

¿Entre Atenas o Jerusalem? El derecho natural clásico de Leo Strauss

Eduardo Hernando Nieto¹

I ¿Quién es Strauss?

Nacido en Alemania en el seno de una familia judía bastante ortodoxa y conservadora, Leo Strauss recibió su doctorado en filosofía en el año de 1921 en la Universidad de Hamburgo. Tras los problemas surgidos en Alemania por la llegada del Nacional Socialismo, emigra a los Estados Unidos, continuando su actividad docente en la New School of Social Research - centro de reunión de muchos emigrados judíos europeos - y a partir de 1949, en la Universidad de Chicago, como profesor de filosofía política en donde fue nombrado profesor distinguido de la cátedra Robert Maynard Hutchins y luego de su retiro en 1968, continúa aun en la docencia en el Claremont College en California y en el Saint John's College en Maryland.²

Autor de una obra bastante contundente que incluye más de un docena de libros y más de ochenta artículos académicos, logró asimismo reunir a una serie de brillantes alumnos que con el correr de los años se convertirían en muy destacados profesores – conocidos como straussianos - que irradiarían también entre sus mismos alumnos las enseñanzas filosóficas de su maestro, sustentadas principalmente en la recuperación y la lectura de los grandes autores de la filosofía política tanto antiguos como modernos. (East, 1988: p.257)

En realidad como señalan Nathan Tarcov y Thomas L. Pangle, (precisamente otros dos importantes discípulos suyos), la mayor preocupación de Strauss siempre estuvo en comprender la naturaleza de la crisis de occidente y la crisis de la modernidad y justamente para entender mejor este problema es que se concentra especialmente en el estudio de la etapa anterior a la modernidad, es decir, el pensamiento antiguo: “ La respuesta de Strauss a la crisis de la modernidad fue un estudio de la filosofía política tanto moderna como antigua. Puesto que la crisis era resultado de las expresiones más

¹ Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú y del Posgrado de la UNMSM.

² Para una mayor referencia sobre su paso por la academia norteamericana ver la parte primera de Deutsch & Murley, 1999; . Recientemente, han aparecido también algunos textos importantes que profundizan en el pensamiento filosófico político de Strauss. Cfr. Smith, 2009; Smith, 2006; Zuckert, C & M, 2006; Pangle, 2006; Pelluchon, 2005 y Tanguay, 2003.

recientes de lo que se hallaba implícito en las premisas esenciales de la filosofía política moderna, era imposible ir adelante directamente y resolverla con base en esas doctrinas más recientes. Era necesario, más bien, retroceder por lo menos provisionalmente, y tratar de recuperar esas premisas en sus formas originales anteriores para ver si la crisis podía superarse con base en ellas.” (Tarcov & Pangle, 1993: p.854)

A pesar de los problemas que traería consigo la modernidad, era preciso no ignorarla y poner mucha atención en sus gestos y desarrollo ³, puesto que el fenómeno de la ilustración había nacido también como una corriente de oposición a los principios filosóficos antiguos y por ello, al mantener vivo el pensamiento moderno también hacíamos lo propio con el pensamiento antiguo. En realidad, en estos momentos que se cuestiona tanto a la modernidad a través de propuestas filosóficas y políticas genéricamente denominadas como postmodernas se estaría produciendo también la exclusión y olvido del pensamiento antiguo, por lo que se entendía el sentido de mantener todavía vivo el discurso moderno.

Ahora bien, en relación a la misma naturaleza de la modernidad se podría considerar que la modernidad en muchos aspectos no había podido percibir la tensión entre las ideas que la constituyeron ⁴ y menos aun percatarse de la crisis en la que se desenvolvía (Strauss, 1978: p.3), esto probablemente porque sus convicciones como la idea del progreso, la separación entre hechos y valores, el relativismo y el historicismo lo impidieron. Evidentemente, también estos elementos no permitieron que se tome en serio a la filosofía política antigua (que quedaba superada por ejemplo por la filosofía moderna) y con ello se impedía también encontrar o conocer las alternativas a la crisis que se hallaban justamente antes de que la misma modernidad naciera. De allí entonces, la necesidad de hurgar en las ideas políticas del pasado.

