio del derecho natural antiguo y medieval no respalda la conclusión de que la teoría moderna sea una mejora con respecto a sus predecesoras. De hecho, el tipo más formidable de crítica del derecho natural no se basa en el historicismo, sino más bien en la afir-

mación de que todas las pretensiones de moralidad o justicia pertenecen en última instancia a la convención y no a la naturaleza. La distinción misma entre naturaleza y convención —entre derecho natural y derecho positivo— fue rechazada por los historicistas del siglo XIX debido a su creencia de que todo derecho es, en última instancia, de carácter histórico. Esta caracterización insatisfactoria ve al grupo político o étnico como “una unidad natural, un organismo” (Strauss 1949, 5) y la alternativa que proponen es trazar una nueva distinción entre lo histórico y lo natural, clasificando todo derecho como histórico en lugar de natural.

Esto equivale, según Strauss, a un mero retorno a la visión convencionalista tradicional: decir que todos los derechos son de naturaleza histórica es afirmar que surgen del sentimiento interno de necesidad histórica de un determinado grupo político o social. Por tanto, el historicismo es similar al convencionalismo en el sentido de que atribuye todo derecho a un tipo de convención o acuerdo entre los miembros de una sociedad sobre las necesidades de esa sociedad. Pero esta solución es aún más problemática que el viejo convencionalismo. La ventaja del convencionalismo antiguo sobre el historicismo es que este último no presupone la afirmación insatisfactoria de que un grupo determinado siempre y necesariamente identifica correctamente sus necesidades; los antiguos no excluyen la posibilidad de error por parte

de la sociedad (Strauss 1949, 5).

Sin embargo, al admitir esto, volvemos a la búsqueda del derecho natural, ya que tanto los convencionalistas como los historicistas rechazan la justicia debido a su arbitrariedad en el sentido de que “toda ley, incluidas las normas extralegales del bien y del mal, debe su existencia a el derecho natural”, es decir, su justicia, al hecho de que fue resultado de un acuerdo, o fue aceptado, por una determinada sociedad, y nada más”. Se infiere, por tanto, que Strauss afirma que el convencionalismo es más fuerte y superior al historicismo. Hay un apéndice al texto, escrito a mano que dice: “*La verdadera alternativa* al derecho natural no es el suave colchón del historicismo, sino más bien la dura roca del convencionalismo” (Strauss 1953, 11).

En resumen, es casi imposible evitar una referencia implícita a alguna “noción, correcta o errónea, clara o nebulosa, de Derecho Natural”. Sin embargo, esto no prueba que exista *un* derecho natural: toda ley puede depender enteramente de un decreto social (*social fiat*). Hoy en día, la alternativa entre convencionalismo y derecho natural podría ser más clara si la cuestión no estuviera eclipsada por el positivismo y el historicismo.

EL CONTRASTE ENTRE EL DERECHO NATURAL MODERNO Y EL CLÁSICO

Curiosamente, Strauss afirma que, para lograr “*algún* grado de claridad” sobre “el carácter problemático del derecho natural”, debemos recurrir a la historia (explica esta necesidad de una “fusión” entre filosofía e historia en Strauss, 1959). Continúa esbozando la historia de la teoría del derecho natural tal como se entiende habitualmente. Aunque el Derecho Natural fue reconocida por Platón y Aristóteles, entre otros, el concepto fue enfatizado por primera vez por los estoicos y, a su vez, por los juristas romanos. Luego los Padres de la Iglesia lo armonizaron con las enseñanzas cristianas, convirtiéndose en “la columna vertebral de la filosofía social occidental”, de la cual el derecho natural moderno es la versión más o menos secularizada. Strauss, sin embargo, rechaza la idea de que la teoría moderna de los derechos naturales, producto del siglo XVII, fue radical en su secularización. Ni los antiguos ni los medievales negaron la independencia del derecho natural de la teología. Era, por el contrario, una conclusión obvia (*etsi Deus non daretur*). Más bien, sugiere que la ruptura fundamental fue de una naturaleza diferente. El núcleo de la diferencia entre las concepciones tradicional y moderna del derecho natural es que la primera era esencialmente conservadora y la se-

gunda esencialmente revolucionaria.

