

Massini Correas, Carlos Ignacio

Ley natural y relativismo : consideraciones a partir de las ideas de Leo Strauss

Prudentia Iuris. N° 66/67, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución. La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Massini Correas, C. I. (2009). Ley natural y relativismo: consideraciones a partir de las ideas de Leo Strauss [Versión electrónica], *Prudentia Iuris*, 66-67. Recuperado elde
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/ley-natural-leo-strauss.pdf>

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta. Ej: Recuperado el 13 de octubre de 2009,)

**LEY NATURAL Y RELATIVISMO
CONSIDERACIONES A PARTIR DE LAS IDEAS
DE LEO STRAUSS**

CARLOS I. MASSINI CORREAS

1. La paradoja de Leo Strauss

Resulta altamente paradójico el hecho de que un oscuro profesor de Historia de las Ideas Políticas de la Universidad de Chicago, que alcanzó muy poco reconocimiento en vida, que hablaba inglés con acento y lo escribía sin fluidez, y que se dedicaba principalmente a comentar autores tan poco a la moda como Tucídides, Jenofonte o Platón, haya adquirido en nuestros días una notoriedad poco usual para un profesor de filosofía. Tal es el caso de Leo Strauss,¹ nacido en 1899 en Hessen en el seno de una familia judía observante y que estudió filosofía en Marburgo y Hamburgo, donde se doctoró con una tesis sobre Jacobi, dirigida por Ernest Cassirer. En 1922 asistió a los cursos de Heidegger en la Universidad de Freiburg-im-Brisgau, donde tuvo como condiscípulos a Hans Georg Gadamer, Hannah Arendt, Karl Löwit y otros de esa categoría,² y donde entró en contacto con el pensamiento clásico, en especial con el de Aristóteles.³

¹ Vide: TANGUAY, D.: *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.

² ANDERS, G., ARENDT, H. y otros: *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 11-14, ed. F. Volpi, trad. E. Ainbinder.

³ Sobre estos cursos de Heidegger, vide: GADAMER, H. G., *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, págs. 35-50, trad. R. Fernández de Maruri Duque.

En 1932, avecinando el futuro, se presentó a una beca –para la que fue recomendado por su amigo Karl Schmitt– para estudiar en Londres y Oxford, donde preparó y escribió su libro sobre el pensamiento político de Hobbes. Y antes había escrito, en una época en que se dedicó al estudio del pensamiento judío, un libro sobre Maimónides y otro sobre Spinoza. Pero fue durante su estadía en Inglaterra cuando comenzó a interesarse más vivamente por el pensamiento clásico, en especial por el de Platón y Aristóteles. En 1937 decidió poner más distancia con Alemania y se trasladó a los Estados Unidos, donde comenzó dando clases en la Universidad de Columbia, luego en el New School of Social Research y, a partir de 1948, en la Universidad de Chicago, donde enseñó historia de las ideas políticas hasta su retiro en 1967. Luego de enseñar por un breve período en California, Strauss falleció en Annapolis en 1973.⁴

La bibliografía de Strauss es muy extensa, e incluye, entre varios otros, libros importantes como *On Tyranny* (1948), *Natural Right and History* (1953), *What is Political Philosophy?* (1959), *The City and Man* (1964), *Liberalism Ancient and Modern* (1968), *Xenophon's Socrates* (1972) y *Studies in Platonic Political Philosophy* (póstumo, 1983). Muy recientemente se ha publicado en español, con el título de *El renacimiento del racionalismo político clásico*, una selección de ensayos de Strauss efectuada por Thomas Pangle, que da un panorama bastante completo de sus ideas centrales⁵ y, esta vez en francés, en el libro de Daniel Tanguay *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, se incluye una bibliografía bastante acabada de sus obras, incorporando artículos breves y conferencias.⁶

La actual notoriedad de Strauss es atribuida alternativamente a dos causas principales. La primera de ellas sería su fuerte influencia, aunque en gran medida indirecta, ya que fue realizada principalmente a través de su discípulo Alan Bloom,⁷ sobre toda una serie de fun-

⁴ Vide: GUGLIELMINA, P.: *Leo Strauss y el arte de leer*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pág. 15 siguientes, trad. H. Pons.

⁵ STRAUSS, L.: *El renacimiento del racionalismo político clásico* (en adelante *RPC*), ed. T. Pangle, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, trad. A. Aguado.

⁶ Vide: TANGUAY, D.: ob. cit., pág. 387-408. También existe un bibliografía muy completa de Strauss y sobre Strauss en el volumen colectivo *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, ed. A. Petit et alii, Vrin, 2001, págs. 279-316.