Evidentemente, el aparente interés de Strauss en la historia de las ideas políticas no nacería de la supuesta superioridad de ésta respecto a otras formas de conocimiento

³ Entre ellos se destacan ciertamente Hobbes, Spinoza y Maquiavelo, ver por ejemplo Strauss, 1963; Strauss, 1965 y Strauss, 1978.

⁴ En realidad no hace muchos años que comienza a hacerse más popular la literatura que ha venido destacando esta naturaleza contradictoria de la modernidad entendida principalmente en su variante racionalista francesa. Cfr. Berlin, 1969, también se puede ver en MacIntyre, 1981; Oakeshott, 1962 y Gray, 2000.

político sino que se convertiría en realidad en la forma que adoptaría Strauss para hacer comprender su mensaje en un entorno dominado por el historicismo (Tarcov & Pangle, 1993: p.855) , teniendo también presente que en el fondo toda historia del pensamiento o de la filosofía, es filosófica en si misma. (Strauss, 1995: p.5)

La modernidad en realidad había perdido mucho al olvidar que la política busca siempre conservar o cambiar algo y por ello toda acción política pretende evitar un daño o hacer un bien, con lo que su accionar gira siempre en torno a lo bueno (Strauss, 1998a: p.10), como los pensaban Sócrates o Platón, quienes consideraban efectivamente que toda acción política se dirigía a alcanzar el conocimiento de lo bueno, de la buena vida y la buena sociedad. Así pues, la esencia de la filosofía política se encontraba en la búsqueda del mejor régimen político (Strauss, 1958: pp.135 – 140; Strauss, 1983, p.29) como el mismo lo señalaba expresamente:

“Filosofía política es el auténtico intento por conocer tanto la naturaleza de las cosas políticas como del correcto o el buen orden político” (Strauss, 1998a: p 12)

En este sentido, era preciso hacer desde un inicio, una distinción entre filosofía política y pensamiento político, pues si bien toda filosofía política era pensamiento político, no todo pensamiento político podía ser considerado filosofía política. De hecho, el pensamiento político no hacía ninguna distinción entre opinión y conocimiento , en tanto, que la filosofía política si lo reconocía y pretendía en el fondo transformar las opiniones políticas en conocimiento político. El conocimiento político que buscaba la filosofía política se dirigía así a comprender la naturaleza de las cosas políticas y esto en realidad era lo que antiguamente se conocía como ciencia política (politike episteme). (Strauss, 1998a: p14; Strauss, 1995: pp. 203 – 223)

En principio, es común a cualquier persona el conocer algo sobre leyes, impuestos, instituciones públicas, corrupción, sufragio entre muchos otras cosas políticos, pero esto dista mucho de comprender la naturaleza de la política que sería algo más propio del estadista, de aquél que posee realmente conocimiento político o sabiduría política.

Si como señalaba Strauss siguiendo a los antiguos, que el tema de la filosofía política era el “Hombre y la Ciudad” (Strauss, 1978: p.1), entonces el conocimiento político

implicaba también poseer un conocimiento cabal de la propia naturaleza humana, lo cual ya nos dejaba ver la complejidad de la filosofía política análoga a la complejidad del hombre y su naturaleza.

“Todo el conocimiento de las cosas políticas implica asunciones respecto a la naturaleza de las cosas políticas; esto es, asunciones que conciernen no sólo a una situación política dada, sino a la vida política o la vida humana como tal”. (Strauss, 1998a: p.16; Strauss, 1970: p.83)