Strauss continúa enumerando las características de las doctrinas modernas del derecho natural:

a) El primer elemento distintivo del derecho natural moderno es que es en gran medida público y no privado. Antes de la modernidad, el derecho natural no se concebía principalmente como una cuestión política. Censuraba a la tiranía pero permitía que el derecho convencional determinara gran parte de lo que sería el poder aceptable del gobierno. Con Hobbes, Locke y Rousseau, el Derecho Natural pasó a ser vista como una ley universalmente vinculante que gobierna la conducta e incluso la legitimidad misma de todo gobierno político soberano en cualquier momento o lugar. El derecho natural premoderno nunca tuvo la intención de determinar algo tan absoluto como la legitimidad de un régimen determinado. Fue el derecho natural moderno el que dio origen a fenómenos como las revoluciones, asambleas y constituciones norteamericana y francesa;

b) El segundo elemento distintivo del derecho natural moderno es que se concibe como completamente independiente de cualquier derecho positivo y, por tanto, como algo que debe exponerse de manera integral y sistemática, algo cuyos principios pueden enumerarse de manera precisa y absoluta;

c) En tercer lugar, la idea moderna de derecho natural está vinculada a la idea de un “estado de naturaleza”, condición humana característica de una época anterior al establecimiento de la sociedad civil. La distinción entre estado de naturaleza y estado civil reemplazó la distinción cristiana tradicional entre estado de naturaleza y estado de gracia; los teóricos modernos del derecho natural han tratado de restar importancia a la caída de Adán y fundamentar la afirmación de que el principal correctivo de las deficiencias del estado de naturaleza es un gobierno debidamente ordenado, y no la gracia divina;

d) La característica más significativa del derecho natural moderno es que, a diferencia de su homólogo premoderno, que prescribe principalmente deberes, distingue claramente derechos de deberes e identifica el objetivo principal del gobierno como la protección de los primeros más que el cultivo de los mismos. Hobbes, Rousseau, Spinoza, Paine, Kant y Fichte profesaban concepciones del Derecho Natural que otorgaban derechos, entendidos de esta manera, en lugar de deberes para con el hombre.⁴

Leo Strauss no niega que este “intento ha tenido un éxito notable: las combinaciones de libertad universal y estabilidad social que se han logrado durante un tiempo considerable en ciertas partes del mundo occidental superan todo lo que se había logrado a este respecto. en el pasado”.

Lo que dice es que “porque fue un logro muy alto, hubo que pagar un alto precio por ello. El precio que el hombre ha tenido que pagar por las modernas bendiciones de un alto grado de felicidad general es la reducción de las cimas, la reducción de la meta última del hombre” (Strauss 1946).

EL SILENCIO DE ARISTÓTELES, LA EXCEPCIÓN A LAS REGLAS Y LA JERARQUÍA DE LOS BIENES

Finalmente, “no podemos juzgar adecuadamente el derecho natural moderno si no entendemos el derecho natural premoderno”. Sin embargo, “[e]l autor clásico del derecho natural premoderno es Tomás de Aquino, y debido a que su solución es tan perfecta, tan elegante, es muy difícil tomar conciencia del problema del derecho natural si partimos de las enseñanzas de Tomás”. Por lo tanto, para recuperar el problema tal como lo concibieron los clásicos, debemos enfrentar el enigma de Platón y el silencio de Aristóteles en relación con el Derecho Natural. Para ello, Strauss intenta explicar el tratamiento extrañamente conciso que Aristóteles da al tema. La respuesta típica al misterio de por qué tanto Platón como Aristóteles prestaron tan poca atención explícita a el Derecho Natural se basa en la lectura que hace

Hegel de la filosofía política griega. Como se dijo anteriormente, Hegel reemplazó la distinción naturaleza—convención por una distinción entre la mente subjetiva y la mente objetiva, la última de las cuales refleja un orden superior de razonamiento y está institucionalmente arraigada. En esta estructura, se considera que Platón y Aristóteles articularon el ideal de la ciudad griega como la incorporación de la razón objetiva, dejando el derecho natural como algo a realizar en la ciudad griega y sin necesidad de articulación fuera de ella. Sin embargo, la lectura que hace Hegel de Platón y Aristóteles es “insostenible”; porque los grandes filósofos griegos estaban preocupados precisamente por prescribir a la ciudad lo que debería ser, algo muy distinto de lo que era, una distinción que el propio Hegel no acepta. Habiendo notado esto, Strauss ofrece otra explicación para el relativo silencio de los antiguos griegos sobre el Derecho Natural: reconocieron que el derecho natural no puede, por sí solo, ordenar la sociedad correctamente, sino que debe ser filtrada hasta cierto punto por la ley positiva de la convención. La implementación radical y universal de los dictados del Derecho Natural socavaría todo el orden social y provocaría el caos, como sería el caso, por ejemplo, con la redistribución radical de bienes basada en las necesidades fundamentales de cada persona. Una acción así violaría el consentimiento de “los muchos” (*hoi poloi*), cuya opinión sobre lo que

es correcto no siempre corresponde a lo que realmente es correcto. El reconocimiento de que los muchos dependen de la opinión y la tradición conduce a una cautela y moderación al implementar los dictados de lo que es verdaderamente correcto por naturaleza, cuando hacerlo encontraría el tipo de oposición numerosa que destruiría el equilibrio de la sociedad.

