



UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Las tesinas de Belgrano

**Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Licenciatura en Ciencia Política**

**En defensa de la filosofía política. Una lectura
del pensamiento de Leo Strauss.**

Nº 379

María Isabel Molina Carranza

Tutor: Ricardo López Göttig

Departamento de Investigaciones
Julio 2010

Índice

1. Introducción: Occidente moderno. Cuestionamiento y posibilidad.....	4
2. La filosofía política como tradición de discurso. Vinculación con la filosofía general. Propósito y objeto.....	5
3. El carácter de las ciencias sociales en la actualidad. La pretensión científica y la pretensión de verdad	7
4. El carácter moderno de la filosofía política. La subordinación de la virtud. El proyecto occidental moderno	9
5. En los límites de la ciudad: la filosofía política en la antigüedad clásica. La virtud y el régimen político.....	11
5b. Edmund Burke.....	12
6. La educación liberal	14
7. La educación liberal y la responsabilidad cívica	15
8. Conclusión: Un lento descenso a tierra.....	17
9. Bibliografía	18

“Come and learn, O miserable souls, and be instructed in the causes of things: learn what we are, and for what sort of lives we were born; what place was assigned to us at the start; how to round the turning-post gently, and from what point to begin the turn; what limit should be placed on wealth; what prayers may be rightfully offered; what good there is in fresh-minted coin; how much should be spent on country and on your dear kin; what part God has ordered you to play, and at what point of the human commonwealth you have been stationed. Learn, I say, and do not grudge the trouble because your neighbour has many a jar going bad”

Persius, *Satires*, 3.66–74

1. Introducción: Occidente Moderno. Cuestionamiento y posibilidad.

Occidente es la cultura que ha adquirido conciencia plena de ser cultura como tal, esto quiere decir que al pensarse a sí misma se piensa en relación a un sentido último, a su posibilidad. El propósito que caracteriza a Occidente en la Modernidad es la construcción de una sociedad inclusiva y universal, una sociedad capaz de poner en plena vigencia el derecho natural de todos los hombres al desarrollo de sus facultades, al bienestar y a la protección de su vida.¹ Este propósito de carácter universal fue establecido originalmente por la filosofía política moderna, mejor dicho en los presupuestos que orientan la filosofía política moderna, estos son: la confianza en el carácter indefinido del progreso y la interpretación de la ciencia como una saber a disposición del hombre. A diferencia del pensamiento político clásico que estima naturales las particularidades de las sociedades así como las desigualdades de significación política entre los seres humanos, el pensamiento político moderno “aspiraba a construir, sobre los fundamentos de la filosofía política clásica, pero en oposición a la estructura erigida por la filosofía política clásica, una sociedad superior en verdad y justicia.”²

El movimiento hacia una sociedad inclusiva y universal parecía ser un objetivo garantizado no sólo por su racionalidad sino también porque parecía ser “el movimiento de la gran mayoría de los hombres en nombre de la gran mayoría de los hombres.”³ Strauss señala que la experiencia del comunismo proporciona al pensamiento político una lección: “en el futuro inmediato la sociedad política permanecerá como lo que siempre ha sido: una sociedad particular o parcial cuya tarea primordial y más urgente es la autopreservación y cuya tarea más importante es el mejoramiento de sí.”⁴ La supuesta crisis de Occidente Moderno se revela entonces para Strauss como una falta de certeza acerca de la racionalidad de ese objetivo, un cuestionamiento específico de la modernidad en relación a la universalidad de su programa político.⁵

Como señalamos más arriba, el objetivo que caracteriza a Occidente en la Modernidad fue establecido por “la forma más exitosa de la filosofía política moderna”, de ahí que Strauss concluye que esta crisis de sentido señala una crisis al interior de la disciplina. Pasando por alto el respaldo que una doctrina como el socialismo científico parece ofrecer al proyecto soviético, la ciencia social contemporánea se proclama incapaz de dar validez a los juicios de valor propiamente dichos. Son los vicios inherentes al pensamiento político moderno los que perturban la posibilidad de una reflexión política capaz de detectar y fortalecer la virtud intrínseca en la cual se define la naturaleza de un ordenamiento verdaderamente liberal. Más aún, la premisa fundamental de las ciencias sociales en la actualidad, que insiste en la disonancia entre valores y hechos, cancela la posibilidad de obtener un conocimiento racional sobre la universalidad de cualquier principio o programa político. Este rasgo de las ciencias sociales se refleja en el cambio de status del proyecto moderno. “Hay que reconocer que la enseñanza que tuvo su origen en la filosofía política moderna partidaria de la sociedad próspera y universal se ha convertido en una ideología, una enseñanza que no supera en verdad y justicia a ninguna otra de innumerables ideologías.”⁶ La mutación de la filosofía política en ideología se manifiesta para Strauss, en la enseñanza y en la investigación, con el reemplazo de la filosofía política por la historia de la filosofía política. Una sustitución de estas características “no es sólo una medida insuficiente sino un absurdo: reemplazar la filosofía política por la historia de la filosofía política significa reemplazar una doctrina que afirma ser verdadera por una visión general de errores más o menos brillantes.”⁷

1. Véase Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*, Katz editores, Buenos Aires, 2006. Pág. 11.

2. *Ibidem*. Pág. 13.

3. *Ibidem*. Pág. 14.

4. *Ibidem*. Pág. 17.

5. Véase Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.). *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 852.

6. Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 17.

7. *Ibidem*. Pág. 19.

En el intento por alcanzar una comprensión genuina de esta crisis de sentido y de su posibilidad, Strauss se vuelve “con una voluntad incondicional de aprendizaje” hacia la filosofía política.⁸ Los presupuestos cardinales de las ciencias sociales contemporáneas son modificaciones de los principios de la filosofía política moderna, y éstos a su vez son modificaciones de los principios de la filosofía política clásica; de ahí que “la crisis de nuestra era puede ofrecernos la ventaja accidental de permitirnos comprender de un modo nuevo o no tradicional lo que hasta ahora fue entendido sólo de un modo tradicional o derivado.”⁹ Strauss sostiene que estamos obligados a plantearnos la pregunta de si la filosofía política, tal como lo entendieron los clásicos, no es quizás la verdadera ciencia de los asuntos políticos.

“No es razonable esperar que una comprensión nueva de la filosofía política clásica nos ofrezca recetas para su uso en el presente. Ya que el éxito relativo de la filosofía política moderna produjo un tipo de sociedad por completo desconocida para los clásicos (...) Pero una comprensión adecuada de los principios tal como fueron elaborados por los clásicos puede ser el punto de partida indispensable para un análisis adecuado (...) de la sociedad actual con su carácter peculiar”.¹⁰ La propuesta de este autor se centra entonces en promover el acercamiento de los estudiantes a las obras de la filosofía política, clásica y moderna, fomentando el desarrollo de investigaciones serias para finalmente así recuperar el conocimiento logrado por “las mentes más grandes” acerca de la naturaleza de aquellas cuestiones immanentes a toda organización política.

Con un extraordinario sentido de la oportunidad, Strauss despliega la posibilidad de reeditar la excelencia de la tradición de la filosofía política. Esta tradición nunca experimentó una interrupción propiamente dicha, cierto es sin embargo que en su eclipse parcial ha dejado tras de sí una serie de presupuestos de reflexión dispersos en el terreno irregular del pensamiento político contemporáneo y recuperarlos para una comprensión de su posibilidad en el presente es el compromiso de la ciencia política.

El presente trabajo tiene por objeto principal realizar un estudio sobre la filosofía política a través de las ideas expuestas en la obra de Leo Strauss. Este autor alemán, emigrado a los Estados Unidos en el año 1938, importa en su desarraigo el armazón teórico que algunas décadas más tarde será señalado como el sostén filosófico en la renovación del abordaje tradicional de la ciencia política. Se desempeña en la New School for Social Research y, a partir de 1949, en la Universidad de Chicago donde enseña hasta su encumbrado retiro en 1968. Su erudición en materia de filosofía política, clásica y moderna, así como un refinado don de educador, lo constituyen rápidamente en un referente significativo en el ámbito de la ciencia política.

2. La filosofía política como tradición de discurso compleja. Vinculación con la filosofía general. Propósito y objeto.

La filosofía política como forma de indagación particular se define en su propósito, la filosofía política es una tradición de discurso en movimiento e intentar circunscribirla en una definición más precisa sería una tarea inconducente. Siguiendo el esquema propuesto por Leo Strauss, y retomado en forma similar por Sheldon Wolin, intentaremos en primer lugar elucidar los planteos que la vinculan con la filosofía general para luego adentrarnos de lleno en las particularidades de la filosofía política.