Sin embargo, había que recalcar que la idea de filosofía política implicaba siempre búsqueda de la verdad política mas no su posesión, pero para aproximarnos a dicha verdad era necesario abordar la realidad en su totalidad. Precisamente, esta característica esencial de la filosofía política parecía perderse en el mundo moderno que gracias a la visión científica positivista había fragmentado el conocimiento, tratando así de simplificar una realidad que ya no alcanzaba a entender. Al hacer esto, la filosofía política dejó de ser la “ciencia” o saber que abarcaba todos los asuntos concernientes al hombre, apareciendo en su reemplazo la economía, la sociología, entre otras, quitándole entonces su propósito y fines (Strauss, 1998a: p.17). La modernidad, en este caso, siendo concretamente científica e histórica, desacreditó el conocimiento filosófico al considerarlo acientífico y ahistórico:

“El rechazo de la filosofía política por acientífico es una característica del positivismo de hoy. El positivismo no es más lo que se deseó que fuese cuando Augusto Comte lo originó. Aun concurda con Comte en el sentido de afirmar que la ciencia moderna es la forma más alta de conocimiento, precisamente, porque su propósito no es más como lo tenían la teología o la metafísica, un conocimiento absoluto del “Por Que”, sino un conocimiento relativo del “Como”. Pero, tras haber sido modificado por el utilitarismo, el evolucionismo, y el neo – kantismo, se ha abandonado completamente la esperanza Comtiana que una ciencia social moldeada sobre la ciencia natural estaría en condiciones de superar la anarquía intelectual de la sociedad moderna. Alrededor de la última década del siglo XIX, el positivismo de la ciencia social alcanzó su forma final al considerar que existe una diferencia fundamental entre los hechos y los valores, y solamente los juicios fácticos son de competencia de la ciencia: la ciencia social científica es incompetente para pronunciar juicios de valor, y debe evitar hacer cualquier juicio de valor. Así en lo concerniente al término “valor”, en enunciados de

esta clase , difícilmente podemos decir más que “valores” significan tanto cosas preferidas como también principios de elección”. (Strauss, 1998a: p.18)

Así, se puede desprender de todo lo dicho, que la filosofía política nació estrechamente ligada a la vida política, pero que este hecho fue dejado de lado por la filosofía política moderna que se creó a partir del método y del lenguaje científico, esto a partir del siglo XVI (Strauss, 1998a: pp. 78 – 79):

“ Actualmente , la ciencia política puede creer que al rechazar o separarse de la filosofía política, permanece de manera más directa con la vida política; sin embargo, solo entra en contacto con la realidad política a través de la mediación de las ciencias naturales modernas o la reacción contra la ciencia natural , y a través de un número de conceptos básicos heredados de la tradición filosófica, a pesar del desprecio o ignorancia que pesa sobre ellos” (Strauss, 1998a: p.79)

Por ello, esta será la base del desarrollo de la llamada “ciencia política moderna” que deja de interesarse en el problema fundamental de la filosofía política que era como ya habíamos visto, la búsqueda del mejor régimen político, desplazándola por problemas de carácter metodológico, lo que evidencia en último término la desconexión de la ciencia política con la realidad política.

El filósofo político puede entonces con su manejo de la “ciencia política” (entendido como conocimiento político) lograr soluciones inclusive fuera de su misma ciudad en la medida que los problemas políticos son en el fondo problemas de carácter humano. Tal hecho, nos conduce al tema central de la filosofía política que es el de la virtud (Pangle, 1998b: p.xiii) y el modo como podemos alcanzarla. Este fue evidentemente un tema de gran preocupación para Strauss, como lo fue también para los filósofos clásicos, por ello el énfasis entorno a la educación para la virtud, educación para la libertad o educación liberal, que fue también una inquietud para algunos de los pensadores más importantes de la política moderna como Rousseau o Mill y que no es otra cosa que la educación que nos conduce hacia la cultura, vale decir, el cultivo de la mente y de nuestro carácter (Strauss, 1989: p.311).

II Sobre el Derecho Natural

Sin duda que “Natural Right and History”, - “Derecho Natural e Historia” - (Strauss, 1971) es quizá el texto más leído de Strauss y el más importante respecto al problema del derecho natural además de contar también con otros artículos relevantes sobre el tema como, es “Sobre la Ley Natural” (Strauss, 1983) y también aquellos textos que se refieren al problema de Jerusalem y Atenas que revisaremos luego (Strauss, 1983), (Strauss, 1989).