En esta conferencia, Leo Strauss considera de manera un tanto superficial las diferencias entre las tres versiones de la enseñanza clásica del derecho natural: el derecho natural socrático-platónico-estoico, el derecho natural aristotélico y el derecho natural tomista. Lo que Strauss identifica en el cap. IV del *Derecho Natural y Historia* como “enseñanza socrático-platónica-estoica del derecho natural” (Strauss, 1953, 146) se funda en la tensión entre las dos visiones dominantes sobre la naturaleza de la justicia: una que exige dar a cada hombre lo que le corresponde y otra según la cual la justicia es lo bueno. El derecho civil decide lo que se debe a cada hombre; pero el derecho civil puede equivocarse al decidirlo, en cuyo caso dejaría de ser bueno y por tanto dejaría de ser justo. Por tanto, para ser buena, la justicia debe definirse independientemente del derecho civil, como una forma de dar a cada persona lo que le corresponde de hecho o por naturaleza. Dar a cada uno lo que le corresponde implica beneficiar a todos, dar a cada uno lo que le conviene. Dar a cada

uno lo que le corresponde implica a su vez beneficiar a todos. Pero sólo los sabios pueden determinar lo que es verdaderamente bueno para cada persona, y por tanto una ciudad sólo puede cumplir con este criterio de justicia si es administrada por hombres sabios. Semejante orden implica el fin de la comprensión convencional de la propiedad privada: los sabios que gobernaban la ciudad probablemente necesitarían reasignar la propiedad de ciertos bienes para que pudieran pertenecer a la persona a la que mejor servirían. Del mismo modo, dado que el uso de algo es para el bien de alguna actividad, una ciudad así requeriría que cada hombre hiciera el trabajo que mejor sabe hacer: “La justicia, por tanto, sólo existe en una sociedad en la que cada uno hace lo que puede hacer bien y en el que cada uno tenga lo que pueda utilizar bien” (Strauss 1953, 148).

Sin embargo, no se puede asumir que lo mejor para cada persona sea simplemente función de categorías como la belleza o el sexo; y, en consecuencia, la justicia debe determinar el papel apropiado de cada uno basándose únicamente en el mérito individual. Esto está en desacuerdo con la convención política estándar de restringir el desempeño de cargos a los ciudadanos, es decir, a los hijos de los ciudadanos. Para preservar esta convención y al mismo tiempo gobernar de acuerdo con la justicia, se necesitaría un “Estado mundial” (Strauss 1953, 149), porque sólo en un Estado

así se borraría la distinción entre ciudadano y extranjero. Un Estado mundial también evitaría la injusticia de la guerra, que requiere que los ciudadanos de una ciudad consideren a los de otra ciudad indiscriminadamente (y por lo tanto injustamente) como enemigos. El problema con la idea del Estado mundial es que ningún grupo de humanos sería capaz de gobernar el mundo entero si la condición de que el gobierno justo está dirigido al bien de cada persona particular: el verdadero Estado mundial sólo puede ser el cosmos entero, gobernado por Dios.

De las consideraciones esbozadas anteriormente, Strauss concluye que “esta solución al problema de la justicia obviamente trasciende los límites de la vida política. Implica que la justicia que es posible dentro de la ciudad sólo puede ser imperfecta o no puede ser incuestionablemente buena” (Strauss 1953, 151). Pero Strauss también señala que, desde el punto de vista socrático, la justicia plantea problemas con respecto a la posibilidad misma o incluso a la equidad del gobierno de los sabios. En primer lugar, los sabios deben ser obligados a gobernar, porque como sabios tienden a pasar sus vidas contemplando la verdad inmutable, que es superior a las cosas meramente humanas de las que deben preocuparse los gobernantes. Para que esta exigencia se haga a los sabios, la justicia tendría que presentarse como una exigencia de la vida filosófica. Además, este punto plan-

tea la cuestión de si la justicia y la moralidad necesarias para la vida filosófica son de hecho idénticas a la justicia y la moralidad requeridas para la vida política: si la moralidad no surge de hecho de dos raíces distintas, una filosófica y otra política.

Strauss incluso sugiere la posibilidad de que la diferencia entre opinión sobre la moralidad y conocimiento de la moralidad refleje una brecha *entre* la moralidad política y la moralidad filosófica. Cualquiera sea el caso, el reconocimiento de la dependencia de la filosofía de la ciudad y de la existencia natural del afecto humano obliga al filósofo a “regresar a la cueva” y ocuparse de los asuntos de la ciudad: “Al descender a la cueva, el filósofo admite que aquello que es intrínsecamente o por naturaleza superior no es lo más urgente para el hombre, que es esencialmente un ser 'intermedio', entre los brutos y los dioses” (Strauss 1953, 152). Esto significa que el filósofo debe estar dispuesto a llegar a un acuerdo con la opinión de la ciudad, a permitir un acuerdo entre la sabiduría y el consentimiento, entre el derecho natural y el derecho convencional. El Derecho Natural debe diluirse si se quiere dar forma a las leyes de la ciudad.⁵ Ésta es la postura filosófica atribuida al propio Leo Strauss, muy distinta a la de Aristóteles.