El camino de la indagación filosófica se orienta hacia la observación de la naturaleza en tanto orden articulado; en tanto horizonte hacia el que se encamina el entendimiento. “La filosofía es la búsqueda de la sabiduría o la búsqueda del conocimiento respecto a lo más importante, lo más elevado o lo más integral; dicho conocimiento es la virtud y la felicidad.”¹¹ La cualidad particular del filósofo es el examen de su ignorancia en relación a las cosas más importantes.¹² Esto lo induce a una búsqueda sempiterna del conocimiento, de ahí que la educación en la filosofía sea una actividad que no se interrumpe; “es la educación adulta por excelencia.”¹³

La filosofía política por su parte es también una tradición compleja de discurso que ampara una conversación ininterrumpida, atemporal sobre la virtud del vivir entre otros. “En el acto de filosofar, el teórico interviene en un debate cuyos términos ya han sido establecidos, en gran medida, de antemano.”¹⁴ La continuidad de los cuestionamientos y alternativas que animan esta disciplina la constituye en un campo

8. *Ibidem*. Pág. 9.

9. *Ibidem*. Pág. 21.

10. *Ibidem*. Pág. 23.

11. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz editores, Buenos Aires, 2007. Pág. 18.

12. Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959. Pág. 11.

13. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 30.

14. Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993. Pág. 31.

de conocimiento cuyo cúmulo de conceptos han sido debatidos y examinados ininidad de veces, generando un consenso alrededor de su significado. Esta es una particularidad de la filosofía política que la distingue de otras áreas del saber en las que rescatar el conocimiento del pasado es poco provechoso cuando no imposible.

Demorémonos unos instantes en la siguiente definición: la filosofía política se presenta como la reflexión sobre la naturaleza de los fenómenos políticos y la naturaleza del orden político más apropiado.¹⁵ “Desde que Platón advirtió por primera vez que la indagación acerca de la índole de la vida buena del individuo se relacionaba inevitablemente con una indagación convergente (y no paralela) acerca de la índole de la comunidad buena, se ha mantenido una íntima y continua vinculación entre la filosofía política y la filosofía en general.”¹⁶ La filosofía política procede de la filosofía general. La filosofía política aprende de la filosofía general la necesidad de vincular su indagación a un tipo público de conocimiento. “In the expression *political philosophy*, *philosophy* indicates the manner of treatment: a treatment which both goes to the roots and is comprehensive; *political* indicates both the subject matter and the function; political philosophy deals with political matters in a manner that is meant to be relevant to political life”.¹⁷ La cualidad distintiva de lo político es su relación con lo público: en tanto la filosofía es la indagación en la naturaleza de las cosas, la filosofía política es la indagación en la naturaleza de las cosas públicas, es decir de aquellas cuestiones de índole pública que alcanzan a la comunidad en su conjunto. La diferencia fundamental entre la filosofía política y la filosofía general radica en la orientación de su objeto de estudio, “en un problema de especialización y no de método o de temperamento.”¹⁸

El segundo término de la definición, aquel que señala a la filosofía política como la reflexión acerca del orden político más apropiado, nos habla de la innegable implicación práctica que un saber como éste comporta, a la vez que subraya su impronta prescriptiva. Siendo la excelencia humana el fin máximo al que puede consagrarse la vida en la ciudad, en el pensamiento premoderno, clásico y escolástico, la filosofía política es un saber orientado a fines prácticos que se desarrolla en el marco de consideraciones morales.¹⁹ La filosofía política busca conducir la ciudad hacia la virtud, y este recorrido sólo es posible en el conocimiento genuino. “All political action aims at either preservation or change (...) All political action then is guided by some thought of better and worse. But thought of better or worse implies thought of the good. The awareness of the good which guides all our actions has the character of opinions (...) The very fact that we can question it directs us towards such a thought of the good (...) that is no longer opinion but knowledge. All political action has then itself a directedness towards knowledge of the good: of the good life, or of the good society.”²⁰ Decimos entonces que la filosofía política busca reemplazar la opinión (dóxa) por conocimiento genuino de la naturaleza de los fenómenos políticos (epísteme), como señala Josep María Esquirol en la introducción al libro *¿Progreso o Retorno?* “se da filosofía política cuando, en temas tocantes a nuestra vida colectiva, nos proponemos sobrepasar el estadio de la mera opinión para alcanzar un saber reflexivo, razonado.”²¹

El propósito de la filosofía política es reflexionar y producir conocimiento sobre aquellos fenómenos que se inscriben en la *res pública*.²² El objeto de la filosofía política consiste en recrear las conversaciones y cuestionamientos sobre aquellos problemas esenciales que animan la reflexión y la vida en la ciudad desde sus inicios, debatir y ensayar las definiciones que hacen al campo de indagación y analizar rigurosamente los conceptos que componen el universo de lo político: “...las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados, la índole de la autoridad, (...) la jerarquía de ciertos fines o propósitos como objetivos de la acción política, y el carácter del conocimiento político.”²³

15. Véase Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Pág. 12.

16. Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva, continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Op. Cit. Págs. 11-12.

17. Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Pág. 10.

18. Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva, continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Op. Cit. Pág. 12.

19. Véase Arlotti, Raúl. *Vocabulario técnico y científico de la política*, Dunken, Buenos Aires, 2003. Pág. 186.

20. Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Pág. 10.

21. Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?*, Paidós, Buenos Aires, 2005. Págs. 14-15.

22. El concepto de *res pública*, el bien o la cosa pública, es acuñado por los juristas romanos del griego *politeia*. En su tránsito al latín es utilizado para señalar aquello que concierne a la ciudad a la vez que nos orienta hacia la idea rectora del buen gobierno. Posteriormente pierde su significante específico y es utilizado para señalar todas las clases de gobierno con excepción del mal gobierno, el despotismo violento. Véase Arlotti, Raúl. *Vocabulario técnico y científico de la política*. Op. Cit. Pág. 366.

23. Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva, continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Op. Cit. Pág. 13.

3. El carácter de las ciencias sociales en la actualidad. La pretensión científica y la pretensión de verdad.

Retomando la definición que desarrollamos en el apartado anterior –*la filosofía política se presenta como la reflexión sobre la naturaleza de los fenómenos políticos y la naturaleza del orden político más apropiado*–, podemos llegar a la conclusión que la filosofía política se da bajo dos condiciones²⁴; en primer lugar debe admitirse una distinción entre la ciudad en su estado ideal y la ciudad como existe. De no ser así no tiene sentido alguno la pregunta por la naturaleza del mejor régimen. En segundo lugar, y en contra de la premisa fundamental que rige la ciencias sociales en el momento en que Leo Strauss desarrolla su obra, la esfera de los valores políticos debe estar necesariamente comprendida en el debate sobre la naturaleza del mejor régimen, de otro modo nuestro ejercicio de reflexión sería ajeno al sentido común de los asuntos políticos.²⁵ Las ciencias sociales contemporáneas buscan invalidar estas dos condiciones, para ello se valen del historicismo y el positivismo, doctrinas que en conjunto “representan el esfuerzo más radicalmente negador” de la filosofía política y de las que las ciencias sociales en la actualidad se valen para reclamar su pretendido carácter científico.

La indagación filosófica se desarrolla en lo que Strauss denomina un horizonte absoluto o natural, el cual subsume e invalida como accidental cualquier horizonte histórico. “In other words, philosophy is possible only if man, while incapable of acquiring wisdom or fully understanding of the whole, is capable of knowing what he does not know, that is to say, of grasping the fundamental problems and therewith the fundamental alternatives, which are, in principle, coeval with human thought.”²⁶ En su extensa tradición de pensamiento la filosofía política descansa en la certeza de que estos problemas y alternativas fundamentales son susceptibles de alcanzar una solución. La doctrina historicista por su parte niega la idea de que el pensamiento pueda orientarse hacia una comprensión genuina de los presupuestos y descubrimientos de la filosofía política, sea esta moderna o clásica, dado que considera que toda actividad filosófica se corresponde con una esfera de eticidad concreta, una visión de mundo particular.²⁷ De este modo los asuntos que son objeto de la tradición de la filosofía política, aquellos cuestionamientos y alternativas perennes, se disuelven en consideraciones sobre peculiaridades del presente.

Como expone Strauss: “Damos por sentado que existen alternativas fundamentales, alternativas que son permanentes o coexistentes con el hombre. Esta aserción es frecuentemente negada hoy día. Muchos de nuestros contemporáneos son de la opinión de que no existen problemas permanentes ni, por tanto, permanentes alternativas.”²⁸ Aquellos mismos científicos sociales que no niegan la existencia de estas alternativas fundamentales, descartan la posibilidad de alcanzar una solución “not only because human thought is held to be historical but likewise because it is thought that there is a variety of unchangeable principles of right or of goodness which conflict with one another, and none of which can be proved to be superior to the others.”²⁹

Al encerrar en una pauta histórica particular la indagación sobre los problemas y alternativas fundamentales que atraviesan la vida en la ciudad, las doctrinas de interpretación historicista han limitado el alcance de su propia reflexión. Como amplía Esquirol, “la historia, lejos de legitimar las conclusiones historicistas, parece probar, más bien, que el pensamiento humano gira siempre, como hemos dicho, en torno a los mismos temas y problemas de fondo y que, por lo tanto, existe algo permanente a través de todos los cambios.”³⁰ Ahora bien, cómo evitar una comprensión histórica sujeta al punto de vista del historiador, y en particular a su país y a su tiempo, una comprensión que en el mejor de los casos será una transformación creativa de la comprensión original.³¹ Strauss sostiene que la ciencia política contemporánea debe darse al esfuerzo de lograr una verdadera comprensión histórica del pensamiento premoderno y moderno, una comprensión que resguarde la distancia del texto con la situación particular en que se comprende el mismo. Strauss señala la necesidad de acercarse a las grandes obras de los pensadores clásicos desde las mismas preguntas que los motivaron, “interrumpir su pregunta inicial y reemplazarla por la pregunta que ocupa a su autor”³², esmerarse por intentar una auténtica comprensión histórica del

24. Ferry, L. *Filosofía política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, Fondo de cultura económica, México, 1991, citado en Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?*. Op. Cit. Pág. 18.

