.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Maquiavelo el filósofo : la interpretación de Leo Strauss

Autores (en el caso de tesistas y directores):

María Isabel Olivia Rollandi

Claudia Hilb, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2023

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

María Isabel Olivia Rollandi

Maquiavelo el filósofo: la interpretación de Leo Strauss

Tesis para optar al título de Doctora en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires

Directora: Claudia Hilb

Buenos Aires, Argentina

2023

Resumen

En esta investigación nos proponemos estudiar la interpretación de Leo Strauss de Maquiavelo plasmada en su libro, *Thoughts on Machiavelli* (1958). En este libro, Strauss describe a Maquiavelo como quien da inicio al proceso moderno de decadencia y extrañamiento de la filosofía política en occidente, y asimismo como el pensador que pone en marcha uno de los más grandes proyectos de recuperación del pensamiento filosófico clásico. La pregunta que articula esta investigación es, por lo tanto, cómo reconciliar estas caracterizaciones de Maquiavelo de Strauss en apariencia contradictorias. Para abordar esta pregunta, planteamos la hipótesis de que una lectura detenida de la interpretación de Strauss conduce a la necesidad de comprender a Maquiavelo como un filósofo político. En este sentido, desde nuestra lectura, el Maquiavelo de Strauss será un pensador que buscará recuperar la filosofía en tiempos de crisis y dominio intelectual de la religión bíblica, y ofrecer una enseñanza a la posteridad que permita y favorezca el filosofar. En estas páginas recorreremos los aspectos que, a nuestro entender, dan a ver el carácter filosófico de Maquiavelo según Strauss. Para ello, nos enfocamos, en primer lugar, en la fundamentación de la filosofía de Maquiavelo, que lo conduce a un debate con las premisas de la revelación, en segundo lugar, en la escritura filosófica, que se erige sobre una comprensión fundamental de la diferencia entre naturalezas humanas, y en tercer lugar, en la reflexión en torno al problema de la virtud, que es el modo "clásico" de plantear la pregunta por lo bueno y lo malo, y lo justo y lo injusto según Strauss. Sin embargo, veremos que permanece una tensión entre recuperación e innovación en la interpretación de Strauss de Maquiavelo. Para transitar esta tensión será preciso comprender que, para Strauss un pensador filosófico podrá, al mismo tiempo, recuperar preguntas "clásicas", que interpelan de manera permanente al pensamiento, y ofrecer una enseñanza novedosa en línea con lo que considera las necesidades de su tiempo.

Abstract

In this research, we aim to study Leo Strauss's interpretation of Machiavelli as presented in his book, *Thoughts on Machiavelli* (1958). In this book, Strauss describes Machiavelli as the thinker who begins a process of decay and estrangement of political philosophy in the West. Simultaneously, Strauss describes Machiavelli as the thinker who sets in motion one of the greatest projects of recovery of classical thought. The question that this research tries to answer is how to reconcile these seemingly contradictory characterizations of Machiavelli. To address this question, we suggest the following hypothesis: a close reading of Strauss's interpretation of Machiavelli presents the thinker as a political philosopher. According to our interpretation, Strauss's Machiavelli emerges as a thinker who seeks to recover philosophy's autonomy, absorbed by the biblical tradition, and provide a teaching for posterity that would allow and encourage philosophizing. In order to address this question, we explore those aspects that, in our view, reveal the philosophical nature of Machiavelli's thought according to Strauss. We focus first on the foundation of Machiavelli's philosophy, which implicates him in a debate with the premises of revelation; secondly, on Machiavelli's art of writing, which is based on a fundamental understanding of the difference between human natures; and lastly, on Machiavelli's reflection on the problem of virtue, which contains a discussion of the question of the good and the bad, the just and the unjust. However, a tension between recovery and innovation remains in Strauss's interpretation of Machiavelli. To navigate this tension, we will argue that it is necessary to bear in mind that, for Strauss, a philosophical thinker can, at the same time, recover "classical" questions, which permanently challenge all thinkers' minds, and offer a novel teaching in line with what he considers necessary for his time.