⁷ Vide: BLOOM, A.: *Gigantes y enanos*, Barcelona, Gedisa, 1991, en especial el apartado referido a Strauss.

cionarios y consejeros políticos que actuaron –y aún actúan– en los gobiernos y en los *think tanks* del partido republicano norteamericano. Según esta versión, Strauss sería el inspirador principal de la política, en especial la política exterior, de los últimos gobiernos republicanos, los de Ronald Regan y los dos Bush, y de allí la necesidad de estudiarlo si se quiere conocer el sentido y el destino de la política norteamericana reciente. Esta interpretación es la más difundida a través de novelas –como *Ravelstain*, del premio Nobel Saul Bellow⁸– y los medios periodísticos cultos, como *Time*, *Der Spiegel* o *The New York Times*, y ha sido impugnada por Jenny Strauss Clay, su hija, en un breve pero delicioso artículo publicado en este último periódico.

La segunda interpretación explicativa del actual éxito de la obra de Strauss sostiene que la causa de ese renacimiento y difusión radica en que, ante la crisis indudable del pensamiento moderno y su creencia en el progreso, se abren a la inteligencia solo dos vías alternativas: la primera, la del nihilismo, el relativismo y el *pensiero debole*, que es la asumida por los pensadores denominados posmodernos, y la segunda, que es la asumida por Strauss, la del redescubrimiento de la tradición clásica. Este redescubrimiento es necesario –según este filósofo– fundamentalmente por tres razones: (i) porque existen en el hombre y su convivencia problemas perennes, (ii) porque hay autores (del pasado) que han ido muy a fondo en su indagación y (iii) porque es posible aprender mucho hoy en día de esos autores.⁹

Esta segunda interpretación se basa directamente en el contenido de la obra de Strauss, para quien la develación y remoción de los prejuicios que oscurecen la mente de nuestros contemporáneos solo puede alcanzarse a través de la relectura y meditación de las grandes obras del pensamiento clásico,¹⁰ ya que ellas nos transmiten una visión profunda de la realidad natural sin la mediación de los prejuicios modernos y enfrentan los problemas centrales para la vida del

⁸ BELLOW, S.: *Ravelstein*, Buenos Aires, EMECÉ, 2001, págs. 20, 63 y 73 (Bellow se refiere a Strauss con el nombre “Davarr”), trad. R. Costa Picazo.

⁹ Cf. ESQUIROL, J. M.: “Introducción”, en STRAUSS, L.: *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004, pág. 13, trad. F. de la Torre. Vide STRAUSS, L., *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006, págs. 9-25, trad. L. Livchits.

¹⁰ Vide STRAUSS, L.: “What Is Liberal Education?” en *Liberalism, Ancient & Modern*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1995, págs. 3-25.

hombre: ¿cómo hay que vivir?, ¿qué es la realidad?, ¿qué sentido tiene la convivencia política? y así sucesivamente. Ahora bien, esta segunda interpretación aparece claramente como la más completa y radical, ya que se basa en los méritos intrínsecos del pensamiento de Strauss y no en su eventual repercusión indirecta en el ámbito de la política agonal.¹¹ En lo que sigue se asumirá esta explicación como la más adecuada, y se centrará el análisis en uno de los temas nucleares y recurrentes del pensador germano-norteamericano: el que se refiere a su valoración crítica del relativismo ético y su remisión a la doctrina clásica del derecho natural como su instancia superadora.

2. Relativismo y derecho natural

Ahora bien, y con referencia a lo que ahora interesa, *i.e.*, al tema del relativismo y de su relación con el concepto de derecho natural, es necesario destacar ante todo que Strauss, en el Prefacio a su obra más difundida, *Natural Right and History*, afirma enfáticamente que “nada de lo que he aprendido ha conmovido mi inclinación a preferir el derecho natural, especialmente en su forma clásica, al reinante relativismo, sea éste positivista o historicista”.¹² Esto significa, inequívocamente, que Strauss realiza el análisis de la cuestión desde una perspectiva claramente favorable a la doctrina clásica del derecho natural y fuertemente crítica del relativismo contemporáneo. Pero esta actitud comprometida en el abordaje de la cuestión no es de extrañar en este autor, toda vez que siempre sostuvo la tesis de la imposibilidad de acceder de modo completamente imparcial al estudio de las cosas humanas, en contra de una de las tesis centrales de las

¹¹ Esta interpretación es sostenida, entre otros, en el libro de PIERPAULI, J. R.: *Leo Strauss y la filosofía política*, Buenos Aires, Ed. Lancelot, 2007, págs. 111 y siguientes.

¹² STRAUSS, L.: *Natural Right and History* (en adelante *NRH*), Chicago & London, The University of Chicago Press, 1965, pág.vii. Cabe consignar que Strauss prefería hablar de “derecho” (*Right*) natural antes que de “ley” (*Law*) natural, en razón de que consideraba que la primera denominación se correspondía más con las tesis centrales del iusnaturalismo clásico, en especial el de Platón y Aristóteles; *vide* STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pág. 138.

ciencias sociales contemporáneas.¹³ Dado esto por sentado, corresponde comenzar con el estudio del primero de los términos de la alternativa, *i.e.*, por el relativismo,¹⁴ siempre siguiendo la presentación de Leo Strauss.