25. Véase Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 24.

26. Strauss, Leo. *Natural right and history*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1965. Pág. 35.

27. Véase Strauss, Leo. “Philosophy as rigorous science”, en *Interpretation: A journal of Political Philosophy* 2, No. 1, 1971. Pág. 36.

28. Strauss, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, citado en Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?*. Op. Cit. Pág. 13.

29. Strauss, Leo. *Natural right and history*. Op. Cit. Pág. 36.

30. Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?*. Op. Cit. Pág. 19.

31. Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 21.

32. *Ibidem*. Pág. 22.

pensamiento en su contexto original y no en uno producto de nuestra reflexión. Mientras que para las doctrinas de interpretación historicista las conclusiones del pasado no deben ser consideradas válidas debido a que contienen valoraciones y prejuicios de su tiempo³³, Strauss sostiene que los requerimientos de la política práctica actual se conocen adecuadamente en la vigencia de las preguntas planteadas por los filósofos del pasado, en la pretensión de verdad de su conocimiento.³⁴

La propuesta de Strauss es un tipo de estudio histórico no historicista. Los estudios históricos de carácter no historicista requieren la ampliación del horizonte de quien los lleva adelante, requieren la reconstrucción del contexto de la obra en la manera en que el autor lo vive, esto es acercarse a la terminología que se utiliza y discernir a quién se dirige el texto. “En la medida en que el científico social triunfa en este tipo de estudios (...) trasciende incluso las limitaciones de las ciencias sociales, ya que aprende a mirar las cosas de un modo que parecería prohibido para el científico social.”³⁵ Strauss no desconoce que en el curso de la investigación pueden aparecer presupuestos económicos, sociológicos y psicológicos pero éstos no deben ser soslayados, sino más bien integrados en el marco proporcionado por el autor.³⁶ En relación a la interpretación de los fenómenos políticos, Strauss sostiene que el elemento primario de interpretación debe ser el mismo texto, “es más seguro tratar de entender lo bajo a la luz de lo elevado que lo elevado a la luz de lo bajo. Haciendo lo segundo, necesariamente deformamos los planos superiores, mientras que haciendo lo primero no privamos al plano inferior de la libertad de revelarse tal cual es.”³⁷

Sobre el final del siglo XIX la matriz de la ciencia social positiva alcanza su desarrollo final cuando concluye que sólo los juicios sobre los hechos deben ser considerados dentro del campo de la ciencia.³⁸ Al respecto podemos citar un pasaje de Norberto Bobbio en el que se plasma cabalmente este espíritu: “Si una forma de saber se acerca tanto más al ideal-límite de la científicidad mientras más se logra eliminar la intrusión de los juicios de valor (...). La avaloratividad, que es garantía de objetividad (sólo el carácter de la objetividad asegura a la ciencia su característica función social) es perfectamente compatible con el compromiso ético y político con respecto al argumento elegido o a los resultados de la investigación, que garantiza la relevancia de la empresa científica.”³⁹ Esta exclusión deliberada de los llamados juicios de valor no parte necesariamente de un desconocimiento de los mismos. Como señala Strauss, Max Weber sostiene el principio de neutralidad valorativa no porque desconociese la existencia de los juicios de valor sino porque estaba convencido de la imposibilidad de extraer conocimiento científico genuino de una investigación que los tuviese en consideración más allá del proceso primario de selección del tema. “He insisted very strongly on the role played by values in social science; the objects of social science are constituted by *reference to values*. Without that *reference* there would be no focus of interest, no reasonable selection of themes, no principles of distinction between relevant and irrelevant facts.”⁴⁰ La clave del positivismo, según Strauss, radica en que “aún admitiendo la existencia de principios invariables, no sometidos a la historia, considera su pluralidad y sus oposiciones obstáculos insuperables para el tratamiento racional, para la elección racional.”⁴¹

Esta ciencia política, cuya matriz se pretende neutral en relación al problema de lo justo y lo injusto, indiferente respecto de las consideraciones morales, cree descartar sin más el carácter científico de la filosofía política. Strauss señala acertadamente que un examen riguroso de aquellos conceptos y fenómenos que componen el complejo universo de lo político, es un examen que invariablemente incluye una carga valorativa. “Political things are by their nature subject to approval and disapproval, to choice and rejection, to praise and blame. It is of their essence not to be neutral but to raise a claim to men’s obedience, allegiance, decision or judgement.”⁴² Como señalamos en el apartado anterior, toda acción humana puede ser valorada en relación a un criterio de Bien o Justicia que antecede y trasciende el espacio de lo político. Ese criterio, o momento prepolítico, dota de significado la acción política y el propósito de la filosofía en sentido estricto se define como la búsqueda de un conocimiento genuino acerca de este criterio. De ahí que Strauss sostenga que la verdadera ciencia de lo político es la filosofía política, y que ésta abarca y se constituye en la posibilidad de un discurso prescriptivo.

33. Véase Strauss, Leo. “Philosophy as rigorous science” en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 2. Op. Cit. Págs. 36, 37.

34. Véase Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 11.

35. Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 22.

36. Véase Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 858.

37. Strauss, Leo y Gadamer, Hans-Georg. “Correspondence concerning Wahrheit und Methode”, *Independent Journal of Philosophy*, 1978, citado en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 858. Véase también Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 323.

38. Véase Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Pág. 18.

39. Bobbio, Norberto. *Scienza politica*, 1970. Pág. 432, citado en Yturbe, Corina. *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2007. Pág. 25.

40. Strauss, Leo. *Natural right and history*. Op. Cit. Pág. 40.

41. Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?*. Op. Cit. Pág. 19. Véase también Strauss, Leo. *Natural right and history*. Op. Cit. Pág. 36.

42. Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Pág. 12.

La creencia de que el conocimiento científico es la forma suprema de conocimiento radica en la convicción dogmática del carácter progresivo de las ciencias así como en el deliberado desconocimiento de lo que Strauss denomina el sentido común de los asuntos políticos. La comprensión científica deriva de una comprensión precientífica, en otras palabras, la comprensión científica es secundaria, independientemente de si creemos o no en su superioridad. “De ahí que la ciencia no pueda alcanzar la lucidez acerca de sus actos sino posee una comprensión coherente e integral de lo que a menudo se llama el sentido común de los asuntos políticos, es decir, si no comprende en primer lugar lo político tal como lo entienden los ciudadanos y los hombres de Estado”.⁴³

El estrechamiento del horizonte que produce el positivismo en la disciplina conduce a una grave dificultad de orden práctico: la imposibilidad de emitir juicios de valor acerca de los regímenes, más aún, de distinguir entre un régimen tiránico y un régimen liberal. “This means that the ground which is common to all social scientists, the ground on which they carry on their investigations and discussions, can only be reached through a process of emancipation from moral judgments, or of abstracting from moral judgments: moral obtuseness is the necessary condition for scientific analysis.”⁴⁴ El relativismo valorativo encuentra su límite al quedar en evidencia que la especulación suprapolítica, es decir la reflexión acerca de la índole de la vida buena, no puede ser desterrada de la vida política como supone el programa de la ciencia política positivista. Qué sentido puede tener el análisis comparativo entre dos formas de gobierno, reflexiona Strauss, sino es intentar discernir cuál de estos órdenes responde en mayor grado a las exigencias de la dignidad humana.

En conclusión, el vaciamiento que producen las doctrinas contemporáneas en los presupuestos esenciales de la filosofía política moderna hace evidente la necesidad de recuperar y examinar los cuestionamientos que motivaron el nacimiento de la filosofía política, es decir, recuperarlos en su forma original. El esquema propuesto por Strauss entonces nos lleva en sentido contrario al desarrollo histórico: una vez que hemos examinado los presupuestos de la ciencia política contemporánea podemos pasar a estudiarlos desde una perspectiva de continuidad, esto es, estudiar las razones y el modo en que derivan estas premisas de las formuladas por la primera Modernidad y Antigüedad clásica.