A Raphael

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a mi directora, Claudia Hilb. Mi interés por Leo Strauss surgió del encuentro con Claudia en las aulas de la Facultad de Ciencias Sociales hace ya más de 10 años. A ella estoy plenamente agradecida por su guía, por su claridad en el pensamiento y su inagotable impulso por alcanzar el corazón de los problemas. Quiero agradecer también a Heinrich Meier, por su generosidad al invitarme a formar parte de sus seminarios ejemplares sobre el pensamiento de Leo Strauss en Múnich, en los cuales pude apreciar las sutilezas del pensamiento de este autor, y por permitirme un acceso privilegiado a la obra de straussiana desde sus fuentes.

Quiero agradecer a mis amigos y colegas, con los cuales tuve la oportunidad de discutir problemas filosóficos, y cuyas conversaciones resultaron en contribuciones a mi reflexión sobre Leo Strauss. Quiero mencionar a mis colegas Agustín Volco, Guillermo Sibilia, Diego Paredes, Luciano Nosetto, Facundo Vega, Matías Sirczuk, Ignacio Rullansky, Octavio Majul, y Nicolás Fraile. También a William Wood, Skomantas Pocius, Katharina Zech, Hannes Kerber, Marco Menon, y Fabian Brandt. Y a mis amigos, Alejandro Tempelsman, Alejo Musich, Cecilia Gerson, Camila Chaves, Denise Goldman, Felicitas Lee, Julia de Ípola y Victoria Vago.

Quiero agradecer a mi familia por su apoyo incondicional: a mis abuelos, por inspirarme a diario y ayudarme a seguir mi propio camino, a mis padres, por su amor incuestionable e infinita generosidad, a mi hermana, por su compañía infranqueable, serena e inspiradora. Finalmente, quiero agradecer a Immanuel, por su sabiduría, por su ímpetu, y su amor, quien, en un diálogo permanente y paciente me acompañó todos estos años en mi búsqueda intelectual, sin dejarme renunciar al valor del pensamiento. Por último, y por sobre todo, a Raphael, sin quien no podría haber finalizado esta tarea.

Índice

Resumen …… **2**

Abstract …… **3**

Dedicatoria …… **4**

Agradecimientos …… **5**

Índice …… **6**

Lista de abreviaturas …… **9**

Introducción …… **13**

a. De la crisis de la modernidad a la recuperación de la filosofía política clásica …… 15
b. La historia de la filosofía política y el arte de escribir …… 16
c. El primer moderno …… 19

Capítulo 1. La querella entre los Antiguos y los Modernos …… **23**

1. Tradición clásica y tradición moderna …… 27
   a. Filosofía y naturaleza …… 28
   b. Filosofía y ciudad …… 40
   c. Maquiavelo como primer moderno …… 51
2. La querella transhistórica …… 55
   a. Filosofía política …… 56
   b. El antagonismo fundamental: la religión revelada …… 64
   c. La modernidad y los dogmatismos …… 68

Capítulo 2. La crítica de Maquiavelo a la religión y la recuperación de la "virtud" clásica ……. **77**

1. El proyecto de Maquiavelo ……..... 80
   a. El juicio de los tiempos y la debilidad del mundo moderno ……... 83
   b. El movimiento desde la autoridad hacia la razón …… 93
   c. La crítica a la autoridad de los filósofos morales …… 101
2. La crítica a la religión ……..... 110
   a. La crítica histórica a la religión y el uso de Tito Livio ……... 113
   b. La "teología natural" de Maquiavelo …….. 121
   c. La doctrina de la Fortuna …… 135

Capítulo 3. Maquiavelo como filósofo: el arte de escribir ……..… **147**

1. El arte de escribir de Maquiavelo …… 149
   a. Maquiavelo como heredero de la tradición clásica del arte de escribir 151
   b. La relación entre las obras de Maquiavelo ……..... 155
   c. Los recursos del arte de escribir de Maquiavelo: trece dispositivos de escritura ……... 164
2. La innovación de Maquiavelo ……. 179
   a. Los destinatarios de Maquiavelo ……. 182
   b. La innovación técnica ……. 194
   c. Maquiavelo como maestro de príncipes ……..... 202