Strauss trató el tema del relativismo contemporáneo en varios de sus escritos, de los que se desprende que, para él, es posible distinguir al menos cuatro formas principales de relativismo, al que concibe como la tesis de la imposibilidad de un conocimiento verdadero, *i.e.*, objetivo y universal, de normas y valores. Estas formas son: (i) la *liberal*, que personifica en la figura de Isaiah Berlin, (ii) la *historicista*, que remite al historicismo alemán decimonónico,¹⁵ (iii) la *positivista*, que centra en las ideas de Max Weber, y (iv) la *nihilista*, cuyo representante originario es Nietzsche y a la que ve actualmente identificada con el existencialismo, en especial con el pensamiento de Heidegger.

En el caso del relativismo *liberal*, el conocimiento objetivo de bienes y valores se contrapone contradictoriamente a la autonomía irrestricta del sujeto, es decir, se sacrifica la verdad práctico-ética en aras de la libertad entendida como independencia, *i.e.*, como libertad negativa, para seguir la terminología de Berlin. En el relativismo *historicista*, por su parte, se niega la posibilidad de esa misma verdad en razón de la absoluta variabilidad temporal de normas, valores y principios prácticos; se trata del sacrificio de la verdad práctica en el altar de la historia. Por otra parte, el relativismo *positivista* niega la objetividad de normas y valores en homenaje a las ciencias empíricas, que serían las únicas capaces de proporcionar un conocimiento de ese carácter. Finalmente, el relativismo *nihilista-existencialista* no es –para Strauss– nada más que el que corresponde a un historicismo radical, negador absoluto de todo sentido, aun del supuestamente

¹³ STRAUSS, L.: “Ciencia social y humanismo”, en *RPC*, págs. 51-62.

¹⁴ Sobre la noción de relativismo, *vide*: BENN, P.: *Ethics*, London, University College London Press, 1998, págs. 11-29. *Vide* también: MILLÁN PUELLES, A.: *La libre aceptación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, págs. 347-383.

¹⁵ Strauss no identifica a un autor en especial como representante de la corriente historicista; de hecho, en el capítulo correspondiente de *NRH* menciona únicamente a Karl Bergbohm, Moses Mendelssohn y Gotthold Lessing.

producido por las ciencias exactas y naturales, la historia o la autonomía humana.¹⁶

3. Las críticas de Strauss: el liberalismo y el historicismo

Strauss ha impugnado extensa y meticulosamente cada una de estas versiones del relativismo, comenzando por el relativismo liberal, que atribuye principalmente a Berlin. Es bien sabido que este autor, en su conocido opúsculo *Two Concepts of Liberty*,¹⁷ distinguía entre la que llamaba “libertad negativa”, *i.e.*, la que consiste en que “alguna porción de la existencia humana debe permanecer independiente del control social” y la “libertad positiva”, *i.e.*, la del individuo de participar en el control social al que está sometido. Para Berlin, la superioridad de la libertad negativa proviene de que es “demostrablemente falso” que exista una jerarquía objetiva entre los fines humanos y de que

la experiencia muestra que los fines de los hombres son muchos y, en principio, no todos ellos son compatibles entre sí [...]. La necesidad de escoger entre afirmaciones absolutas es, por lo tanto, una característica ineludible de la condición humana. Esto confiere valor a la libertad [...] como un fin en sí mismo, y no como una necesidad temporaria”.¹⁸

Ahora bien, si es necesario optar entre los bienes humanos y no se puede conocer ninguna jerarquía objetiva entre ellos, es inevitable que la elección entre esos fines sea subjetiva y, en última instancia, relativa a quien elige. Además, según Berlin, quien sigue en este punto a John Stuart Mill, “la interferencia social en la persecución de fines sólo es legítima en la medida en que la búsqueda de un fin por parte de un hombre entra en colisión con la de otro hombre”;¹⁹ solamente en este caso es necesaria y justificada la intervención social, para superar y resolver la colisión entre las búsquedas libres por los

¹⁶ STRAUSS, L.: “Relativismo”, en *RPC*, págs. 63-79.

¹⁷ BERLIN, I.: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2005, págs. 43-114, trad. A. Rivero.

¹⁸ *RPC*, págs. 64-65. Este texto está en BERLIN, I.: *ob. cit.*, pág. 110.