4. El carácter moderno de la filosofía política. La subordinación de la virtud. El proyecto occidental moderno.

Como señalamos en un apartado anterior, los presupuestos de la ciencia social contemporánea son, para Strauss, modificaciones de los principios de la filosofía política moderna, y éstos a su vez son modificaciones de los principios de la filosofía política clásica.⁴⁵ La crisis de sentido de Occidente se presenta como una pérdida de certeza respecto de su finalidad, un cuestionamiento en relación a la racionalidad y universalidad de su proyecto político.⁴⁶ Dado que este propósito se origina en la filosofía política moderna, llegamos a la conclusión que una comprensión cabal de la crisis y de su posibilidad debe indagar primeramente en las premisas teóricas que orientaron en sus inicios el desarrollo de la filosofía política moderna.⁴⁷ Las validez de las premisas propias del proyecto moderno, “premisas como la de la valía del universalismo, sobre las relaciones entre abundancia, justicia y felicidad, y en cuanto a la interpretación de la ciencia como la conquista de la naturaleza al servicio humano”⁴⁸ se vieron seriamente cuestionadas desde la experiencia misma del siglo XX: “de las prolongadas divisiones políticas como bastión en contra de la tiranía universal; de la persistencia del mal y la desdicha en medio de la opulencia; y de los peligros tanto para el hombre como para la naturaleza surgidos de la ciencia desencadenada.”⁴⁹

El propósito con el que Occidente Moderno se ha identificado tiene origen en la revolución, tanto del método como del contenido, del conocimiento que tuvo lugar en el siglo XVII. Strauss señala en la obra de Nicolás Maquiavelo una fuente ineludible del pensamiento político moderno y el punto de partida para la reformulación radical de la naturaleza del saber político. “Según el proyecto moderno, la filosofía o la ciencia ya no debían entenderse como esencialmente contemplativas y orgullosas sino como activas y benévolas, debían estar al servicio de la condición humana, se las debe cultivar para potenciar al ser humano, debían permitir al hombre (...) la conquista intelectual de la naturaleza”.⁵⁰ La filosofía moderna

43. Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 24.

44. Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Pág. 18.

45. Véase Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 22.

46. Véase Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.). *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 852.

47. Véase Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Págs. 2-4.

48. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.). *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 852.

49. *Idem*.

50. Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 13.

opone una concepción realista, pedestre, a la concepción idealista, visionaria de los griegos,⁵¹ a la cual acusaba de estar sujeta a un azar incontrolable.⁵²

“El fin de la filosofía ya no es más lo que se podría denominar la contemplación desinteresada de lo eterno, sino el alivio de la condición humana.”⁵³ La economía de la escasez, aquello que Strauss denomina el “supuesto tácito” del pensamiento político clásico, debía dar lugar al nacimiento de una economía de la abundancia. Según la concepción original, los hombres en cuyas manos iba a estar esa tarea encomiable eran los científicos-filósofos. Sobrevino entonces la separación entre filosofía y ciencia. “Esta revolución fue, en primer lugar, no una victoria de la ciencia sobre la metafísica, sino lo que uno podría denominar la victoria de la nueva filosofía o ciencia sobre la filosofía o ciencia aristotélica.”⁵⁴ Para Aristóteles ciencia y filosofía, y por ende ciencia política y filosofía política, eran la misma cosa.

La filosofía moderna identifica su fin con el fin o los fines de aquellos que no son filósofos. “La identificación del fin del señor con el fin del no señor significaba que la virtud en tanto digna de ser elegida en sí fue reemplazada por una comprensión instrumental de la virtud”.⁵⁵ La filosofía política clásica subordina la política a la virtud intelectual, en tanto perfección del alma humana concedida por la naturaleza, la filosofía política moderna subordina la virtud al ejercicio de la política.⁵⁶ De este modo la filosofía política deja de ser entendida como una ciencia sobre la naturaleza del orden virtuoso y, desterrada del ámbito de la consideración moral, pasa a constituirse exclusivamente en un saber orientado a la realización del orden de derecho.⁵⁷

Como señalamos en el párrafo anterior, el pensamiento moderno intenta desligar al hombre de la supuesta tendencia a la virtud que lo caracteriza en el pensamiento clásico, e inaugura una concepción inédita de la política, una concepción menos inclusiva de la que se había conocido hasta ese momento.⁵⁸: La preocupación por el arte de gobernar deja al descubierto “una política guiada exclusivamente por consideraciones de conveniencia, que emplea todos los medios, justos o injustos, el acero o el veneno, para alcanzar sus fines —siendo su fin el engrandecimiento de la propia patria—, pero también poniendo la patria al servicio del engrandecimiento del político o del estadista, o del propio partido.”⁵⁹ En otros términos, la naturaleza, actor central del mundo político antiguo y de la filosofía clásica, es desplazada y reemplazada por la voluntad individual.⁶⁰

Esta ruptura con la filosofía política clásica resulta para Strauss en la primera contracción del horizonte posible de la filosofía política. Con este primer estrechamiento de miras, se hacen a un lado los cuestionamientos y alternativas inmanentes a todo orden político y el curso de las investigaciones se centra en las condiciones particulares de la política, en la ciencia de lo posible.⁶¹ Las premisas o presupuestos que acompañan el programa de la modernidad desde sus inicios, y con las que se intentó contener y apuntalar su desarrollo, son la confianza en el carácter indefinido del progreso y la ciencia como saber al servicio de la condición humana. Aquello mismo que se encuentra implicado en estas premisas priva posteriormente a la ciencia política de la posibilidad de resolver la pregunta por aquellas cuestiones que trascienden a la vez que definen los escenarios políticos concretos.

En su desarrollo posterior las ciencias sociales han seguido invocando esa voluntad de progreso indefinido, convencidas que esto garantizaría mayor justicia y libertad. El progreso ha llegado a convertirse en un axioma de nuestros tiempos. Claro que esta creencia parte de la suposición errada de que el progreso invariablemente conduce hacia una prosperidad cada vez mayor. Suponer que el movimiento ascendente de la razón aplicada asegura la racionalidad de los fines es una brutalidad que nos incapacita a “distinguir entre el uso prudente o correcto y el uso erróneo o insensato del poder.”⁶² Como dice Strauss: “Si la ciencia es susceptible de un progreso infinito, no puede haber un fin preñado de significación o una completud de la historia; sólo puede haber una detención atroz del avance del hombre por la acción de las fuerzas naturales que actúan por su cuenta o dirigidas por cerebros y manos humanas.”⁶³

Strauss niega que los presupuestos que orientaron la filosofía política en la Modernidad y que aún prevalecen, hayan logrado pervertir la esencia inaprensible del conocimiento logrado por los clásicos en

51. Véase Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op.Cit. Pág. 38.

52. Véase Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Pág. 41.

53. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op.Cit. Pág. 38.

54. *Ibidem*. Pág. 294.

55. *Ibidem*. Pág. 39.

56. Véase Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.). *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 862.

57. Véase Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Pág. 47.

58. Véase Arlotti, Raúl. *Vocabulario técnico y científico de la política*. Op. Cit. Pág. 186.

59. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.). *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Págs. 286-287.

60. Hernandez Nieto, Eduardo. “Washington contra Atenas: Leo Strauss y el conservadorismo norteamericano”, en Pinto, Julio y Corbetta, Juan Carlos (comp.). *Reflexiones sobre la teoría política del siglo XX*, Prometeo, Buenos Aires, 2005. Pág. 82.

61. Véase Strauss, Leo. *Natural right and history*. Op. Cit. Pág. 178.

62. Véase Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 18.

63. *Ibidem*. Pág. 11.

una certeza sistemática; estos esfuerzos “consiguieron tan solo empañar o destruir esa conciencia de la ignorancia que para el filósofo es la principal evidencia de la necesidad de la filosofía.”⁶⁴

5. En los límites de la ciudad: la filosofía política en la antigüedad clásica. La virtud y el régimen político.

“Strauss, prosiguiendo con las líneas clásicas de pensamiento, consideraba que había un conocimiento político que era necesario encontrar y que comenzaba precisamente por el conocimiento de lo que es el hombre y la ciudad.”⁶⁵ Esto es lo mismo que decir que en la tradición clásica la filosofía política se presenta como la contemplación y reflexión sobre la naturaleza de los fenómenos políticos y la naturaleza del orden político más apropiado. Esta tradición, originada en Sócrates y desarrollada posteriormente en las obras de Platón y Aristóteles, encuentra en la ciudad el marco natural para la reflexión política. “Solo en la ciudad, pues, realiza el hombre su potencialidad de felicidad interpretado como la vida de acción de acuerdo con la virtud; y como la ciudad es esencial para la realización del potencial natural del hombre, la ciudad misma es preminentemente natural.”⁶⁶ La ciudad o *polis*, al igual que cualquier otra asociación (*koinonia*), se organiza en torno a un fin; su particularidad reside en que debido a su carácter político se orienta hacia el bien humano en general, abarcando los fines particulares del resto de las asociaciones presentes en el cuerpo político.⁶⁷ Esto no significa que la ciudad está constituida simplemente “por la partición de bienes externos entre sus miembros; la ciudad es una asociación constituida en un aspecto decisivo al compartir una cierta percepción del modo de vida bueno o justo”⁶⁸