Por lo tanto, debemos tener cuidado de no identificar a Aristóteles con Strauss cuando comienza a abordar la doctrina aristotélica del derecho natural, cuyo tratamiento específico, como él ob-

serva, se limita a menos de una página de la *Ética a Nicómaco*.⁶

La característica más importante del tratamiento de Aristóteles es que no establece una *brecha insuperable* entre el derecho natural y las demandas de la sociedad civil; el derecho natural no necesita diluirse para integrarse en las leyes de la ciudad. Esto está en línea con la tendencia general de Aristóteles para evaluar los diferentes sentidos del ser por separado. Se contenta con dar una explicación de la justicia simplemente en términos de la vida real de las ciudades, en términos de lo que se puede lograr, en lugar de seguir a Platón al insistir en perseguir el ideal de justicia más allá de los límites de la sociedad civil, a través de la vida filosófica. Aristóteles afirma que el derecho natural es, de hecho, parte del derecho político; no para negar que el derecho natural pueda existir fuera de la sociedad civil normal, sino simplemente porque es dentro de la vida política donde el derecho natural alcanza su máxima realización. Es en la sociedad política, dice Strauss, donde para Aristóteles el derecho natural alcanza su “destino más elevado” (Strauss 1953, 157). Strauss quizás sugiere de esta manera que el *telos* del derecho natural tiene su máxima aplicación en la política. Pero a pesar de la superioridad del marco intelectual de Aristóteles en el estudio científico de la política, no podemos decir que este rasgo distintivo corresponda a la propia voz de Leo

Strauss.

Sin embargo, es necesaria una advertencia respecto de la sugerencia de Strauss de un punto medio de interpretación del derecho natural aristotélico, que aparece claramente tanto en la conferencia de Annapolis como en el capítulo IV de *Derecho natural y Historia*. Porque, aunque Strauss consideraba más sólido el enfoque clásico,⁷ optó por ilustrarlo con sus aplicaciones más impactantes, como el derecho natural de la esclavitud y el dinero (Strauss 1981).

La afirmación más inquietante de Aristóteles sobre el derecho natural es que es modificable⁸. Santo Tomás de Aquino interpreta esta afirmación con la reserva de que sólo es modificable al nivel de preceptos más específicos; los preceptos más generales del Derecho Natural son en sí mismos inmutables. Sin embargo, tal punto de vista deriva de los Padres de la Iglesia, no de Aristóteles, quien dice claramente que *toda la ley* (y no sólo el derecho natural) es modificable. La interpretación averroísta de Aristóteles parece estar más cerca de este elemento de su enseñanza: esa interpretación afirma que, para Aristóteles, el derecho natural se refiere en realidad al “derecho natural jurídico”, que de hecho está supeditado al derecho civil y sólo se eleva por encima del estatus del mero derecho positivo por la ubicuidad de su aceptación; por tanto, el derecho natural no es puramente natural, estrictamente hablando. Casi

universalmente se reconoce y considera necesario un conjunto básico de dictados de justicia, como no robar ni matar, pero sigue siendo una cuestión de convención, debida al desarrollo periódico de condiciones bajo las cuales estos dictados dejan de aplicarse. Sin embargo, las reglas normales de justicia se aplican con una frecuencia tan abrumadora que deben enseñarse como inmutables para que sean efectivas, incluso si tal enseñanza hace que la doctrina del Derecho Natural sea falsa. Por tanto, esta interpretación es, en última instancia, no aristotélica en el sentido de que sostiene que el derecho natural, estrictamente hablando, no existe o es falso.

Strauss sugiere una alternativa a las dos interpretaciones extremas del Derecho Natural aristotélica descritas anteriormente. Una acción concierne a decisiones particulares, no principios generales, y por lo tanto el Derecho Natural no es en realidad una dispensa de principios generales, sino que existe al nivel de la circunstancia particular; justifica o condena acciones específicas en lugar de estipular reglas universales de acción. La consideración de cada escenario o dilema particular señalará una solución particular que puede ser más deseable que la aplicación directa de una regla general. En este sentido, el derecho natural es inmutable. Sin embargo, cada decisión está implícitamente guiada por principios más generales. El propio Aristóteles reconoce la existencia de