En el caso del derecho natural, llama la atención Strauss sobre el sentido de la crítica al derecho natural en el mundo actual y como es que a pesar de su rechazo es inevitable preguntarse aun por lo justo y lo bueno. Así, por ejemplo, a pesar de que los principios del derecho natural (como aquellos que aparecen en la Constitución de los Estados Unidos) sean hoy considerados más como un ideal que como algo real, (Strauss, 1971, p.2), estos podrían operar de otra manera en la vida real. Así pues, si bien es cierto que estamos acostumbrados a considerar que todo el derecho es siempre derecho positivo, sin embargo, la corrección o la justicia de tal derecho debería de pasar por su adecuación a lo que llamaríamos los principios de justicia (derecho natural), por lo tanto, el concepto de lo bueno perduraría de todas formas aun cuando hayamos estado sometidos por tanto tiempo al dogma de la ciencia positiva y la distinción entre hechos y valores. Inclusive, dentro de la teoría legal moderna, es usual referirse a los llamados “bienes jurídicamente protegidos”, que sirven de sustento para la elaboración de normas positivas. (Malem, 1998: 73)

Así pues, la inquietud inicial de Strauss en “Derecho Natural e Historia”, esta centrada entonces en los cuestionamientos planteados contra el Derecho Natural desde el pensamiento moderno Pero, ¿Quiénes se han constituido en los grandes enemigos del derecho natural?. Sin duda, que en primer lugar como ya dijimos, la ciencia y su discurso de la neutralidad, pero en segundo lugar aparece otra corriente nefasta para el desarrollo del derecho natural, el historicismo, (Strauss, 1983) ⁵ Sin embargo el

⁵ Según el positivismo, el conocimiento genuino es conocimiento científico y el conocimiento científico nunca puede validar juicios de valor; sin embargo, todos los juicios asertivos a la ley natural son juicios

problema mayor está en que el desprecio hacia el derecho natural nos conduce al nihilismo (Strauss, 1971: p.5). Básicamente, se podría decir que la crítica al derecho natural empieza con el idealismo alemán y termina con la radicalización del historicismo que aparecen en las obras de autores como Nietzsche y Heidegger por ejemplo (Smith, 2009: 33)

En este sentido, todo, parece comenzar con el rechazo a la visión teleológica que planteaba el derecho natural antiguo, y que es descartado totalmente por la Ciencia Moderna, como señalaban los antiguos (entre ellos Aristóteles) todos los seres naturales tenían un fin natural, que definía que cosa correspondía efectuar a cada uno. Como se indicaba, en el caso de los hombres, la razón era lo que ayudaba a identificar estas acciones, pero cuando la ciencia moderna quiebra la visión teleológica, entonces ya no es posible hablar de fines naturales.⁶

Así al referirse a la crítica del historicismo al derecho natural, Strauss indica que ésta se decanta a través de la negación a la afirmación de que el derecho natural puede ser descubierto por la razón universal. Si la historia es un conocimiento fidedigno entonces la historia nos diría que tal conocimiento universal no existe ya que podemos encontrar una infinidad de nociones de justicia o de injusticia en el mundo. Así: “la historia nos muestra que todos los principios de justicia son mutables” (Strauss, 1971: p.9)

Esta claro que el tema del historicismo fue de gran importancia en el pensamiento straussiano, por ello podemos encontrar también en otros textos referencias a este problema por ejemplo en “The Three waves of modernity” (Strauss, 1975), donde identifica al historicismo con la llamada segunda ola de la modernidad, aquella que comienza con Rousseau y procede a las iniciadas por Maquiavelo y Hobbes (primera ola vinculada al positivismo:

“Las características de la primea ola de la modernidad fueron la reducción de la moral y la política a un problema técnico, y el concepto de naturaleza considerado por la

de valor. Según el historicismo, la ciencia (es decir, la ciencia moderna) no es sino histórica, forma contingente del entendimiento humano” (Strauss, 1983: p.137)