La distinción entre el hombre y el resto de los seres de la creación reside en el intelecto y la enorme responsabilidad que de éste se deriva. Aristóteles sostiene que la ciudad existe por la mera vida pero existe para la vida noble, “al cobrar el ser por su deseo de vivir, existe también por su deseo de vivir bien”.⁶⁹ La vida en común, la vida en la ciudad, está mediada por una serie de cuestionamientos acerca de la naturaleza de las cosas políticas, más en particular de la naturaleza de la buena vida. El carácter inmanente que muestran estos cuestionamientos en el tiempo y el espacio los señalan como los cuestionamientos fundamentales que dan vida al cometido de la filosofía política. “La preocupación de los filósofos políticos, clásicos y escolásticos, es la búsqueda del mejor orden que responda a la exigencias de la dignidad humana.”⁷⁰ Un orden político que disuelve en consideraciones relativistas la pretensión de verdad de la reflexión tiene por bien ganado el mote de “ciudad de cerdos”, una ciudad saludable a las necesidades fisiológicas de los individuos pero incapaz de reflejar el sesgo de la excelencia humana. “Si bien sus miembros entonan himnos en honor a los dioses, no pueden cantar en honor de los hombres excelentes porque no puede haber hombres excelentes entre ellos”.⁷¹

El hombre se define, antes que nada, por su pertenencia a la polis; la vida en la ciudad le permite conquistar sucesivamente la libertad civil, la libertad jurídica y la libertad política, entendiendo esta última como un estatuto de doble aspecto: independencia respecto a toda sujeción personal a la vez que obediencia a las disposiciones generales tendientes al buen vivir.⁷² “Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales.”⁷³ Para Platón la asociación política es el vehículo hacia la realización de un Bien Último, el cual se inscribe en la estructura de la comunidad y representa el verdadero interés de cada uno. “El Bien al cual apuntaba la comunidad platónica no dependía en modo alguno de la comunidad, ni era, en ningún sentido real, una cuestión que pudiera ser decidida políticamente.”⁷⁴ Esto no quiere decir que el ciudadano se vea sujeto sin más al ejercicio de un poder absoluto; la condición de estabilidad de un orden político es que sea gobernado en interés de cada uno y de la comunidad. En la figura del filósofo-estadista Platón reconcilia estos elementos, y al hacerlo recrea la pregunta por la filosofía política, la pregunta por el conocimiento. Si bien el gobierno del rey-filósofo muestra ser improbable, el filósofo con su propio bienestar, contribuye

64. Véase Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 854.

65. Hernando Nieto, Eduardo. “Washington contra Atenas: Leo Strauss y el conservadorismo norteamericano”. Op. Cit. Pág. 83.

66. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 140.

67. Véase Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva, continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Op. Cit. Págs. 62-68.

68. Véase Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Págs. 138-141.

69. Véase Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 80.

70. Véase Arlotti, Raúl. *Vocabulario técnico y científico de la política*. Op. Cit. Pág. 186.

71. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 80.

72. Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1998. Págs. 33-34.

73. Arendt, Hanna. *¿Qué es la filosofía política?*, Paidós, 2005. Págs 69-70.

74. Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva, continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Op. Cit. Pág. 62

al bienestar de la ciudad. “A diferencia de quienes se esforzaban por obtener riqueza y poder, el amante de la sabiduría no competía con sus conciudadanos (...) Su apetito era el único que beneficiaba a la comunidad en su conjunto.”⁷⁵ En este esquema la realización del Bien, el cual representa el interés de cada uno a la vez que el de la comunidad, queda garantizada por la aplicación de un principio: cuando el poder político se une al conocimiento, pierde su elemento compulsivo.⁷⁶ Su discípulo Aristóteles, en cambio, regresa a la concepción de comunidad política como el conjunto de ciudadanos. El ciudadano es aquel que tiene participación en la deliberación judicial y legislativa de los asuntos de la ciudad, para la reflexión aristotélica la participación política es un derecho que surge de la contribución que los bienes particulares realizan a la comunidad política, aún en su significación política diferenciada.⁷⁷ Este rasgo de igualdad ante la ley no implica que la tradición clásica aristotélica abogue por una comunización de algún tipo ni mucho menos, “la comunización de la propiedad destruiría el lícito placer que los hombres encuentran en lo que es suyo así como la virtud de la generosidad, sin eliminar para nada las causas de conflicto por los bienes materiales.”⁷⁸

Como vimos más arriba, la tendencia del hombre a vivir en la ciudad se combina naturalmente con su inclinación a no desatender sus asuntos privados, este encuentro de objetivos lo conduce a la búsqueda del mejor régimen posible. Comencemos por señalar que el régimen en tanto experiencia política, difiere diametralmente de la experiencia que supone el ejercicio del gobierno. La experiencia política descansa en el conocimiento de una serie de cuestiones de significación política práctica, entre ellas la legislación es la que defiende el régimen de la ciudad y asegura su conservación, “sólo la combinación de razón y restricción representada por la ley puede ofrecer un marco para la habituación a la acción virtuosa.” El régimen en cambio “es el orden, la forma que da a una sociedad su carácter.” La forma se plantea en estrecha interacción con la materia de la ciudad, que son los individuos; mejor aún, incide sobre ésta dado que posee un dignidad superior a la materia y este se debe a su vinculación directa con un fin.⁷⁹ Si el hombre libre se define antes que nada por su pertenencia a la ciudad, podemos afirmar que la naturaleza del régimen de una ciudad justa se corresponderá con la presencia de hombres justos.

El régimen determina el carácter político de la ciudad, la pluralidad de regímenes existentes refiere entonces a una pluralidad de modos de vida. Existen distintos tipos de regímenes “cada uno de ellos demanda, implícita o explícitamente, algo que va más allá de los límites de cualquiera de las sociedades que hoy existen (...) Así, pues, son los mismos, y no un simple ánimo discursivo, lo que nos obliga a preguntarnos cuál de los regímenes concretos en conflicto es mejor”.⁸⁰ La filosofía política se desarrolla en la búsqueda de la respuesta a las condiciones de estabilidad y preservación de un buen orden pero no puede desatender el conflicto como posibilidad.

Como expusimos en un apartado anterior del presente trabajo, si bien la filosofía política se desarrolla en el marco de consideraciones sobre lo bueno y lo justo, es un saber de índole práctico, orientado y animado por escenarios políticos concretos.⁸¹ Un aspecto central de la filosofía política para Strauss, el cual lo vincula con la tradición clásica de pensamiento, es su referencia al lugar que tiene la política en la configuración del orden político o régimen. En este punto Strauss recorre la distancia que separa sus planteos de los planteos del gran pensador Edmund Burke, una de las principales figuras del conservadurismo liberal clásico. El siguiente apartado, además de iluminar los ámbitos de diferencia entre estos dos autores, busca subrayar la filiación de Strauss respecto de la tradición clásica de pensamiento.

5.b. Edmund Burke.

Burke escribe conmovido por el espectáculo que ofrece la Revolución francesa, un espectáculo atroz que subvierte el sentido común: “un primer actor pesando en las balanzas de una tienda de horrores –tanto crimen real contra tanta ventaja contingente– y después de poner y quitar pesas declarar que la balanza caía del lado de las ventajas.”⁸² Sus escritos no se limitan a una crítica o denuncia de los acontecimientos, son producto de una sincera preocupación por las consecuencias que una revolución de estas características, “una revolución en los sentimientos, las reglas de conducta, las opiniones morales”⁸³, puede acarrear sobre el resto de Europa. Burke reconoce la influencia que Francia ha tenido sobre las costumbres de Inglaterra: “cuando vuestra fuente esté obstruida y manchada, la corriente no circulará o

75. *Ibidem*. Pág. 66.

76. *Ibidem*. Pág. 67.

77. *Ibidem*. Pág. 68.

78. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 139.

79. Véase Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 73.

80. Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Op. Cit. Págs. 44-45.