principios rectores generales como la justicia conmutativa y distributiva. Sin embargo, estos principios de justicia están en última instancia subordinados a un requisito de justicia aún más básico, a saber, el bien común; y el bien común requiere no sólo una distribución justa de los bienes, sino también el mantenimiento de la existencia misma de la sociedad política que sea capaz de supervisar esa distribución. Por esta razón, cuando la aplicación de una verdadera justicia conmutativa o distributiva amenaza la existencia continuada de la sociedad política, es mejor para el bien común prescindir temporalmente de ciertas demandas concretas de justicia. En la guerra, por ejemplo, no existe una ley general que prescriba exactamente qué constituye un comportamiento aceptable en cualquier circunstancia; el comportamiento aceptable de una nación en una guerra determinada depende de las tácticas concretas a las que el enemigo es capaz o está dispuesto a recurrir, y no existe una regla general que pueda darse de antemano para regir circunstancias tan impredecibles, que están a merced del ingenio o la creatividad del enemigo.

En definitiva, “la justicia tiene dos principios o conjuntos de principios diferentes: las exigencias de la salvación pública, o lo que es necesario en situaciones extremas para preservar la mera existencia o independencia de la sociedad, por un lado, y las reglas de la justicia, en sentido

más preciso, por el otro” (Strauss 1953, 161). No existe una regla absoluta para determinar cuándo debe mantenerse un principio con más urgencia que otro; Corresponde al estadista prudente tomar esta determinación en el momento de un conflicto. Este punto define la diferencia entre el idealismo aristotélico y el cinismo maquiavélico: mientras Maquiavelo considera las excepciones a la norma de la justicia como los momentos definitorios de la política, Aristóteles acepta los requisitos habituales de la justicia como paradigmáticos y sólo tolera de “mala gana” y con cautela desviaciones de ella cuando la situación lo exige.

Strauss identifica un hilo común que corre igualmente a través de las doctrinas platónicas y aristotélicas del Derecho Natural, un principio que expresa de la siguiente manera: “Existe una jerarquía de fines universalmente válida, pero no hay reglas de acción universalmente válidas” (Strauss 1953, 162). La jerarquía universal de fines en sí misma no puede alterarse y proporciona el estándar de nobleza para acciones, individuos y regímenes; pero no define toda la gama de posibles circunstancias contingentes, ni cuál es la mejor respuesta a esa circunstancia particular; la jerarquía universal de fines no se combina con una regla universal de aplicación.

CONCLUSIÓN

Esta conferencia de Strauss hasta ahora ignorada contribuirá a revitalizar el estudio del libro más famoso de Strauss, visto como un todo. Strauss afirma en ambos textos, aunque quizás de manera más evidente en la conferencia más breve, que sólo el derecho natural moderno ha sido concebido como completamente independiente de cualquier derecho positivo y, por lo tanto, como algo que debe exponerse de manera integral y sistemática, algo cuyos principios pueden enumerarse con precisión y absolutamente.

La alternativa, sin embargo, no es una exposición integral y sistemática de los principios del derecho natural premoderno como independientes del derecho convencional (razón por la cual ningún otro libro ha seguido a las Conferencias Walgreen con una exposición tan sistemática como algunos habían esperado) y que sólo conduciría a una visión provinciana de lo que es justo por naturaleza, confundiendo al “hombre natural” con cualquier visión particular del hombre.

Lo que es el hombre nunca puede presentarse fuera de los marcos de referencia culturales. No deberíamos descartar sólo por esto la existencia de algo parecido a la naturaleza humana, como afirma Strauss en un ensayo de 1941, pero del “texto del hombre” lo único que se puede encon-

trar son las “variantes del texto”, nunca una visión. del “hombre eterno”. Esta es la razón por la que debemos recurrir a los estudios históricos con vena filosófica, que Leo Strauss consideró su principal tarea hasta el final de su vida.

Pero lo que podemos observar en las variantes del texto de este hombre muestra que si sabemos muy poco para ser dogmáticos, sabemos demasiado para ser escépticos. Lo que es naturalmente justo no es una mera ilusión necesaria para evitar que la vida de la sociedad sea una lucha entre hombres como si fueran lobos o para mantener una cierta cohesión y estabilidad social. Como afirmó Strauss en 1946, los vínculos de la sociedad, o “cohesión y durabilidad social”, pueden existir “en los niveles más diferentes: en el nivel de la sociedad de castas de la India, China, Esparta, Venecia, Gran Bretaña” y, según Strauss, está claro que una política basada en la opresión “no es tan buena como la cohesión social y la durabilidad de una sociedad libre” (Strauss 1946).