¹⁹ *RPC*, pág. 65.

sujetos de sus fines propios. Cualquier otra intervención más allá de esto, significaría un crudo *paternalismo* –Berlin sigue aquí a Kant– que no es sino la forma más oprobiosa de la tiranía, pues obliga a los sujetos a ser felices de una manera impuesta –de un modo necesariamente arbitrario– por los demás.²⁰

El problema se plantea –y Strauss lo remarca enfáticamente– cuando páginas más adelante Berlin sostiene que esos límites a la acción social sobre las opciones particulares tienen carácter “sagrado” y son lo que “distingue a un hombre civilizado del bárbaro”.²¹ Pero como dice acertadamente Strauss,

el fin último [...] es tan absolutamente válido que Berlin [...] puede construir sobre él la distinción absoluta entre los hombres civilizados y los bárbaros. Porque esta distinción, tal como se la formula en el pasaje citado, tiene la obvia intención de ser definitiva y no estar sujeta a revisión a la luz de la experiencia futura. Berlin –concluye Strauss– no puede eludir la necesidad a la que todo ser pensante está sometido: tomar una posición definitiva, una postura absoluta (...) y a partir de allí afirmar la validez absoluta de su convicción fundamental”.²²

Dicho en otras palabras, ningún relativismo –incluyendo la versión liberal de Isaiah Berlin– puede sostenerse hasta el fin de modo consistente, ya que sería necesario no tener ninguna convicción, ninguna certeza, ni siquiera acerca del valor de la misma concepción liberal-relativista. Pero, de este modo, el liberalismo estaría cortando la rama sobre la que está sentado, al quedarse sin ningún argumento que nos dé una pista sobre por qué razones es necesario preferir el propio estado de derecho liberal frente a cualquier otro sistema.²³ Dicho en otras palabras, el argumento que utiliza Strauss aquí es el de la inconsecuencia del relativismo, según el cual nunca es posible sostenerlo coherentemente hasta el fin, ya que siempre se encontrará una afirmación que el defensor del relativismo sostenga de un modo fuerte e incondicional y no débil y relativo.

²⁰ Vide BERLIN, I.: ob. cit., págs. 65-73.

²¹ *RPC*, pág. 68.

²² Ídem., pág. 68.

²³ Vide DÍAZ ÁLVAREZ, J. M.: “Las contradicciones del relativismo. Reflexiones sobre una crítica de Leo Strauss a *Two Concepts of Liberty*”, en www.Idiogenes.buap.mx, pág. 159.

La segunda forma de relativismo estudiada por Strauss es la que corresponde al *historicismo*, con especial referencia al desarrollado durante el siglo XIX en Alemania²⁴, y según el cual

el ataque al derecho natural en nombre de la historia adopta, en la mayoría de los casos, la siguiente forma: el derecho natural reclama ser un derecho que es discernible por la razón humana y universalmente reconocido; pero la historia [...] nos enseña que un derecho así no existe; en lugar de la supuesta uniformidad, encontramos una infinita variedad de nociones de derecho y de justicia. O, en otras palabras, —concluye Strauss— no puede haber un derecho natural si no hay principios inmutables de justicia, pero la historia muestra que todos los principios de justicia son mudables”.²⁵

Esta radical y esencial mutabilidad de todos los fenómenos humanos y sociales, impide por lo tanto —para el historicismo— la afirmación de cualquier principio transtemporal y universal, que sirva de baremo para medir la bondad o maldad, la elevación o la degradación, la perfección o la perversidad de normas, sistemas sociales, regímenes de gobierno o instituciones jurídicas, que no podrán ser valoradas de modo objetivo y que resultarán ser la *mera* consecuencia de la evolución y transformación temporal y efímera de instituciones y formas de vida.

Strauss dedica largas páginas a la demolición del historicismo, páginas en las que se mezclan argumentos y se acumulan objeciones, de las cuales se hará aquí una referencia somera a dos de ellas. La primera de las impugnaciones lanzadas por el profesor de Chicago es la que afirma que el historicismo no es capaz de mantener su promesa principal: la de proporcionar un criterio empírico a la vez que sólido a la normatividad del derecho vigente en cada momento histórico. Por el contrario, Strauss sostiene que la escuela histórica

²⁴ Resulta extraño que Strauss, en el marco de una discusión sobre el *derecho* natural, no haga mención alguna a la Escuela Histórica del Derecho, referente inexcusable del historicismo alemán en el ámbito jurídico; de hecho, no cita nunca a Hugo, Savigny o Puchta. Vide FASSÒ, G.: *Histoire de la Philosophie du Droit*, T. III, Paris, LGDJ, 1976, págs. 28-43.