Capítulo 4. La crítica a la filosofía política clásica y la solución al problema de la virtud …… **211**

1. La crítica de Maquiavelo a la moralidad clásica ……..... 212
   a. El problema de la virtud moral: la crítica de la bondad …….. 214
   b. El problema de la virtud política: la crítica del bien común ……... 233
   c. Los bienes privados ……. 241
2. La solución de Maquiavelo ……..... 248
   a. La doctrina de la virtud de Maquiavelo …….. 249

b. La solución política: instituciones con dientes …… 258
c. La conversión a la filosofía ……. 267

Conclusión. Leo Strauss y la enseñanza de Maquiavelo …… **276**
1. Los olvidos de Maquiavelo ……. 280
a. El olvido de Sócrates ……..... 283
b. El olvido de la tragedia ……... 287
c. El olvido del alma ……... 295
2. La novedad de Maquiavelo ……. 301
a. Ofuscación ……... 303
b. La nueva retórica de Maquiavelo …… 310
c. La enseñanza de Maquiavelo y la necesidad histórica …… 318
Al término de la conclusión …… 326

Referencias bibliográficas ……..…….…….... 329

Lista de abreviaturas

Dado que esta tesis gira en torno a la obra de Leo Strauss, los escritos de este autor, así como algunas otras obras de referencia, van a ser citadas a lo largo de estas páginas mediante abreviaturas. En todos los casos, vamos a indicar la abreviatura y el número de página conforme a la referencia que puede encontrarse en el elenco bibliográfico final. En el caso de *Pensamientos sobre Maquiavelo*, el texto central de esta tesis, además del número de página va a ser indicado el apartado y el número de párrafo o nota al pie. En el caso de obras de Platón o Maquiavelo, entre otros, vamos a recurrir al estilo de citación tradicional.

Obras de Leo Strauss

AAPL	El argumento y la acción de *Las leyes* de Platón [*The Argument and the Action of Plato's "Laws"]*
ACS	Notas sobre Carl Schmitt [*Anmerkungen zu Carl Schmitt*]
AGOA	Rendimiento de cuentas [*A Giving of Accounts*]
AULPE	Una conferencia sin título sobre el *Eutifrón* de Platón [*An Untitled Lecture on Plato's Eutyphro*]
CM	La ciudad y el hombre [*The City and Man*]
EX	Existencialismo [*Existencialism*]
FP	El Platón de Farabi [*Farabi's Plato*]
GLG	La situación espiritual actual [*Die geistige Lage der Gegenwart*]
GN	Nihilismo alemán [*German Nihilism*]
GS	Escritos reunidos [*Gesammelte Schriften*]
HFRPL	Cómo Farabi leyó *Las leyes* de Platón [*How Farabi Read Plato's Laws*]
HPP	Historia de la filosofía política [*History of Political Philosophy*]
HTBGP	Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos* [*How to Begin to Study the* Guide of the Perplexed]
HTSMP	Cómo estudiar filosofía medieval [*How to Study Medieval Philosophy*]
HTSS	Cómo estudiar el *Tratado teológico-político* de Spinoza [*How to Study Spinoza's "Theologica-Political Treatise"*]
ITPP	Introducción a la filosofía política [*Introduction to Political Philosophy*]
JA	Jerusalén y Atenas: algunas reflexiones preliminares [Jerusalem and Athenas: Some Preliminary Reflections]

JPCM Filosofía judía y la crisis de la modernidad [*Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*]

LAM Liberalismo antiguo y moderno [*Liberalism Ancient and Modern*]

LIGPP Temas actuales de la filosofía alemana de posguerra [*Living Issues of German Postwar Philosophy*]

MCL Maquiavelo y la literatura clásica [*Machiavelli and Classical Literature*]

NL Notas sobre Lucrecio [*Notes on Lucretius*]

NM Niccoló Macchiavelli [*Niccoló Macchiavelli*]

NRH Derecho natural e historia [*Natural Right and History*]

OBHPP Sobre el fundamento de la filosofía política de Hobbes [*On the Basis of Hobbes Political Philosophy*]

OCPP Sobre filosofía política clásica [*On Classical Political Philosophy*]