Obviamente, hoy la idea misma de una jerarquía de bienes y una jerarquía de sociedades (incluso si aceptamos que el liberalismo es preferible al canibalismo) es una noción controvertida, tan arraigada está la idea de la igualdad de todos los valores entre nosotros. Según Strauss, los valores *no son* algo que “afirmamos”, creaciones nuestras que están más allá del poder analítico de la razón. Muy por el contrario, los juicios de valor

pertenecen a cualquier descripción razonable de los asuntos del hombre (Strauss 1962, Conferencias 1-4), porque no estamos condenados a la locura total “por atacado” y sabiduría solo en cuestiones de detalle (Strauss 1953, 4). Es cierto que, como afirmó en 1949, “[l]a distinción entre valores y hechos no habría encontrado la amplia aceptación que tiene si no hubiera tenido algún fundamento. Es similar a la antigua distinción entre cuestiones de hecho y cuestiones de derecho, y distinciones similares. Lo que debemos preguntarnos es si, por ser razonable la distinción entre hechos y valores dentro de ciertos límites, justifica la separación radical de las disciplinas sociales, al menos en la medida en que las ciencias sociales se declaran fundamentalmente limitadas al estudio de los hechos” (Strauss 1949).

Como Strauss continuó repitiendo más tarde, “no hay ninguna buena razón para abandonar el intento de aclarar qué es preferible o menos preferible”, es decir, la posibilidad de evaluar los fines del hombre o distinguir entre bienes. Porque incluso “si no podemos decir cuál de dos altas montañas cubiertas por nubes es la más alta, aún podríamos decir que una montaña es más alta que un grano de arena” (Strauss 1962, sesión 2). Esta afirmación implica que aunque el fuego es el mismo en Persia y Grecia y, por el contrario, la justicia, los entierros, los sacrificios humanos o la respuesta a quién debe gobernar no son

los mismos en todas partes, la razón no es tan im-
potente como la mayoría de las ciencias sociales y
las filosofías políticas tienden a afirmar.

En resumen: *Derecho Natural y Historia* no
es sólo una colección de estudios históricos; tiene
un subtexto escrito con “reserva pedagógica” a lo
largo de cada conferencia o capítulo, en el que Leo
Strauss presenta su propia visión de la justicia y
una interesante “antropología filosófica” basada
en una determinada idea de la naturaleza humana
capaz de disipar las “pseudociencias humanas.

Además, no es imposible, considerando los
constantemente retornos de Strauss al problema del
derecho natural, siguiendo diferentes caminos y
persiguiendo diferentes enfoques, a este problema
“extremadamente” apremiante, inferir que, a pe-
sar de su afirmación inicial de que la necesidad del
derecho natural no implica su existencia, en las
Conferencias Walgreen intenta defender la posibi-
lidad de un conocimiento real de lo que es justo
por naturaleza – aunque no en su versión moderna
– ni de forma sistemática, porque piensa que el de-
recho natural (premoderno) no puede exponerse
de forma geométrica. Si esto es cierto, este ma-
nuscrito es más que un *resumen razonado*
“idiosincrásico” de lo que se dice sobre el Derecho
Natural: su cuarta versión de tal historia desde
1933 es un intento de revelar la naturaleza del
problema (Gourevitch 1987, 30-47; Umphrey
1994, 275-295).

Esta lectura del pensamiento de Strauss
presupone que, en última instancia, se identifica
con la propuesta clásica, y con Platón en particular,
habiendo descartado el más generoso utopismo
moderno. La filosofía política, tal como él la en-
tiende, es absolutamente necesaria como cura pa-
ra el idealismo político, es decir, para señalar clara-
mente los límites del cambio de la vida política por
medios políticos. Promover el florecimiento hu-
mano en la oscuridad de la “cueva” que es la socie-
dad política, pero a la luz del estándar superior
que representa la naturaleza, y al mismo tiempo
mantener los estándares decentes aparentemente
inherentes a los vínculos de afecto que existen en-
tre conciudadanos, es la esencia de la filosofía polí-
tica socrática-platónica-estoica. Esta filosofía difie-
re de la solución aristotélica porque sostiene que
siempre hay una tensión jamás resuelta entre las
leyes de la ciudad y la filosofía y presenta un retra-
to más verdadero de la vida política que no impide
el cuestionamiento filosófico. Aristóteles defendía
la conciliación, mediante la promoción de la exce-
lencia humana o la virtud, por inculcación de virtu-
des morales como hábito entre los ciudadanos. Sin
embargo, a pesar de las virtualidades del enfoque
sobrio de Aristóteles, si tomamos como estándar
de la naturaleza lo que el hombre puede ser en su
mejor momento, las consideraciones de cualquier
filósofo sobre el mejor régimen sólo pueden re-
conciliarse con la política a través de alguna dilu-

ción o compromiso.¹⁰

Aún así, a pesar de la preferencia de Leo Strauss por la versión socrático-platónica de la filosofía política, incluso las soluciones aristotélicas y tomistas son más sensatas que los intentos modernos de describir lo que es simplemente una convención *more geometrico*: la idea moderna de que no tiene sentido siquiera intentar descubrir lo que es naturalmente justo en determinadas circunstancias porque todo es interpretación y no hay verdad ni capacidad para evaluar racionalmente los “valores”.