⁶ - Por ejemplo un autor que refleja claramente esta situación es Thomas Hobbes, quien ubica a la naturaleza no ordenada a ciertos fines (naturales) sino como un ser de deseos inconmensurables . Cfr. Strauss, 2006: 36.

civilización como un mero artefacto” (Strauss, 1975: p.89) En cambio, en la segunda ola de Rousseau, vemos que éste se opuso a estas dos características, empero, no intentó volver hacia atrás sino que elaborará su crítica partiendo de estas mismas bases, es decir, partiendo del estado de naturaleza hobbesiano, que según el no había llegado suficientemente atrás alcanzando solamente hasta la etapa bárbara que procedió al verdadero estado de naturaleza, es decir, la etapa prehumana, en donde, el homínido era bueno pues estaba en un estado puro, sin embargo, el cambio del estado prehumano al de la civilización no sería una obra de la naturaleza misma sino de la historia, aquí radicaba entonces el giro propuesto por la segunda ola que radicalizaba así el proyecto de la modernidad. (Strauss, 1975: 89 – 90).

En este sentido, la variedad de concepciones de justicia que esbozaría la prédica historicista, haría suponer entonces la no existencia del llamado derecho natural, Strauss denominaría a tal perspectiva como convencionalismo. Este convencionalismo consideraría que la distinción entre convención y naturaleza es la más importante de todas las distinciones, sin embargo, en el contexto de la filosofía política antigua la naturaleza poseía una superioridad de dignidad con respecto a la convención, pero, esto se cambiaría con el desarrollo del historicismo que más tomaría a la convención como la idea de lo justo o correcto, excluyendo a la naturaleza de este vínculo. (Strauss, 1971: 11).

Esta relativización de la verdad que trajo consigo el historicismo, iría en el fondo como ya dijimos más allá del escepticismo, pues considerará que el intento de la filosofía de transformar las opiniones sobre el todo por conocimiento sobre el todo, no solo es imposible sino absurdo, porque la misma idea de la filosofía descansaría sobre premisas que son relativas (Strauss, 1971: 33)

Pero , ¿que cosa en concreto deberíamos entender por “Ley Natural”?, dice al respecto Strauss: “Se entiende por ley natural una ley que determina que son el bien y el mal y que tiene poder o es válido por naturaleza , en forma inherente y, por lo tanto, en todo lugar y siempre. La ley natural es una ley superior” (Strauss, 1983: 137) , sin embargo, acota, que no toda ley natural aparece como una ley superior puesto que en algunos versos de Sófocles encontramos evocaciones a una ley superior (Divina) que no es

precisamente natural. Pero como señala, el profesor Strauss, “La noción de la ley natural presupone la noción de naturaleza” (Strauss, 1983: 137 – 138) .

Strauss indica entonces que el concepto de naturaleza es de origen griego y no hay referentes al mismo en el universo bíblico ⁷ : “La naturaleza fue descubierta por los griegos en contradicción con el arte (el saber que nos conduce a la producción de artefactos) , y sobre todo, al nomos (ley, costumbre, convención, acuerdo, opinión autoritativa). A la luz del significado original de “naturaleza” , la noción de la “ley natural” (nomos tes physeos) sería una contradicción en términos” (Strauss, 1983: 138). Esta contradicción a la que hace mención se refiere precisamente a la tensión que existiría entre la naturaleza y la convención, considerando que lo convencional nos remitiría a la ley – la misma que puede derivar en múltiples concepciones de justicia como sostendría el convencionalismo – y lo natural que seguiría un fin establecido de antemano. Así, más bien podría diferenciarse entre “ley natural” (natural law) y el término más pertinente que sería “derecho natural” (natural right).