OFKW Sobre un modo olvidado de escribir [*On a Forgotten Kind of Writing*]

OIG Sobre la interpretación del génesis [*On the Interpretation of Genesis*]

ONIP Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón [*On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*]

OT Sobre la tiranía [*On Tyranny*]

P&G Filosofía y ley [*Philosophie und Gesetz*]

PAW La persecución y el arte de escribir [*Persecution and the Art of Writing*]

PPH Filosofía política e historia [*Political Philosophy and History*]

PPHO La filosofía política de Hobbes [*The Political Philosophy of Hobbes*]

PR ¿Progreso o retorno? [*Progress or Return? The Contemproary Crisis of Western Civilization*]

RCPR El renacimiento del racionalismo político clásico [*The Rebirth of Classical Political Rationalism*]

RKH La crítica de la religión de Hobbes [*Die Religionskritik Hobbes*]

RLG La situación religiosa actual [*Religiöse Lage der Gegenwart*]

RR Razón y revelación [*Reason and Revelation*]

RXH Replanteo sobre el *Hierón* de Jenofonte [*Restatement on Xenophon's Hiero*]

SA Sócrates y Aristófanes [*Socrates and Aristophanes*]

SCH Ciencia social y humanismo [*Social Science and Humanism*]

SCR La crítica de la religión de Spinoza [*Spinoza's Critique of Religion*]

SOG	Seminario sobre Gorgias [*Seminar on Gorgias*]
SOR	Seminario sobre *República* [*Seminar on Republic*]
SOX	Seminario sobre Jenofonte [*Seminar on Xenophon*]
SOS	Seminario sobre Spinoza [*Seminar on Spinoza*]
SPPP	Estudios de filosofía política platónica [*Studies in Platonic Political Philosophy*]
SRPS	Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y Farabi [*Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi*]
SSM	Seminario sobre Montesquieu [*Seminar on Montesquieu*]
TLC	El carácter literario de la *Guía de perplejos* [*The Literary Character of the* Guide of the Perplex]
TLOR	La ley de la razón en El Kuzari [*The Law of Reason in the Kuzari*]
TOM	Pensamientos sobre Maquiavelo [*Thoughts on Machiavelli*]
TOPS	Los orígenes de la ciencia política [*The Origins of Political Science*]
TTMPH	Tucídides: el significado de la historia política [*Thucydides: The Meaning of Political History*]
TWM	Las tres olas de la modernidad [*Three Waves of Modernity*]
WCWL	¿Qué podemos aprender de la teoría política? [*What Can We Learn from Political Theory?*]
WIPP	¿Qué es filosofía política? [*What is Political Philosophy?*]
WILE	¿Qué es educación liberal? [*What is Liberal Education?*]
WL	Walgreen Lectures [*Walgreen Lectures*]
XS	El Sócrates de Jenofonte [*Xenophon's Socrates*]
XSD	El discurso socrático de Jenofonte [*Xenophon's Socratic Discourse*]

Obras de Aristóteles

Ética Nic.	Ética nicomaquea
Ética Eud.	Ética eudemia

Obras de Jenofonte

Memorabilia	Memorabilia
Ciropedia	Ciropedia

Obras de Maquiavelo

Discorsi	Discursos sobre la primera década de Tito Livio
Principe	El príncipe
Mandrágora	La mandrágora
Historias florentinas	Historias florentinas

Obras de Platón

República	República
Apología	Apología de Sócrates
Fedón	Fedón
Fedro	Fedro

Obras de Plutarco

Vidas paralelas	Vidas paralelas

Obras de Tito Livio

Historia	Historia de Roma desde su fundación

Introducción. Maquiavelo, el filósofo: la interpretación de Leo Strauss

Quizás una de las reflexiones más controvertidas de Leo Strauss sea aquella que gira en torno a Maquiavelo, su pensamiento y su enseñanza. Strauss publicó en 1958 un extenso libro dedicado al pensamiento del florentino titulado *Pensamientos sobre Maquiavelo,* donde expuso aquello que es posible considerar como su interpretación cabal y final de Maquiavelo.[1] En este libro, Strauss explora la reflexión de Maquiavelo en sus dos libros más famosos, *El príncipe* y los *Discorsi,* y se propone reponer la enseñanza de Maquiavelo que, según su interpretación, produce un quiebre en la historia de la filosofía política.[2]