REFERENCIAS

Strauss, Leo. 2011. “An Introduction to Natural Right (1931)” In: **Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings**, edited by Gabriel Bartlett and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press.

Michael P. Zuckert e Catherine H. Zuckert, 2014. **Leo Strauss e o Problema da Filosofia Política**. Chicago, IL: University of Chicago Press, p. 147.

Burns, Tony and James Connelly. 2010. **The Legacy of Leo Strauss**. Charlottesville: Imprint Academic.

Roberts, William Clare. 2012. “All Natural Right Is Changeable: Aristotelian Natural Right, Prudence, and the Specter of Exceptionalism.” **The Review of Politics**, 74: 261–283.

Strauss, Leo. 1952b. **Persecution and the Art of Writing**. Glenco: Free Press.

Strauss, Leo. 1949. “**Natural Right and History**: Six lectures delivered at the University of Chicago, Autumn, 1949, under the auspices of the Charles R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions.” Regenstein Library, University of Chicago, IV, 5-6.

Strauss, Leo. 1952a. **The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis**. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1959. “Political Philosophy and History.” In: **What Is Political Philosophy**. Glencoe: Free

Press: 56-77.

Stauffer, Devin. 2015. **Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought.**

Leiden and Boston: Brill, Timothy W. Burns ed.

Burns, Timothy. 2015. "Leo Strauss' Recovery of Classical Political Philosophy." In: **Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought**, edited by Timothy W. Burns. Leiden and Boston: Brill.

Strauss, Leo. 1968. "Natural Law." In: **International Encyclopedia of the Social Sciences**, vol. 11, edited by David L. Sills. New York: Macmillan: 80-90.

Strauss, Leo, 1960. "**Aristotle's Politics**." Courses, lectures, and archives. <http://leostrausscenter.uchicago.edu>, <http://leostrausscenter.uchicago.edu/library-finding-aid>

Strauss, Leo. 1981. "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization." In: **Modern Judaism**, Oxford: Oxford University Press vol.1 (1): 17-45.

Strauss, Leo. 1958. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: Chicago University Press.

Kries, Douglas. 2008. **The Problem of Natural Law**, Lanham, MD: Lexington Books.

Harry V. Jaffa, 1952. **Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics**. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1962. **Seminar on Natural Right**, session 2. <http://leostrausscenter.uchicago.edu>

Gourevitch, Victor. 1987. "The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in Natural

Right and History”, In: **The Crises of Liberal Democracy**, ed. Por K. Deutsch e W. Soffer. Albany: SUNY Press.

Umphey, Stewart. 1994. “Natural Right and Philosophy,” In: **Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker**, ed. K. Deutsch e W. Nicgorski. Lahnam: Rowman e Littlefield.

NOTAS

¹Roberts llama la atención sobre el hecho de que es abusivo decir que Strauss afirma que en situaciones extremas la preservación del Estado requiere la suspensión de reglas –y actuar injustamente– como Maquiavelo. Supuestamente, la afirmación de Strauss de que “las excepciones son tan justas como las reglas” permite cualquier injusticia. La lectura obvia es que las reglas no pueden cubrir todas las situaciones y la regla suprema es el bien común.

²A pesar de la magnífica presentación de Stauffer, debemos considerar la declaración explícita de Strauss en el texto de 1946: “La elección que el hombre siempre ha enfrentado y aún enfrenta es entre la ley natural y la visión de que todas las nociones de justicia son convencionales. Precisamente porque este es el caso, el problema de la ley natural es nuestro *problema más serio*”.

³Estos “principios comunes a toda doctrina del derecho natural, estos principios [que] son demasiado generales, demasiado formales para tener al-

gún significado”, no son diferentes de la moralidad de una banda de ladrones.

⁴Para Kant se trata de un problema muy alejado de Hobbes: “el creador del derecho natural moderno no es otro que Thomas Hobbes. Hobbes no sólo distingue con claridad y énfasis inusuales en épocas anteriores entre derecho y ley naturales, es decir, entre derecho natural y deber natural; incluso hace del derecho natural, a diferencia de los deberes naturales, la base misma y, por tanto, los límites de todas las obligaciones.