²⁵ *NRH*, pág. 9.

ha oscurecido el hecho de que los estándares históricos o particulares pueden llegar a ser autoritativos sólo sobre la base de un principio universal que imponga al individuo la obligación de aceptar, o de reverenciar, los estándares sugeridos por la tradición o por la situación que ha moldeado a esa tradición [...]. Por lo tanto –concluye Strauss– todos los criterios sugeridos por la historia en cuanto tal han probado ser fundamentalmente ambiguos y por lo tanto incapaces de ser considerados como tales criterios”.²⁶

Esto significa, pura y simplemente, que la normatividad o fuerza deóntica de normas y regímenes políticos requiere la remisión a un principio de validez que no puede ser sino transhistórico, toda vez que la mutabilidad y contingencia de los hechos históricos no pueden jamás proporcionarla. En efecto, un principio de ese tipo, como *v.gr.* “toda norma consagrada por la tradición de un pueblo debe ser obedecida”, no puede ser producto *únicamente* de la historia ni de la misma tradición cuya obligatoriedad establece.

Pero, por otra parte, y esta es la segunda de las impugnaciones, la historia contada por los historiadores profesionales verifica claramente que todo el pensamiento humano, a través de todo el decurso histórico, se centra, pareciera que obsesivamente, sobre los mismos temas y problemas, por lo que deberá existir un marco o punto de referencia inmutable que persista a través de todos los cambios del conocimiento humano de hechos y principios.²⁷ Más aún, Strauss sostiene que

el conocimiento de la infinitamente larga variedad de nociones de lo correcto y lo incorrecto, lejos de resultar incompatible con la idea de derecho natural, es la condición esencial para el surgimiento de esa idea: el reconocimiento de la variedad de nociones de derecho es el incentivo para la búsqueda del derecho natural.²⁸

En otras palabras, esta tarea es casualmente la que es propia de la filosofía práctica: indagar, en la variedad y multiplicidad de las cos-

²⁶ *NRH*, págs. 17-18.

²⁷ *Vide: NRH*, págs. 23-24.

²⁸ *NRH*, pág. 10. Esta misma idea está más ampliamente desarrollada por Robert Spämann en su libro *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 1987, págs. 22-31, trad. J.M. Yanguas.

tumbres, modos de vida e instituciones humanas, cuáles de ellas se ajustan en mayor medida a las exigencias del bien humano. Y el resultado de estas indagaciones es el derecho natural.²⁹ Por lo tanto, la diversidad de hábitos y costumbres que registran los estudios históricos, lejos de demostrar la inexistencia de baremos éticos permanentes, no es sino el punto de partida para la indagación de los criterios a partir de los cuales algunos de esos hábitos y costumbres son mejores que otros, *i.e.*, más funcionales a la vida buena de los hombres, criterios que no pueden ser sino universales.

4. Las críticas de Strauss: el positivismo y el existencialismo

La crítica de Strauss al relativismo de corte positivista está centrada –ya se dijo antes– en las ideas desarrolladas en ese punto por Max Weber, en especial en su *Wissenschaftslehre*, en la que asume como punto de partida la radical separación entre “hechos” y “valores”, entre “realidades” y “normas”. Conforme a esta tesis, asumida como indiscutible, Weber defiende una separación paralela entre el conocimiento de los hechos, *i.e.*, la *ciencia*, y el conocimiento de los valores, *i.e.*, la *filosofía*. De este modo, la ciencia, para ser tal, aun cuando se trate de ciencias sociales, habrá de ser *wertfrei*, *i.e.*, libre de todo tipo de valoración. “La verdadera razón por la cual Weber – sostiene en este punto Strauss– insiste en el carácter éticamente neutral de la ciencia social, así como de la filosofía social, es [...] su creencia en que no puede haber un conocimiento genuino del deber”.³⁰ El ámbito del deber, de las normas y valores, no es por lo tanto para Weber susceptible de conocimiento, sino exclusivamente el mero resultado de una elección irracional y, en última instancia, arbitraria.

Pero sucede que, para Weber, esa misma elección no deja de tener un cierto valor moral. En efecto, él distingue claramente entre (i) imperativos éticos y (ii) valores culturales, sosteniendo que los primeros nada tienen que ver con los segundos, sino que su fundamento radica en la “personalidad” o “dignidad” del hombre, la que consiste en su autonomía o capacidad de elegir libremente sus valores o idea-

²⁹ *Vide: NRH*, pág. 82 y siguientes.

³⁰ *NRH*, pág. 41.

les, que deben ser perseguidos con la mayor pasión y compromiso posibles. De aquí se sigue el imperativo moral propuesto por Weber: “Sigue a Dios o al demonio, como tú quieras, pero, cualquiera que sea la elección que hagas, hazlo con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder”.³¹ De este modo, la ética se reduce a la fuerza o intensidad del compromiso autónomo con las propias opciones. Está claro que esto aboca necesariamente al nihilismo liso y llano, y recuerda inmediatamente a las furiosas invectivas de Nietzsche.