Este libro comienza con un problema, en apariencia superficial: Maquiavelo es considerado un "maestro del mal", pero su maldad, dice Strauss, a nosotros, los modernos, se nos escapa. Buscando comprender de manera precisa el problema de la condena moral del florentino, Strauss se preocupa por entender el estatuto del pensamiento y la enseñanza de este autor. Pero su búsqueda, otra vez, da lugar a una nueva complicación: nuestro autor dirá que con justeza se puede condenar la "inmoralidad" de Maquiavelo y que su enseñanza da lugar a la filosofía política moderna, pues corrompe la enseñanza clásica;[3] pero que, no obstante, Maquiavelo es un pensador filosófico y sus consejos brutales pueden perdonarse si se aprecia el carácter intransigente de su preocupación teórica. ¿Cómo entender, entonces, al Maquiavelo de Strauss? Esta es, así, la pregunta que articula esta tesis.

Según Strauss, la contemporaneidad es heredera de una transformación que comienza con Maquiavelo y culmina en una crisis de la racionalidad y una pérdida de la noción original de

[1] Strauss indica al lector la trayectoria de su reflexión en torno a Maquiavelo en el "Prólogo a la edición americana" de *La filosofía política de Hobbes* [1952]. Su reexposición del pensamiento de Maquiavelo en 1972, en "Niccolò Machiavelli", por su parte, puede decirse reafirma las tesis del libro de 1958, si bien, como indicaremos, refuerza en particular la opinión de Strauss respecto de las consecuencias políticas de su enseñanza. Los lugares donde puede encontrarse la reflexión de Strauss sobre Maquiavelo, además de los trabajos recién mencionados, son, en primer lugar, la reseña al libro de Olschki sobre Maquiavelo "Machiavelli the Scientist" publicada en 1946 (más tarde en *¿Qué es filosofía política?*, de 1959), luego en *Sobre la tiranía*, originalmente de 1948, "El Maquiavelo de Walker" de 1953, el capítulo V de *Derecho natural e historia*, de 1953, "¿Qué es filosofía política?" (originalmente como conferencias dictadas en Jerusalén en el invierno de 1954/1955), el "Replanteo sobre el *Hierón* de Jenofonte", originalmente publicado en una traducción al francés en 1954 y luego en *¿Qué es filosofía política?* (sin el último párrafo), "Las tres olas de la modernidad" de 1959 y "Maquiavelo y la literatura clásica" de 1970.

[2] Este libro de Strauss ha recibido un tratamiento disímil en los años que transcurrieron desde su publicación. La recepción del "Maquiavelo de Strauss" en el siglo XX cargó mayormente sus tintas sobre lo que Strauss presentó como el pensamiento "moderno" de Maquiavelo, y el modo en que este pensamiento debía ser criticado o revisado, de cara a lo que el filósofo llamó la "crisis" de la modernidad. Esta recepción fue objeto de estudio de mi tesis de maestría "El Maquiavelo de Strauss: debates en torno a una obra" (Rollandi, 2019).

[3] Strauss, en la tercera parte de su ensayo, "¿Qué es filosofía política?", que apareció editado un año luego de la publicación de *Pensamientos sobre Maquiavelo*, presenta a Maquiavelo como el "fundador de la filosofía política moderna" y, por ende, como el iniciador de la corrupción moderna de la filosofía (WIPP, p. 46; NRH, p. 178; TOM, Intro, p. 12).

filosofía.[4] Strauss presenta a Maquiavelo como el pensador que inicia un movimiento doble de "emancipación" del hombre:[5] el hombre es liberado, por un lado, de la supervisión de la moralidad, en sus pensamientos y acciones y, por el otro, del poder de la naturaleza, dedicándose a la conquista de ella. Esta emancipación concluye en un "rebajamiento" de los fines del orden político, clásicamente la virtud, operada para garantizar la actualización del mejor régimen posible y de los fines del hombre, que ya no debe orientarse por el deber ser sino por los hechos.