Hablar así de derecho natural significa entonces pensar en aquello que es justo o correcto por si mismo (de acuerdo a la naturaleza) como por ejemplo la salud, el coraje o la inteligencia. Ciertamente la primera reflexión sobre el derecho natural la podemos encontrar como se dijo entre los filósofos griegos. Por ejemplo, si bien Platón no predicó sobre el derecho natural si negó el convencionalismo, afirmando que existen cosas que son justas por naturaleza (Strauss, 1983: 183) “Existe un orden natural de las virtudes y de las otras cosas buenas; este orden natural es la medida para la legislación” (Las Leyes, 631b-d) . Aristóteles por su parte en su *Retórica*, habla sobre la “la ley de acuerdo a la naturaleza” como la ley inmutable que es común a todos los hombres” , sin embargo, en su “*Ética a Nicómaco*” (1134b18- 1135a5) no se refiere a la ley natural sino al derecho natural “el derecho natural es el derecho que posee en todo lugar la misma fuerza y que no debe su validez a alguna declaración humana” (Strauss, 1983: 140), se podría entender entonces que el derecho natural brinda las condiciones mínimas para la existencia de cualquier colectividad, de allí su carácter universal. El derecho positivo (convencional) si variaría en todo caso atendiendo a las características del régimen.

⁷ Volveremos sobre este punto en la parte final del texto. Cfr. (Strauss, 1971: 81)

El concepto de ley natural en realidad se convierte por primera vez en un tema filosófico con los estoicos quienes la van a asociar no necesariamente con la moral o la política sino con la física entendida como la ciencia del universo (Strauss, 1983: 140) , de esta manera la Ley Eterna no es otra cosa que el Dios Supremo, la razón, vale decir, un principio ordenador que organiza toda la materia a su alrededor. Lo importante con esta nueva lectura del derecho natural es que en realidad se trata de un modelo que se sustenta en la obediencia necesaria a la autoridad: “ En esta aplicación, la ley natural orienta al hombre hacia su perfección, la perfección de un animal racional y social, es la guía de la vida y la maestra de los deberes (Cicerón sobre la naturaleza de los dioses, I, 40); es el dictado de la razón respecto de la vida human. De este modo, la vida virtuosa, en cuanto digna de ser elegida por sí misma, llega a ser entendida como acatamiento de la ley natural: de una ley, y por ende, como un vida de obediencia.” (Strauss, 1983: 141). Así para los Estoicos la ley natural era en realidad una virtud moral, es decir, era una obligación para todos llegar a sabios y virtuosos – a diferencia de los filósofos clásicos- al mismo tiempo llevaba una connotación de obligatoriedad. Pareciera entonces que existiría una providencia divina que intervendría para sancionar cualquier incumplimiento de la ley natural. (Strauss, 1983: 141)

Siguiendo la línea marcada por el estoicismo, el cristianismo también desarrollará una concepción de derecho natural que será muy cercana a la tradición estoica aunque con ciertas modificaciones (abandonando el materialismo por ejemplo) y alcanzando su mayor desarrollo con Santo Tomas de Aquino y el Tomismo durante el siglo XIII. En la vertiente iusnaturalista cristiana , la revelación es en principio un factor novedoso el mismo que se expresa por ejemplo en la incorporación de la ley divina (ley positiva que esta contenida en la Biblia) que perfecciona la ley natural., de esta manera, la ley natural no puede separarse ya de una teología revelada (Strauss, 1971: 163 – 164). Existe también la ley eterna (Dios como principio de todas las criaturas), que esta por encima de la divina y ésta a su vez esta encima de la ley natural. Todas las criaturas participan entonces de la ley divina. Todos los preceptos del decálogo pertenecen entonces a la ley natural, resultando evidentes inclusive para el mismo pueblo (Strauss, 1983: 142), hay sanción por el incumplimiento de la ley natural pero no se sabe a ciencia cierta si es que la razón puede identificar tal castigo. De estas ideas, podría pensarse luego que la ley natural, no ordena ni prohíbe nada sino que solamente orienta

o indica. Con una afirmación como esta no sería extraño que los pensadores modernos del derecho natural puedan haber llegado a afirmar que aun si Dios no existiese igualmente podría haber derecho natural.⁸

El derecho natural moderno, ya no comprende el concepto de naturaleza pues este surge de la mano de la ciencia natural no teleológica destruyendo así la base del derecho natural tradicional, lo que lo llevara – como en el caso de Hobbes por ejemplo – a rechazar el carácter social o político del hombre por ejemplo o a considerar que la razón humano es solamente un instrumento de cálculo (razón instrumental) y ya no es capaz de descubrir ningún principio que ya han dejado de existir.