⁵En algunos de sus escritos, en particular en ciertos pasajes de *La República* y las *Leyes*, Cicerón presenta una versión de la concepción estoica del derecho natural según la cual éste no está reñido con las exigencias de la sociedad civil. Por esta razón, la teoría de la ley natural se atribuye típicamente a Cicerón como la formulación más antigua y extensa que se conserva de la teoría del derecho natural premoderno. Sin embargo, Strauss señala que una lectura cuidadosa de Cicerón no confirma claramente la atribución a Cicerón personalmente de tal enfoque de la ley natural. El propio Cicerón era un escéptico académico, y la articulación de la teoría de la ley natural en cuestión se expresa en sus diálogos por parte de seguidores del estoicismo; Filón, en *La República*, un académico escéptico, cuestiona la noción de ley natural, y Escipión, en el mismo diálogo, sugiere firmemente que el derecho civil sólo puede ser una versión diluida de la ley natural. Como señala Strauss, “es engañoso considerar a Cicerón un partidario de la enseñanza estoica de la ley natural” (Strauss 1953, 156).

⁶Strauss considera, sin embargo, no sólo esta página, sino la filosofía de Aristóteles en su conjunto: “Está de acuerdo con el carácter general de la filosofía de Aristóteles que su enseñanza sobre la ley natural está mucho más cerca de la comprensión común de la justicia que la de Platón” (Strauss, 1946).

Strauss 1968, 81, menciona, además de la única página de la *Ética*, el texto incluido en *Retórica* 1373b4-18.

⁷En un seminario sobre *La política* de Aristóteles (Strauss, 1960) esto se afirma claramente: “Las reflexiones históricas son sólo secundarias, por eso insinué, aunque por justificable cobardía – no lo dije al principio – insinué que el planteamiento de Aristóteles (9) Es el enfoque sólido, y eso es lo que quise decir. Y debemos hacerlo; por supuesto, esta es una afirmación absolutamente paradójica y les imploro que se resistan a esta propuesta tanto como sea posible. Pero ahora me gustaría decir algo más simple: la hipótesis de que la comprensión de Aristóteles de las cuestiones sociales es fundamentalmente superior a nuestra comprensión actual es necesaria como recurso heurístico. Creo que esta tesis se puede probar de la siguiente manera. Estamos perfectamente abiertos a la posibilidad de que Aristóteles estuviera equivocado, y tal vez totalmente equivocado, pero no podemos saberlo, no podemos saber que su enseñanza estaba equivocada si no sabemos primero cuál fue su enseñanza. Esto parece absolutamente necesario” (6-7). Aristóteles “es superior” (9), considerado el fracaso moderno (21). El marco intelectual de Aristóteles podría reemplazar útilmente el marco intelectual de la ciencia moderna (214-215).

⁸La doctrina de la ley natural de Santo Tomás es considerablemente más directa a este respecto que la de Platón o Aristóteles: para Tomás, “los principios de la ley moral, especialmente tal como se formulan en la Segunda Tabla del Decálogo, no sufren excepción, a menos que sea posible. por intervención divina” (Strauss, 1953, 163). En la visión tomista, la conciencia es el medio por el cual todos conocen los dictados de la ley natural, probablemente debido a la aceptación finalmente generalizada de la revelación bíblica. Sin embargo, si el elemento clave es la fe en la revelación divina, nos enfrentamos a la preocupación de que lo que Santo Tomás considera ley natural no califica de hecho como ley natural según el criterio clásico de

la capacidad de ser discernido mediante el razonamiento de la mente humana sin ayuda. El conocimiento de la ley natural absoluta tomista depende en cierta medida de la comunicación divina. Además, Tomás acepta una imagen dual del fin natural del hombre, que abarca tanto la perfección intelectual como la moral; pero, para explicar la importancia de la virtud moral, sostiene que el fin natural del hombre es en sí mismo insuficiente y apunta más allá de él mismo; la ley natural sólo se perfecciona por la Ley Divina. De este modo, el derecho natural queda inherentemente vinculado a la teología y, en particular, a la teología revelada. La teoría moderna de la ley natural se formuló en parte como una reacción a la teoría tomista, como un retorno a una concepción de la ley natural como algo que debería ser más obviamente convincente, más verdaderamente evidente por sí mismo, que los puntos controvertidos de la teología revelada. Los teóricos modernos del derecho natural, como Montesquieu, pretendían devolver al estadista la responsabilidad deliberativa y la autonomía que poseía en el modelo antiguo”.

El análisis más largo de la conciencia se encuentra en Strauss 1958, 149: sus comentarios sobre el “análisis destructivo de... la conciencia” [de Maquiavelo] muestran posibles reservas posteriores de Leo Strauss a su teoría.

⁹Un estudio equilibrado de la cuestión puede encontrarse en [Kries, 2008](#). Se puede encontrar una descripción general de la evidencia en [Jaffa, 1952, 29-44, que presenta una](#) visión radicalizada de Strauss.

¹⁰Un indicio de esta preferencia es que Strauss ignora casi por completo el primer libro de *la Política* de Aristóteles en el texto de *Derecho natural y Historia*.