Pero esta caracterización de Maquiavelo, es posible decir, no da cuenta de la compleja reflexión que Strauss despliega al respecto: el florentino es también descrito por nuestro autor como un pensador que conoce plenamente la filosofía política clásica, tanto en su forma como en su contenido, y que tiene como propósito emancipar al pensamiento contemporáneo de las ataduras de una "mala tradición". Al recuperar lo que podemos llamar la dimensión "filosófica" de la reflexión de Maquiavelo en la pluma de Strauss, descubrimos que la afirmación inicial respecto de su "maldad" es provisoria y las críticas a su pensamiento, condicionales: Maquiavelo, dice Strauss, es un filósofo político con una mente intrépida, con "grandeza" en su visión y "gracia" y "sutileza" en su discurso. Incluso más, la "fina mano italiana" de Maquiavelo sobrepasará con creces la de filósofos posteriores como Hobbes (WIPP, p. 48).

La tensión o contradicción entre ambas presentaciones de Maquiavelo por parte de Strauss nos conduce a la pregunta por la interpretación justa: al reconsiderar la figura de Maquiavelo como "padre de la decadencia" en la modernidad, y la caracterización del florentino como filósofo en sentido "clásico", nos vemos forzados a intentar comprender la articulación

[4] El énfasis temprano de la "escuela straussiana" sobre esta interpretación del Maquiavelo de Strauss empujó el debate hacia la no del todo ajustada, aunque productiva, caracterización de Maquiavelo como iniciador del gran declive filosófico en la modernidad. El título de la temprana reseña de Willmoore Kendall, a "¿Qué es filosofía política?", resume esta visión: "Who Killed Political Philosophy?" (Kendall, p. 1960). Cuando escribimos "escuela straussiana" nos referimos en particular a los estudiantes de Strauss que atendieron sus seminarios en los Estados Unidos. Dicha escuela se vio a su vez marcada por ciertas cesuras internas, cuyas especificidades pueden leerse en el libro del matrimonio Zuckert, *The Truth About Leo Strauss* (2006). Los lugares prominentes donde es posible leer las posiciones "straussianas" en torno a Maquiavelo son, por un lado, el debate de Harvey Mansfield contra John Pocock (Cfr. 1975; 1975b) y la discusión de Nathan Tarcov de la interpretación de Quentin Skinner (1982; *Cf.* Skinner, 1969), y, por otro lado, las discusiones entre exalumnos de Strauss, como Harry Jaffa y Thomas Pangle, Walter Berns y Allan Bloom (*Cfr*. Jaffa, p. 1987). Como se lee en el libro de los Zuckert, aunque sin intención de los autores por problematizar la cuestión, tanto straussianos del este, del oeste como del centro de Estados Unidos estaban preocupados por la modernidad, política y/o filosófica en la obra de Leo Strauss (Zuckert y Zuckert, 2006, p. 22).

[5] En este trabajo hablaremos siempre de "el hombre" para aludir al género humano individualizado. Esto se debe a que el autor que estudiamos no tematiza la cuestión relativa a la especificidad de género y habla él mismo siempre de "el hombre".

de ambas presentaciones y el estatuto de la crítica de Strauss a Maquiavelo y a la filosofía política moderna a la que daría origen.[6]

Para pensar el sentido de esta presentación de Strauss y alcanzar su comprensión del pensamiento y la enseñanza de Maquiavelo, nos focalizaremos en su libro de 1958. Nuestra indagación nos conducirá lentamente hacia el esclarecimiento del juicio de Strauss sobre Maquiavelo y nos permitirá iluminar adicionalmente de manera crítica su presentación de la historia de la filosofía política como la historia de una decadencia, indagando en la querella entre antiguos y modernos.

a. De la crisis de la modernidad a la recuperación de la filosofía política clásica

Uno de los argumentos más famosos de Leo Strauss es que "la modernidad" se encuentra en crisis (CM, p. 3). Esta reflexión, que se repite a lo largo de su obra, define la crisis como una pérdida, específicamente, de la filosofía política: el hombre moderno, para Strauss, ha perdido o rechazado la capacidad de "razonar para validar sus objetivos más elevados", de descubrir su propósito (TWM, p. 51; WIPP, p. 17). Incluso más, esta crisis tiene "consecuencias políticas" que Strauss rastrea en el siglo XX (Cfr. TWM: 65; GN, p. 358).