III Entre Atenas y Jerusalén

Una de las tesis más conocidas de Strauss es sin duda el reconocimiento de que la grandeza de Occidente se ha logrado gracias a la tensión entre Atenas y Jerusalén (Strauss, 1989: 247 – 248; Strauss, 1983: 147), es decir, que nuestra cultura Occidental no hubiese sido factible sin el concurso de la razón y de la fe. Se trata pues en ambos casos de dos manifestaciones distintas de sabiduría, para la Biblia la sabiduría empieza con el temor a Dios mientras que para la filosofía ésta empieza con el asombro. Si alguien pretende buscar la sabiduría – como es el caso de Strauss – entonces tendrá que colocar sobre la mesa las dos perspectivas y escuchar que es lo que tienen que decir cada una de ellas, para poder escoger, sin embargo, tal acto implicaría ya una toma de partido a favor de la filosofía (Strauss, 1983: 150).

Ciertamente, es posible encontrar varias coincidencias entre ambas, de hecho, la teología y la filosofía clásica se oponen a muchos de los más importantes rasgos de la modernidad, el antropocentrismo, el giro de la moral hacia los derechos antes que las obligaciones o la dependencia del hombre hacia la historia, así mismo, ambos abogan por la recuperación de la moral (Strauss, 1989: 246)

⁸ Cfr. Suárez, *Tractatus de Legibus ac de Deo Legislatore*, II, 6 sección 3; Grocio, *De Jure Belli ad Pacis*, prolegomena, sección 11; Hobbes, *Leviatán*, cap. 15; Locke, *Tratado del Gobierno Civil*, II, sección 6; Leibniz, *Teodicea*, sección 183, entre otros.

No obstante ello, se tratan de dos maneras distintas de definir cual sería la forma más correcta de vida, que es siempre la pregunta de aquellos que apuestan por la vida de la sabiduría. Esto es en esencia el también llamado problema teológico político: “El problema teológico político, como Strauss lo articula en concreto, a través de una pregunta fundamental, a saber, si que el hombre puede acceder al conocimiento de lo bueno a fin de poder guiar su vida individual o colectiva con el propio esfuerzo de sus poderes naturales o si es que éste es dependiente de la revelación divina “(Pangle, 2006: 27) . Hay que añadir sin embargo, que dicha tensión entre Atenas y Jerusalén no debe entenderse como una tensión entre lo racional y lo irracional sino de los criterios irreconciliables de lo que constituye el punto racional de partida de la verdad (Batnitzky, 2009: 53)

En este sentido, la tradición Bíblica, se basa en la presencia de un Dios misterioso cuya presencia se siente pero no es visible y solamente se sabe sobre él cuando lo hace de conocimiento a través de su palabra por ejemplo, con frases como “yo soy el que soy” . Dice al respecto Strauss:

“En casi todos los aspectos, la palabra de Dios, en cuanto revelada a sus profetas y sobre todo a Moisés, se convierten en la fuente del conocimiento del bien y del mal, el verdadero árbol del conocimiento, que es al mismo tiempo el árbol de la vida” (Strauss, 1983: 163). En cambio, en el caso por ejemplo del Dios Platónico, éste no crea al mundo con su palabra sino a través de la contemplación de las ideas eternas que están por encima de él. (Strauss, 1983: 166), de esta forma, la teología obviamente no daría espacio para la doctrina de las ideas. Sin embargo, no hay que soslayar que en la práctica la filosofía no puede refutar a la fe así como tampoco la fe podría refutar a la filosofía ⁹, (Strauss, 1971: 74; Meier, 2006: 39 – 40) , de esta manera se tendría que