81. Véase Arlotti, Raúl. *Vocabulario técnico y científico de la política*. Op. Cit. Pág. 186.

82. Burke, Edmund. *Textos políticos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996. Pág. 111.

83. *Ibidem*. Pág. 110.

no circulará clara hacia nosotros ni hacia otro país.”⁸⁴

Para Burke la diferencia específica entre la Revolución Francesa y revoluciones políticas anteriores es que aquella se trata de una revolución digitada y conducida por hombres de letras, en la cual la especulación funciona como un catalizador de la ambición. En este punto Burke desarrolla las limitaciones de la teoría en relación a la sabiduría práctica, o prudencia. “Knowing the proper ends of government, one does not know anything of how and to what extent those ends can be realized here and now, under these particular circumstances both fixed and transitory”⁸⁵ La distinción que Burke establece entre teoría y práctica difiere radicalmente de la propuesta por Aristóteles, dado que no contempla la superioridad de la dimensión teórica. Strauss por su parte señala que la teoría, ajena a las excepciones, urgencias y compromisos con los que la práctica debe lidiar, se ocupa siempre del escenario más sencillo. Esto, lejos de presentar una desventaja, la vuelve capaz de una simplicidad, unicidad y exactitud desconocida para la sabiduría práctica.⁸⁶

La existencia de los denominados derechos naturales se coloca fuera de discusión para ambos autores. Los derechos naturales son derechos prepolíticos, es decir, pueden existir y existen “con un grado mayor de perfección abstracta” a cualquier gobierno. Burke sin embargo asegura que el gobierno no se crea en virtud de ellos, sino en virtud de una convención. “Si la sociedad civil es fruto de una convención, esa convención debe ser su ley. Esa convención tiene que limitar y modificar todas las clases de Constitución que se formen bajo ella. Toda clase de poderes legislativos, judiciales o ejecutivos, son criaturas suyas. No pueden tener existencia dentro de un estado de cosas diferente”.⁸⁷ Esta convención de la que nos habla Burke es el consentimiento a la autoridad del soberano. Bajo la égida de la convención el hombre renuncia a sus derechos naturales, incluso abandona “aquel primer derecho de los hombres que no han pactado, a juzgar por sí y a decidir su propia causa.”⁸⁸ Según Burke, estas consideraciones no deben conducir a la conclusión que el hombre pierde libertad. En el esquema burkeano la libertad se encarna en las instituciones, siendo el consentimiento a los servicios prestados al soberano el núcleo de todas ellas. La libertad entonces debe acompañarse de la virtud, de la prudencia. El hombre circunscribe su voluntad al consentimiento y eso se logra según Burke “en proporción exacta a la disposición a poner cadenas morales a sus apetitos, en la proporción en que su amor a la justicia esté por encima de su rapacidad.”

El propósito de la sociedad civil es preservar el derecho de los hombres, en particular el derecho de los hombres a la autopreservación y a la persecución de la felicidad. Esta felicidad sólo puede ser alcanzada en el camino de la virtud, es decir, a través de la moderación que la virtud impone sobre las pasiones. “La sociedad es ciertamente un contrato (...) Es una sociedad de toda ciencia y de todo arte; una sociedad de toda virtud y toda perfección” y como sus fines no pueden alcanzarse con arreglo a los recursos de una generación en particular “es una asociación no sólo entre los vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que han de nacer.”⁸⁹ Para Burke la sociedad puede definirse entonces como el resultado de un proceso natural de sedimentación, en el cual un sinnúmero de generaciones se transmiten sus logros, valores e instituciones “in a great length of time, and by a great variety of accidents”⁹⁰. De esta manera las tradiciones se renuevan a la vez que se conservan, logrando un saludable equilibrio entre las necesidades gemelas de preservación y cambio.⁹¹ Más cercano a la línea de los clásicos, Strauss sostiene que el mejor orden que puede darse un grupo humano es un “contrivance of reason, i.e., of conscious activity or of planning on the part of an individual or of a few individuals.”⁹² En otras palabras, la naturaleza de un orden para Strauss depende de un acto genuino de reflexión racional sobre los fines hacia los que la vida en común debe encauzarse y los caminos adecuados para ello.

“No aspect of conservative thought better defines its essence better than the conviction that the search for the good life involves looking to historical experience as a valued source of moral and practical guidance and insight.”⁹³ La noción de sociedad como producto de un proceso extenso de cristalización de costumbres, conocimiento e instituciones, se corresponde con el lugar central que la experiencia histórica tiene para Burke. “The root of legitimacy is not so much consent or contract as proved beneficence, i.e., prescription. Only prescription can reveal the wisdom of the constitution and therefore legitimate the constitution.”⁹⁴ Strauss sostiene, por su parte, que el carácter prescriptivo de una constitución no puede

84. *Idem*.

85. Burke, Edmund. *Reflections...* Citado en Strauss, Leo. *Natural right and history*. Op. Cit. Pág. 305.

86. *Ibidem*. Págs. 307-309.

87. Burke, Edmund. *Textos políticos*. Op. Cit. Pág. 92.

88. *Idem*.

89. Burke, Edmund. *Reflections...* Citado en Nisbet, Robert. *Conservadurismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1995. Pág. 42.

90. Burke, Edmund. *Reflections*. Citado en Strauss, Leo. *Natural right and history*. Op. Cit. Pág. 314.

91. Véase MacDonald, W. Wesley. *Russell Kirk and the age of ideology*, University of Missouri Press, 2004. Pág. 80.

92. Strauss, Leo. *Natural right and history*. Op. Cit. Pág. 314.

93. MacDonald, W. Wesley. *Russell Kirk and the age of ideology*. Op. Cit. Pág. 86.

94. Strauss, Leo. *Natural right and history*. Op. Cit. Pág. 299.

erigirse como su único criterio de evaluación, “prescription cannot be the solely authority in a constitution, and therefore recourse to rights anterior to the constitution, i.e., to natural rights, cannot be superfluous unless prescription by itself is a sufficient guaranty of goodness.”⁹⁵

Strauss nos describe un orden sensato como aquel orden que es producto de una construcción conciente y conforme a la naturaleza. “It is in accordance with nature, or it is a natural order, since it fulfils to the highest degree the requirements of the perfection of human nature, or since its structure imitates the pattern of nature.”⁹⁶ Burke en cambio, se alejan de la tradición clásica al sostener que un orden justo no puede ser producto de un diseño porque no puede descansar en la presunción de sabiduría de las alianzas humanas. Para Burke la mejor constitución es también aquella que está en conformidad con la naturaleza, pero esto se da “not through planning but through the imitation of natural process, i.e., because it has come into being without guiding reflection, continuously, slowly, not to say imperceptibly.”⁹⁷

6. La educación liberal.

En su concepción original la democracia hace referencia a un régimen que depende estrechamente de la virtud. Dicho de otro modo, la democracia es el régimen que depende de la virtud, y como la virtud exige prudencia y sabiduría, la condición de la democracia, en su sentido originario, es la presencia de una mayoría de hombres virtuosos y sabios, es decir, hombres que han desarrollado su razón en un alto grado y por ello poseen “la habilidad para administrar bien y con nobleza los asuntos de su casa y los asuntos de su ciudad, en los actos y en el discurso”⁹⁸. La realización de una aristocracia ampliada y universal como la que acabamos de describir se presenta como un fin improbable.

La democracia moderna, apunta Strauss, se aleja tanto como puede de esta concepción aristocrática original. El principio rector de la democracia moderna es la libertad antes que la virtud, entendiendo por libertad el derecho de los hombres a vivir como lo deseen⁹⁹ En este orden de cosas “una de las virtudes supuestamente más importantes que se exige a las masas para el buen funcionamiento de la democracia es la apatía electoral, a saber, la falta de espíritu público.”¹⁰⁰ Estas masas, ajenas al compromiso y responsabilidad de los asuntos de la ciudad, depositan el ejercicio del gobierno en manos de una minoría, una élite. De este modo Strauss concluye que la democracia, en la acepción moderna del término, no refiere realmente a un gobierno de masas, sino a una cultura de masas. “Una cultura de masas es una cultura que puede adquirirse por medio de las capacidades más bajas, sin esfuerzo intelectual o moral alguno”¹⁰¹. Strauss propone la educación liberal como el antídoto contra las tendencias nivelantes de los fenómenos de masas. La educación liberal es un ejercicio en las cualidades necesarias para recuperar la democracia en su sentido originario: concentración, dedicación, amplitud y profundidad.¹⁰² “La educación liberal es la escalera por la cual intentamos ascender de la democracia de masas a la democracia en su sentido originario. La educación liberal es el esfuerzo necesario para fundar una aristocracia dentro de la sociedad de masas democrática.”¹⁰³

Ahora bien, ¿en qué consiste la educación liberal? La educación liberal es la educación en la cultura. Strauss no ignora que el término cultura adquiere un sentido relativo en la actualidad, y que ésto hace necesario introducir una aclaración: la educación liberal es la educación en la cultura tal como la entiende la tradición occidental. Strauss lamenta las consecuencias que supone la comprensión de que cualquier patrón de conducta de un grupo humano merece el título de cultura. “Si comparamos el uso actual del término cultura con su significado original, es como si alguien dijera que el hecho de arrojar latas, botellas de whisky vacías y distintos tipos de papeles al azar en un jardín es una forma de cultivarlo.”¹⁰⁴

Los hombres cultivados son aquellos hombres que han desarrollado sus facultades, según su naturaleza, en el estudio cuidado y reflexivo de las grandes obras. La educación liberal nos llama a la excelencia humana a través de la filosofía política. “No obstante, Platón considera que filósofo —que no es simplemente sabio— es el único rey verdadero y que posee todas las excelencias de las que es capaz la mente humana en su grado máximo (...) No podemos ser filósofos, pero podemos amar la filosofía;

95. *Ibidem*. Pág. 319.

96. *Idem*.

97. *Idem*.

98. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 26.

99. *Ibidem*. Pág. 28.

100. *Ibidem*. Pág. 16.

101. *Idem*.

102. *Idem*.

103. *Idem*.