La crisis moderna está marcada por dos fenómenos del orden intelectual: la ciencia positivista moderna y los estudios historicistas. El pensamiento filosófico, para Strauss, se ocupa precisamente de aquello que los modernos científicos sociales han señalado no poder o no querer ocuparse y que los portavoces del historicismo han declarado imposible o falaz: la pregunta por los valores, por lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. El positivismo y el historicismo decretan respectivamente, según Strauss, la incapacidad del hombre de alcanzar conocimiento alguno respecto de valores y la imposibilidad del pensamiento de sobrepasar el horizonte histórico en el cual se afirma.

Esta clausura de la posibilidad de intentar "reemplazar las opiniones sobre el todo" por un "conocimiento del todo", argumenta Strauss, vuelve a la filosofía absurda (NRH, p. 30). Cualquier intento de alcanzar las nociones de justicia, bondad o la pregunta por la buena vida

[6] La impresión que genera este sobrevuelo sobre la reflexión de Strauss es que nuestro autor pone en marcha, simultáneamente, un halago y una condena de Maquiavelo. Enfocando precisamente esta cuestión, los lectores más atentos de Strauss presentaron sus interpretaciones, intentando descifrar lo que aparece como una contradicción en la reflexión, dando a veces más peso al halago de Strauss (Minkov, 2016; Lynch, 2016), a veces a su crítica (Mansfield, 1996, 2013; Levy, 2011), así como también iluminando, a través de la consideración del problema que implica tal aparente contradicción en el texto, los movimientos discursivos de Strauss (Lefort, 1972; Tarcov, 2010), estudiando la tensión hacia el interior de la consideración straussiana de la filosofía de Maquiavelo (Hilb, 2005) o intentando poner de relieve la querella de Maquiavelo contra la religión revelada para enfatizar la continuidad de Maquiavelo con todos los grandes filósofos en la vista de Strauss (Meier, 2017). Sin duda, el estudio detenido y profundizado del pensamiento de Strauss hace de dicha caracterización de Maquiavelo una incógnita.

es dogmáticamente rechazado como imposible. El dramático punto de llegada de estas tendencias es la alternativa entre la desesperación y el fanatismo, por no decir el nihilismo. "Cordura al por menor y demencia al por mayor", concluye Strauss (NRH, p. 4). La crisis de la racionalidad contemporánea, entiende, además, no es ajena a la crisis política que se manifiesta en la crisis de las democracias occidentales y las amenazas totalitarias. En este contexto moderno, entonces, definido por los dos grandes poderes de la "Ciencia" y la "Historia", donde el pensamiento filosófico es rechazado como no científico e histórico[7] y su propia posibilidad parece haber sido destruida, nuestro autor buscará recobrar la posibilidad del filosofar.

Para enfrentar esta crisis de la modernidad y recuperar el horizonte en el cual la filosofía puede ser pensada en su posibilidad y necesidad, será preciso, según Strauss, impugnar la supuesta victoria de la modernidad sobre el pensamiento de épocas anteriores y considerar la posibilidad de que quizás los "clásicos" tuviesen algo que enseñarnos. Incluso más, debemos considerar seriamente lo que transmiten las sátiras de Swift, dice Strauss: podría ser cierto que la mente moderna, en comparación con la de los antiguos, fuese minúscula (PR, p. 98).