⁹ Dice Heinrich Meier: “Que la filosofía puede ser puesta en cuestión seriamente sólo en nombre de la

revelación indica dos cosas: la revelación aparece como el desafío de la filosofía, ya que promete la realización del más íntimo anhelo que la mueve, el conocimiento de la verdad, y niega radicalmente ese mismo anhelo como anhelo libre. El Dios de la revelación reclama disponer de manera completa, clara y sin limitación precisamente de eso hacia lo cual se orienta el *eros* de los filósofos, pero se reserva su soberana decisión de conocer la verdad, que él alberga en sí mismo, a quien, él quiera, cuando él quiera, donde él quiera y como él quiera, dentro de los límites del establecidos por su voluntad y para los fines que determina su juicio. Para la filosofía, la revelación representa un desafío teórico como existencial. (Meier, 2006: 39 – 40)

arribar a una conclusión que podría poner en duda la afirmación hecha anteriormente sobre el predominio de la filosofía sobre la teología, y esto por la sencilla razón que si no es posible refutar la teología entonces la elección de la filosofía sería finalmente una cuestión de fe. (Ranieri, 2009: 105)

El mundo Occidental moderno ha tratado aparentemente de integrar o sintetizar la fe con la razón, pero lo que ha surgido como dice Strauss no es una integración sino un intento de integración, no obstante se tendrá que concluir con que este esfuerzo de armonización está condenado al fracaso porque cada una de ellas coloca una cosa como única y necesaria, a saber, la Biblia, tomará la vida del amor obediente y la Filosofía tomará la vida del entendimiento autónomo (Strauss, 1989: 246).

Pero, si bien como hemos visto ambas son necesarias para el desarrollo del mundo Occidental, el inicio de la modernidad podría decirse que empezó al momento de pretenderse la superación de la tensión. Es interesante en caso señalar el modo como dentro del llamado Racionalismo Medieval (Maimónides, Averroes etc) se manejó la relación entre la fe y la razón. En este contexto, (y en el antiguo también) esta tensión se logró gracias a la diferencia planteada entre el plano exotérico y el plano esotérico¹⁰. De esta manera, en el llamado plano esotérico se entendía que la vida filosófica era la vida de la búsqueda del conocimiento colocándose aquí en un plano de superioridad frente a la vida de la obediencia. Sin embargo, en el plano exotérico, los racionalistas medievales estaban subordinados a la ley, vale decir, se aceptaba la superioridad de la fe sobre la razón. Esta fue entonces la manera inteligente como se manejo la tensión impidiéndose que en el fondo uno pudiese imponerse al otro. (Hilb: 2005, 51)

Sin embargo, en la historia del derecho natural cristiano parecería percibirse que esta tensión empezó a relajarse al momento de intentarse la subordinación de la filosofía por la fe, como habría ocurrido con el Tomismo, dando lugar más adelante a la alteración de la jerarquía que habría sucedido con el pensamiento de Maquiavelo, a inicios de la llamada primera ola de la modernidad, es decir, ahora la fe quedaría subordinada a la razón.

¹⁰ Para un desarrollo extenso de esta distinción ver Strauss, 1988

Si bien es cierto que es normal asociar al Tomismo con un intento por integrar la fe y la razón, dentro de un manifiesto respeto por la labor filosófica (en especial en Aristóteles), empero, hay que reconocer que Santo Tomás considerará también que la revelación finalmente es la que perfecciona a la ley natural, por lo tanto “la consecuencia última de la visión tomista de la ley natural es que la ley natural es prácticamente inseparable no solo de la teología natural , esto es, de una teología natural que de hecho esta basada en una revelación bíblica , sino de una revelación teológica” (Strauss: 1971, 164).

Así pues, la conclusión sugerida por el profesor Strauss no puede ser otra que la tratar de mantener activas tanto a la filosofía como a la teología, pudiendo ser ambas buenas aliadas en la coyuntura actual en la cual tanto la razón como la fe tienen que enfrentarse al vaciamiento de la vida y la pérdida de todo sentido o propósito.