104. *Ibidem*. Pág. 15.

podemos hacer el intento de filosofar.”¹⁰⁵ Claro que este no es un camino accesible a la gran mayoría. El esfuerzo exigido es proporcional a la dificultad de la filosofía misma, sumergirse en la lectura de los clásicos exige reaprender a preguntar y a hacerlo en términos no habituales. Podemos mencionar como una dificultad el hecho de que la conversación entre las grandes obras de la filosofía no se produce sin nuestra intervención. Como señala Strauss, las mentes más grandes no se inscriben en un diálogo. “Si atendemos los diálogos platónicos, observaremos que nunca hay un diálogo entre mentes de la máxima jerarquía; todos los diálogos platónicos son diálogos entre un hombre superior y hombres inferiores a él.”¹⁰⁶ A su vez, los ámbitos de acuerdo y desacuerdo que se registran en esta comunidad de las mentes más grandes nos informan que la educación liberal no consiste en un mero adoctrinamiento. La educación liberal nos invita a la reflexión sobre aquello que atraviesa la ciudad, a “comprender de un modo nuevo o no tradicional lo que hasta ahora fue entendido sólo de un modo tradicional o derivado.”¹⁰⁷

En conclusión, el camino de la educación liberal es “un entrenamiento en la forma más alta de la modestia, por no decir de la humildad. Es a la vez un entrenamiento en audacia: nos exige una ruptura completa con el ruido, el apuro, la irreflexión, la vulgaridad de la Feria de Vanidades de los intelectuales así como de sus enemigos (...) La educación liberal es la liberación de la vulgaridad. Los griegos tenían una bella palabra para la vulgaridad; la llamaban *apeirokalia*, falta de experiencia en cosas bellas. La educación liberal nos proporciona experiencia en cosas bellas.”¹⁰⁸

7. Educación liberal y responsabilidad cívica.

Retomando una definición desarrollada en el apartado anterior –*La educación liberal es la escalera por la cual intentamos ascender de la democracia de masas a la democracia en su sentido originario. La educación liberal es el esfuerzo necesario para fundar una aristocracia dentro de la sociedad de masas democrática*–, intentaremos comprender de qué modo la educación liberal contribuye a fortalecer el sentido de responsabilidad cívica que es, en última instancia, el pilar de un orden verdaderamente democrático.

En la actualidad el término liberal parece atrapado en una inadecuación semántica que no carece de consecuencias prácticas. En sus orígenes el término liberal poseía como ahora un significado político, pero este significado político original se plantea casi opuesto a su significado político actual.¹⁰⁹ “Si es cierto que todas las virtudes en su perfección son inseparables entre sí, el hombre liberal genuino es idéntico al hombre virtuoso genuino.”¹¹⁰ El hombre libre, para la tradición clásica, es aquel que practica la virtud de la liberalidad, aquel cuyo comportamiento refiere a principios de razón y de equidad. Ser liberal en este sentido significa tener una conducta propia de un hombre libre, esto es distinta de la de un esclavo. “La liberalidad hacía referencia entonces a la esclavitud y la presuponía.”¹¹¹ El trabajo esclavo permite al amo dedicarse a las actividades consideradas superiores, como la filosofía y la política.

El hombre libre, el señor, debe poseer entre otras la habilidad de atender con nobleza los asuntos de la casa y los asuntos de la ciudad, en los actos y en el discurso.¹¹² La educación que ha recibido lo prepara para el arte de lo político y lo vuelve superior al vulgo. “El verdadero arte de lo político, el arte que permite a un hombre no sólo obedecer las leyes sino formularlas se adquiere a través de la educación, a través de la forma más elevada de educación, que es necesariamente el dominio de quienes pueden pagar por ella.”¹¹³ Podríamos señalar que las condiciones para el arte de lo político se adquieren en un esquema injusto, dado que es un accidente de nacimiento y no una disposición natural el factor que determina quien es susceptible de recibir educación y quien no, esto, sin embargo, no invalida la posibilidad que una aristocracia se oriente hacia fines justos. La condición de estabilidad de un orden político es que sea

105. *Ibidem*. Pág. 18-19.

106. *Idem*.

107. Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Op. Cit. Pág. 21.

108. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 21. Leo Strauss no fue el primer autor en formular la deseabilidad de un programa de estas características. Desde una perspectiva cercana a los clásicos, en el siglo XVIII, George Turnbull promueve una reforma educativa integral; el programa propuesto de educación incluye desde literatura clásica y ciencias naturales hasta saberes como la poesía, la música y la pintura: “if these arts be languages by which useful truths or agreeable ideas and sentiments may be conveyed into the mind, or may be pleasantly expressed, they are certainly worth our understanding as such, and instruction in them ought not to be neglected in truly liberal education.” En otras palabras, todos los órdenes del conocimiento contribuyen a fortalecer las virtudes morales en los jóvenes. De este modo, la educación liberal promueve un sentido de responsabilidad en el ejercicio de la libertad interior. Véase Turnbull, George. *Observations upon liberal education, in all its branches*. Liberty Fund, Indianapolis, 2003. Pág. 273.

109. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 25.

110. *Ibidem*. Pág. 10.

111. *Ibidem*. Pág. 25.

112. *Ibidem*. Pág. 26.

113. *Ibidem*. Pág. 28.

gobernado en interés de cada uno y de la comunidad. El señor está sujeto por fuerza a demostrar ante los demás y ante sí mismo que su gobierno cumple con esa condición.¹¹⁴ En conclusión, según Strauss no es condición de justicia que el orden social se corresponda con el orden natural en forma estricta, aquellos que por naturaleza son iguales no tienen por qué serlo en términos sociales. “Sólo sobre la base de una concepción restringida de la justicia, producto de la pasión innoble de la envidia debe uno preferir un edificio llano igual de mediocre en todas sus partes en lugar de una estructura que, sobre una base amplia de mediocridad, se eleve una meseta estrecha de distinción y gracia y, por lo tanto, otorgue algo de gracia y de distinción a la base misma.”¹¹⁵

El gobierno de los filósofos se presenta a todas luces improbable. Existe una “desproporción fundamental” entre los fines de la ciudad y los fines de la filosofía. Para el ejercicio del gobierno el señor debe dar por ciertas algunas cuestiones que para el filósofo son materia de investigación e interrogación.¹¹⁶ El ejercicio del gobierno en ocasiones supone como una norma prudente preferir aquello que está establecido, mientras que la filosofía “depende de su indiferencia intransigente hacia esta regla y hacia cualquier cosa que la recuerde.”¹¹⁷ La filosofía se inscribe en una dinámica lúdica en la que se permite sopesar como improbables todas las cosas, todas las veces. Esto es, las artes y habilidades que hacen al señor, como ser el arte por el cual se defiende la propiedad o el hábito de la seguridad, no son las mismas artes que distinguen al filósofo. A pesar de esta disensión, en un orden justo se espera que la virtud del señor sea “un reflejo la virtud del filósofo; uno podría decir (...) su reflejo político.”¹¹⁸

La tradición socrática no cree que sea posible “en ninguna época, una sociedad meramente racional o ilustrada, en la cual rijan el conocimiento, reemplazando a la sola opinión y al hábito.”¹¹⁹ Para todos los fines prácticos, el mejor régimen posible es una república mixta inclinada hacia la aristocracia, “un régimen en el que los señores compartieran su poder con el pueblo de modo tal que el pueblo eligiera, entre los señores, a los magistrados y a los miembros del consejo, y que les exigiera una rendición de cuentas al finalizar su mandato.”¹²⁰ En este esquema el filósofo político intenta mediar, recreando maneras en que “las diversas clases o grupos puedan participar de la responsabilidad política para resaltar las virtudes específicas y contener los vicios específicos de cada uno.”¹²¹ En la tradición clásica, la voz política del socrático es la voz de la filosofía política, “una voz aislada, en una oposición leal y prudente: una voz que con sensatez pero con obstinación recuerda el significado y el problema de la verdadera excelencia, en tanto llama la atención sobre los prejuicios que ciegan y las tendencias al fanatismo de la forma de vida dominante, y los critica.”¹²²

Volviendo al tema que ocupa el presente capítulo, Strauss señala que “la educación liberal en el sentido original del término no sólo fomenta la responsabilidad cívica, sino que es necesaria para el ejercicio de dicha responsabilidad.”¹²³ Ahora bien, si la educación liberal es la educación en la filosofía política, de qué modo el contacto con esta tradición de discurso puede fortalecer nuestro sentido de responsabilidad cívica? Como señalamos en un apartado anterior, toda acción humana puede ser valorada en relación a un momento, un criterio, que antecede y trasciende la política. La filosofía en sentido estricto supone la búsqueda del conocimiento acerca de este criterio anterior a la política. La filosofía alude a un momento prepolítico que dota de significado la acción política. En este sentido, la filosofía posee una dignidad superior a la política: “La política es la búsqueda de ciertos fines; la política decente es la búsqueda decente de fines decentes. La distinción clara y responsable entre fines que son decentes y fines que no lo son es en cierto modo un presupuesto de la política.”¹²⁴

El republicanismo moderno, por su parte, parte de la noción de igualdad natural de los hombres y, en su vertiente, conduce a la afirmación de la soberanía del pueblo. El gobierno en tanto representante del soberano es responsable ante él; de ahí que sus actos deban permanecer en la luz pública. “It may be a reflection on human nature, that such devices should be necessary to control the abuses of government. But what is government itself, but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels, no government would be necessary. If angels were to govern, neither external nor internal controls on government would be necessary. In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place

114. *Ibidem*. Pág. 29.