A estas afirmaciones, Strauss responde –en primer lugar– consignando la evidente inconsecuencia que consiste en sostener que el pederasta perverso y sádico que realiza sus acciones con pasión y compromiso, está llevando a cabo una acción ética positiva. Esto es claramente insostenible, salvo que se dé al término “ética” una significación desconocida por el común de la humanidad. Además, remarca que afirmar –como lo hace Weber– que la mera devoción a una causa, cualquiera que esta sea, es siempre excelente, mientras que la objetividad e imparcialidad son abyectas, significa descalificar también como abyecta la misma actitud científica que Weber exaltaba y con la que convivió durante toda su vida. En este punto, consigna Strauss que esta afirmación weberiana implica una directa e ineludible contradicción con los innumerables juicios de valor ético que Weber realizó a lo largo de toda su obra, en especial su –profunda y acertada– diagnosis acerca del futuro de la civilización occidental, para la que preveía una “petrificación mecanizada”, de no ocurrir una necesaria renovación espiritual.

Pero lo que es más importante –más allá de las contradicciones personales del científico– es el reconocimiento, que realiza contradictoriamente el mismo Weber, de la necesidad de juicios de valor para la selección de los temas y problemas propios de las ciencias, tanto sociales como naturales. Y esto resulta indiscutible, toda vez que para llevar a cabo las tareas propias de las ciencias, en especial de las ciencias sociales, es necesario reconocer el caso central y los casos periféricos o defectivos de cada una de las realidades a estudiar, lo que no puede llevarse a cabo sin valoraciones.³² La ciencia depende en-

³¹ WEBER, M.: *Wissenschaftslehre*, cit. en *NRH*, pág. 45.

³² *NRH*, pág. 40. Vide en este punto: Finnis, J., *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford U.P., 1998, pp. 23-55. Asimismo, vide FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1984, págs. 3-22.

tonces, en sus aspectos fundamentales, de una valoración acerca de cuáles son los casos centrales o paradigmáticos de cada una de las realidades a estudiar. Pero si esta valoración no puede ser –según Weber– sino completamente irracional y subjetiva, se hace imposible, decisiva e inexorablemente, la afirmación weberiana de la objetividad y exactitud de la racionalidad científica. En definitiva, se puede resumir todo lo afirmado acerca de la doctrina weberiana en una sola proposición: no hay relativismo sin una contradicción constitutiva e insalvable.

Y en lo que respecta al relativismo *radical* o *nihilista*, Strauss pone de relieve que se trata, ni más ni menos, de la actitud intelectual que lleva el relativismo hasta sus últimas consecuencias. En efecto, en las anteriores formas del relativismo –liberal, historicista o científicista– quedaba siempre, en el marco de una negación de objetividad y de verdad práctica, un resabio de sentido y, por ende, de inteligibilidad: la defensa de la autonomía humana, en el relativismo liberal; el sentido de la historia, en el historicismo; la objetividad propia de las ciencias, en el relativismo positivista. Pero en el relativismo radical, representado por el existencialismo, se asiste al reconocimiento de la ausencia total de sentido:

Los diferentes valores –escribe Strauss a este respecto– respetados en las distintas épocas no tenían soporte objetivo, vale decir, eran creaciones humanas; debían su existencia a un proyecto humano libre que constituía el horizonte dentro del cual era posible una cultura. Lo que el hombre hizo en el pasado en forma inconsciente, y con la ilusión de someterse a algo independiente de su acto creativo, debía hacerlo ahora de manera consciente. Este proyecto radicalmente nuevo –la revaluación de todos los valores– entraña el rechazo de todos los valores anteriores, porque han quedado sin fundamento al conocerse el carácter infundado de su pretensión de validez objetiva.³³

³³ *RPC*, págs. 78-79. Vide asimismo STRAUSS, L.: “El nihilismo alemán”, en AA.VV.: *Nihilismo y Política*, Buenos Aires, Manantial, 2008, págs. 125-152. R. Espósito *et alii* comp. y STRAUSS, L.: “La filosofía como ciencia estricta y la filosofía”, en *Estudios de filosofía política platónica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, págs. 49-61, trad. A. Aguado.

Pero esta nueva creación de valores, esta creación de un nuevo mito de la que hablaba Nietzsche, representa la única posibilidad de cultura y de vida; “la única salida – afirma Strauss – es dar la espalda a esta lección de la historia, elegir voluntariamente una ilusión generadora de vida en vez de una verdad letal, fabricar un mito”³⁴.

Dicho en otras palabras, y según la versión provista por Strauss, para el historicismo radical el marco de referencia u horizonte de comprensión que presupone todo conocimiento y toda cultura, no puede ser provisto por la historia, ni por la ciencia, ni por la razón en general. De hecho existe una gran variedad de horizontes de comprensión, cada uno tan legítimo como el otro, entre los cuales es necesario optar sin otro soporte que la elección misma, que en última instancia está determinada por el destino.

Somos libres –escribe Strauss– en el sentido de que somos libres ya sea para elegir angustiosamente la visión del mundo y los estándares impuestos a nosotros por el destino, ya sea para perdernos a nosotros mismos en una seguridad ilusoria o en la desesperación.”³⁵

Por supuesto que esta radicalización del relativismo implica la desaparición de toda ética, así como de toda filosofía, al menos tal como se la concebía al modo clásico y aun moderno, con la consiguiente pérdida total de significación, inteligibilidad o sentido para la vida y la convivencia humanas. Frente a esta negatividad radical, la propuesta de Leo Strauss es la que adoptaría cualquier viajero que ha llegado a un callejón sin salida: retroceder hasta el punto en que se tomó el camino equivocado.³⁶ En el caso del pensamiento occidental, esto significa el imperativo de retornar a la filosofía clásica, en especial a la filosofía del derecho natural, en la búsqueda del reencuentro con un sentido de la realidad que haga posible una vida propiamente humana. Pero además, Strauss alega otra razón para retomar la tradición de la filosofía clásica: en la actual circunstancia del mundo, la realidad ha sido en tal medida configurada por la ciencia y la tecnolo-

³⁴ *RPC*, pág. 78. Vide STRAUSS, L.: “Una introducción al existencialismo de Heidegger”, en *RPC*, págs. 81-103.

³⁵ *NRH*, pág. 27.

³⁶ Vide VILLEY, M.: *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Paris, PUF, 1987, pág. 179.

gía, que resulta casi imposible aprehender la realidad natural de las cosas, aquello que Husserl llamaría el mundo vivido o el mundo de la vida, que se ha transformado en un conjunto de objetos artificiales u objetos de un conocimiento mediado por la tecnociencia moderna. También por esta razón es necesario remontarse hasta aquellos pensadores que captaron la realidad natural antes de su transformación por la ciencia de la modernidad.

Para captar el mundo natural –afirma Strauss– como un mundo que es radicalmente precientífico o prefilosófico, se debe ir más atrás de la primera emergencia de la ciencia y la filosofía [...]. La información que proporciona la filosofía clásica [concluye] es suficiente, en especial si esa información es suplementada por la consideración de las premisas más elementales de la Biblia, para la reconstrucción del carácter esencial del mundo natural”.³⁷

5. De nuevo el derecho natural clásico

Esta reconsideración de los pensadores clásicos, que conocieron y pensaron a partir de la realidad natural, sin mediaciones metódicas ni reduccionismos cientificistas, significa, en el orden de la praxis humana y sus instituciones, la reconsideración de la idea de derecho natural, *i.e.*, de la existencia y normatividad de ciertos principios prácticos de valor universal, aprehendidos a partir del reconocimiento de la realidad natural y de la experiencia humana de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, de la justicia y la injusticia y del mejor –o del peor– modo de gobernar a los hombres.³⁸ En este punto, Strauss distingue entre tres formas principales de presentación del derecho natural clásico: (i) la socrático-platónica-estoica, (ii) la aristotélica y (iii) la tomista.³⁹ Respecto de esta última, Strauss escribe que

³⁷ *NRH*, págs. 79-80. De hecho, Strauss efectúa varias críticas más al relativismo, en especial la referida a sus inaceptables consecuencias prácticas; *vide*, en este punto, TARCOV, N. & PANGLE, T. L.: “Leo Strauss y la historia de la filosofía política”, en STRAUSS, L. & Cropsey, J., *Historia de la Filosofía Política*, México, FCE, 1996, págs. 853-876, trad. L. García Urriza *et alii*.

³⁸ *Vide* SMITH, S. B.: *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, pág. 158.

³⁹ *NRH*, pág. 146.

la doctrina tomista del derecho natural, o como se expresa generalmente, de la ley natural, está libre de las vacilaciones y ambigüedades que son características de las enseñanzas, no sólo de Platón y Cicerón, sino también de Aristóteles. En definitividad y noble simplicidad, ella sobrepasa aún la mitigada enseñanza estoica de la ley natural.⁴⁰

Más aún, Strauss reconoce que la doctrina tomista de la ley natural supera al relativismo de un modo más terminante y justificado que la doctrina de Aristóteles, a quien atribuye algunas vacilaciones respecto de la universalidad de los principios de derecho natural. Pero Strauss –y esto resulta bastante discutible– atribuye esta superioridad de la doctrina tomista no principalmente a algunas contribuciones filosóficas originales, como la doctrina de la *syndéresis*, sino que la vincula constitutivamente a lo que considera una dependencia de la filosofía tomista de los contenidos de la revelación bíblica. Pero en rigor, es manifiesto que la doctrina tomista de la ley natural puede ser explicada, desarrollada y defendida en sede estrictamente filosófica, con los recursos de la razón natural, y sin necesidad de una remisión directa a la tradición bíblica. De hecho, el aquinate distinguió claramente la ley natural de la ley divina positiva, *i.e.*, la contenida en los textos de la Revelación, tal como lo reconoce el mismo Strauss en otro lugar.⁴¹ Parecería que esa afirmación straussiana deriva de una incomprensión, o al menos de una percepción insuficiente, de las relaciones entre la razón y la revelación y entre la filosofía y la teología en el marco del pensamiento tomista.⁴²