115. *Ibidem*. Pág. 27.

116. *Ibidem*. Pág. 29.

117. *Ibidem*. Pág. 31.

118. *Ibidem*. Pág. 29.

119. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 872.

120. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 31.

121. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 873.

122. *Idem*.

123. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 28.

124. *Ibidem*. Pág. 29.

oblige it control itself.”¹²⁵ La responsabilidad del pueblo en cambio “no admite una definición legal”¹²⁶, esto la convierte en el punto de fuga de la doctrina del republicanismo moderno. “Por muy distante, tanto en teoría como en la práctica, que pueda hallarse la democracia liberal o de masas del republicanismo cívico de la antigüedad, la democracia liberal sigue siendo una forma de republicanismo.”¹²⁷ El buen ejercicio de los asuntos públicos requiere, al menos una versión atenuada, de la idea de ciudadanía republicana, “una ciudadanía activa, orgullosa, imbuida de un respeto informado por el arte sobresaliente de gobernar.”¹²⁸ Una ciudadanía responsable supone la conciencia del liderazgo cívico, en otras palabras la conciencia de la realidad del hombre como animal político.

“En tanto que no se nos permite guardar silencio acerca de los peligros a los que está expuesta la democracia así como la excelencia humana, no podemos olvidar el hecho obvio de que al otorgar libertad a todos, la democracia también otorga la libertad a quienes se preocupan por la excelencia humana.”¹²⁹ Strauss señala que las universidades, particularmente los departamentos de Ciencia Política y las facultades de Derecho, deberían promover una serie de reformas en materia de educación, reformulando la visión instrumental de los saberes por una comprensión más integral. “Los cambios que tengo en mente no son tanto cambios en las asignaturas enseñadas como en el énfasis y en el enfoque; aquello que amplía y profundiza la comprensión debería alentarse más que aquello que, en el mejor de los casos, no puede generar más que una eficiencia estrecha carente de principios.”¹³⁰

Ahora bien ¿qué perspectivas tiene la educación liberal en la democracia de masas?, ¿qué proyección política pueden alcanzar, en este estado de cosas, aquellos que fueron educados liberalmente? “Ninguna deliberación acerca de los remedios para nuestros males puede tener algún valor si no está precedida por un diagnóstico honesto, no falseado por esperanzas infundadas ni por temor a los poderes existentes.”¹³¹ La posibilidad es una grieta, una hendidura de luz en un estado de cosas apabullante. Corresponde comenzar por moderar nuestras expectativas en relación al alcance de la educación liberal. Strauss nos recuerda que la educación liberal no es, ni será jamás, un camino accesible a la totalidad de los ciudadanos, por su dificultad y por los recursos que exige, seguirá constituyendo el privilegio y la obligación de una minoría.”¹³² Tampoco es conveniente esperar que todos aquellos que se han visto beneficiados por la educación liberal alcancen el poder político o tengan un grado de comprensión similar de su responsabilidad cívica.

Volvamos a la definición con que iniciamos el presente capítulo –*La educación liberal es la escalera por la cual intentamos ascender de la democracia de masas a la democracia en su sentido originario. La educación liberal es el esfuerzo necesario para fundar una aristocracia dentro de la sociedad de masas democrática.* Strauss no abraza esperanzas de que una sociedad de ese tipo sea enteramente posible pero sostiene que, mediante la filosofía política, “es posible dar pequeños pasos en su dirección y dar esos pasos es la vocación suprema de la democracia liberal.”¹³³

8. Conclusión. Un lento descenso a tierra.

En varias ocasiones se ha señalado erróneamente un supuesto rastro de enseñanza no democrática impartido por este autor. El mínimo análisis deja en evidencia la incoherencia de tal planteo. Strauss no puede permitirse ser indulgente con la democracia tal cual está, vaciada de sentido en cuanto a su propósito y amenazada en su existencia. “No se nos permite ser aduladores de la democracia precisamente porque somos amigos y aliados de la democracia.”¹³⁴ Strauss nunca se cansó de señalar “la humanidad, compasión, bienestar social y defensa de la diversidad sin precedentes que trajo consigo la república moderna.”¹³⁵ Del mismo modo, por el grado inédito de tolerancia y respeto hacia la libertad personal que lo caracteriza, para Strauss en el liberalismo moderno existe “un sitio connatural para el elemento supremo del liberalismo más antiguo- el liberalismo que consiste en la liberación del espíritu mediante el estudio y la discusión de las diferentes concepciones de la excelencia humana expuestas en las grandes obras.”¹³⁶

125. Hamilton, Madison, Jay. *The Federalist*, Liberty Fund, Indianapolis, 2001. Págs. 268-269.

126. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 32.

127. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 874.

128. *Idem*.

129. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 44.

130. *Ibidem*. Págs. 37-38.

131. *Ibidem*. Pág. 45.

132. *Ibidem*. Pág. 44.

133. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 876.

134. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Op. Cit. Pág. 44.

135. Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Op. Cit. Pág. 874.

136. *Ibidem*. Pág. 875.

Strauss es un convencido defensor de la filosofía política frente al grosero avance de la ideología, un confeso admirador del liberalismo clásico y un defensor leal de la democracia moderna. Lo que él denomina el ejercicio más elevado de todos, la filosofía política, es el instrumento del que se vale para fortalecer la posibilidad de un encuentro de la modernidad con la democracia liberal en el pleno sentido del término. La filosofía política se constituye para Strauss en la verdadera ciencia de los asuntos políticos. La filosofía política nos permite elevarnos por sobre las meras opiniones y adquirir un conocimiento genuino acerca de la naturaleza de los fenómenos políticos y la naturaleza del orden político más apropiado. Al obligarnos a repasar aquello que entendíamos de un modo tradicional o derivado, la filosofía política se constituye en la herramienta por excelencia para el ejercicio de nuestra libertad.

9. Bibliografía.

- Arendt, Hanna. *¿Qué es la política?*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Arlotti, Raúl. *Vocabulario técnico y científico de la política*, Dunken, Buenos Aires, 2003.
- Bloom, Allan. *El cierre de la mente moderna*. Plaza y Janés, Asturias, 1989.
- Burke, Edmund. *Textos políticos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Frachon, Alain y Vernet, Daniel. "The strategist and the philosopher", *Le Monde*, 2003. Disponible en la red http://www.lemonde.fr/old-horizons/article/2003/04/15/le-strategie-et-le-philosophe_316921_3230.htm
- Fukuyama, Francis. *América en la encrucijada*, Ediciones B, Barcelona, 2007.
- Hamilton, Madison, Jay. *The Federalist*, Liberty Fund, Indianapolis, 2001.
- Hernando Nieto, Eduardo. "Teología política o filosofía política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss.", *Revista Foro Interno*, Vol. 2, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002. Disponible en la red <http://revistas.ucm.es/cps/15784576/articulos/FOIN0202110097A.PDF>
- Hernando Nieto, Eduardo. "Washington contra Atenas: Leo Strauss y el conservadurismo norteamericano", en Pinto, Julio y Corbetta, Juan Carlos (comp.). *Reflexiones sobre la teoría política del siglo XX*, Prometeo, Buenos Aires, 2005.
- MacDonald, W. Wesley. *Russell Kirk and the age of ideology*, University of Missouri Press, 2004.
- Nisbet, Robert. *Conservadurismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Pinto, Julio. "El neoconservadurismo y su proyección ideológica", en Pinto, Julio (comp.). *Las nuevas democracias del cono sur: cambios y continuidades*, Oficina de publicaciones del C.B.C, Buenos Aires, 1996.
- Roiz, Javier. "Leo Strauss (1899-1973): ¿Un pensador perverso?", *Revista de Estudios Políticos*, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2000. Disponible en la red http://www.cepc.es/rap/Resultados.aspx?IDS=5tliyh55a4ozbp55d1qjzz45_996435
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.). *Historia de la filosofía política*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Strauss, Leo. "Philosophy as rigorous science", en *Interpretation: A journal of Political Philosophy* 2, No. 1, 1971.
- Strauss, Leo. *Faith and political philosophy: the correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993.
- Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*, Katz editores, Buenos Aires, 2006.
- Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz editores, Buenos Aires, 2007.
- Strauss, Leo. *Natural right and history*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1965.
- Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1959.
- Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1998.
- Turnbull, George. *Observations upon liberal education, in all its branches*. Liberty Fund, Indianapolis, 2003.
- Voegelin, Eric. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz editores, Buenos Aires, 2006.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. Fondo de cultura económica, Madrid, 2002.
- Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993.
- Yturbe, Corina. *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2007.