Pero no obstante esta incomprensión straussiana, que proviene de su especial concepción de las relaciones entre filosofía y teología en el marco del pensamiento occidental⁴³ y sobre la que habrá que volver en otra oportunidad, resulta especialmente relevante su remisión a la doctrina clásica del derecho natural como instancia de superación del relativismo contemporáneo. En efecto, para Strauss, el abandono del derecho natural en el altar del relativismo no resulta

⁴⁰ *NRH*, pág. 163.

⁴¹ *Vide* STRAUSS, L.: “Natural Law”, en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, T. 11, New York, MacMillan, 1968, pág. 83, ed. D.L. Sills.

⁴² *Vide*, sobre este tema, MEIER, H.: *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006, trad. M.A. Gregor & M. Dimopulos.

⁴³ *Vide* STRAUSS, L.: *¿Progreso o retorno?*, ob. cit., pág. 149 y siguientes.

solamente insostenible desde un punto de vista lógico y teórico, sino que resulta de consecuencias desastrosas para la vida humana, en especial para la vida social.

Una vez que asumimos –escribe Strauss– que los principios de nuestras acciones no tienen otro soporte que nuestra elección ciega, ya no creemos más en ellos realmente. No podemos nunca más actuar según ellos incondicionalmente. No podemos vivir nunca más como seres responsables. [...] Cuanto más cultivamos la razón [relativista], más cultivamos el nihilismo: y menos somos capaces de ser miembros leales de la sociedad. La consecuencia inevitable del nihilismo es el obscurantismo fanático. La dura experiencia de esta consecuencia ha conducido a un renovado interés general en el derecho natural.⁴⁴

6. Conclusiones sumarias

Al comienzo de su notable libro sobre *El cierre de la mente americana*, Allan Bloom, uno de los discípulos más destacados de Strauss, escribió esta frase reveladora:

Hay una cosa –afirma– de la que un profesor puede estar absolutamente seguro: casi todos los estudiantes que ingresan a la universidad creen, o dicen creer, que la verdad es relativa. [...] Sólo tienen en común su relativismo y su fidelidad a la idea de igualdad. Y ambos se hallan relacionados en una intención moral. La relatividad de la verdad no es una percepción teórica, sino un postulado moral, la condición de una sociedad libre, o así al menos lo ven ellos.⁴⁵

Este postulado ético inconcuso es el que ha conducido a la mayoría de los jóvenes universitarios de Occidente al permisivismo moral, la desidia y el desinterés en el estudio, el desprecio por las jerarquías intelectuales y la pérdida del sentido de su existencia sobre la tierra.

⁴⁴ *NRH*, pág. 6.

⁴⁵ BLOOM, A.: *El cierre de la mente moderna*, trad. A. Martín, Barcelona, Plaza y Janés, 1989, p. 25. El título original del libro es *The Close of the American Mind*, pero su traducción por *El cierre de la mente moderna* refleja adecuadamente su contenido ya que, cada vez más, las experiencias que allí se describen y critican han llegado a tener alcance mundial.

Entre quienes han comprendido la gravedad de esta situación, y han iniciado la búsqueda de alternativas superadoras, están aquellos que, como Leo Strauss, han intentado el camino del retorno a la filosofía clásica de la ley natural. Esta es una actitud intelectual que es difícil de sostener en nuestros días, ya que se la desestima desde la creencia de que un retorno a una posición del pasado es imposible.

Pero debemos comprender –afirma Strauss en este punto– que esta creencia es una suposición dogmática cuya base oculta es la creencia en el progreso o en la racionalidad de los procesos históricos.⁴⁶

Pero una vez difuminada en nuestros días la creencia dogmática en el progreso indefinido y puesta en cuestión la creencia moderna en la superioridad generalizada del método científico, se abre a las inteligencias la posibilidad de retomar la tradición clásica, no como un ejercicio masoquista de anticuario, ni como una exaltación meramente romántica, sino como la posibilidad efectiva de encontrar una solución realista a la vez que justificada racionalmente a la crisis de nuestro tiempo. Y en el orden de los saberes prácticos, el núcleo constitutivo del pensamiento clásico es la idea de ley natural; se trata, por lo tanto, de retomar sus ideas centrales, refundarlas, reformularlas y proponerlas a nuestros contemporáneos como una contribución relevante al necesario salvataje de su vida política y moral.

⁴⁶ STRAUSS, L.: *La ciudad y el hombre*, ob. cit., pág. 23.