La crisis de la modernidad conduce así a la pregunta por sus orígenes y los comienzos de esta perspectiva moderna. Pero ello, dirá Strauss, nos lleva más allá de las respuestas modernas, hacia las preguntas de los "fundadores" y su confrontación con el pensamiento con el que ellos se disputaban, es decir, el de los antiguos. La salida de la crisis de occidente consistirá así, para Strauss, en el estudio serio del pensamiento de los modernos y en su confrontación con el de los clásicos, esto es, en la reapertura de la "querella entre antiguos y modernos" (PPH, p. xvi) a través del estudio crítico de la "historia" de la filosofía política. Este es el camino de Strauss para la salida de la crisis moderna y la recuperación de la vitalidad del pensamiento filosófico. Y si el primer moderno, como dijimos, es para Strauss Maquiavelo, comprender su interpretación de este autor es fundamental para iluminar su propio proyecto filosófico.

b. La historia de la filosofía política y el arte de escribir

La filosofía, a pesar de ser una disciplina esencialmente no histórica, *necesita* actualmente de "estudios históricos" como un primer paso hacia su recuperación, argumenta Strauss. La pregunta ahora es, empero, cómo llevar adelante estudios *no historicistas* de la *historia* de la

[7] En otro lugar, Strauss da el nombre de positivismo y existencialismo a las dos corrientes de pensamiento moderno (LAM, p. 26).

filosofía política. El camino será la recuperación de la comprensión de los pensadores tal como se comprendieron a sí mismos.[8]

Esta "introducción" a la filosofía, o "propedéutica", consiste en el recurso a la historia para relanzar la "lectura de libros"[9] y con ella el estudio serio del pensamiento de los autores del pasado. "Tenemos que volvernos por un tiempo estudiantes de lo que se llama la 'historia de las ideas'. Contrariamente a una noción popular, esto hará que el tratamiento imparcial sea más difícil y no más fácil" (NRH:66). Según Strauss, en efecto, la recuperación histórica de las distintas reflexiones de los filósofos anteriores permitirá, en contraste con la creencia historicista, no descartar la validez de las reflexiones al constatar su variedad, sino poner de relieve la permanencia de las preguntas que mueven dichas reflexiones (OFKW, p. 229). Estos estudios nos permiten ver que las reflexiones de los pensadores del pasado "no se refutan mutuamente", sino que simplemente "se contradicen". Así, nos confrontan con "la pregunta filosófica" respecto de cuál, "entre dos tesis contradictorias respecto de los fundamentos de lo político, es verdadera" (PPH, p. 63).

El planteo hermenéutico de Strauss se posiciona desde su punto de partida en oposición a las hermenéuticas de su tiempo, que hacen de la premisa de la imposibilidad del intérprete de superar el horizonte sobre el cuál su pensamiento se afirma, su pieza fundamental, y, por lo tanto, clausuran la posibilidad de acceder al pensamiento del pasado *desde la propia perspectiva del pasado.* Strauss, por su parte, sostendrá que la interpretación puede y debe buscar comprender al autor como se comprendió a sí mismo: debemos intentar reproducir "su pensamiento". Comprender a un gran pensador como se comprendió a sí mismo implica, para Strauss, tomar seriamente su intención de alcanzar la verdad respecto del todo, es decir, asumir una reflexión de su parte respecto de su búsqueda filosófica y sus desafíos, pero también, fundamentalmente, una consideración de sí mismo como autor y de su interés por los pensadores anteriores y de su tiempo, así como también por los pensadores futuros. Rastrear la intención de los grandes pensadores implica comprenderlos como filósofos.

La apertura hermenéutica de Strauss depende de su recuperación de una premisa exegética particular: el "arte de escribir" de los filósofos del pasado.[10] Para entender a un

[8] En el mencionado "Prefacio a la edición americana" del libro de Hobbes [1951], Strauss indica que, para encontrar un criterio de clasificación no arbitrario debemos considerar el modo en que los actores de esta historia se concibieron a sí mismos: debemos comprender "la autoconsciencia [*self-consciousness*] de los actores", de los "grandes pensadores".

[9] Ver la reseña de Strauss a Ebbinghaus [1931]: "Wir bedürfen einer Propädeutik, deren die Griechen nicht bedurften, eben des lesenden Lernens" (GS II, pp. 438-439).

[10] Meier interpreta que el "arte de escribir" permite a Strauss hacer de un descubrimiento "histórico", un fundamento crítico de la afirmación historicista de que "todo el pensamiento es esencialmente condicionado por la historia" (Meier, 2006:63).

pensador como se entendió a sí mismo y descifrar la permanencia de los problemas filosóficos, debemos rastrear su intención en su escritura.[11] En el arte de escribir, que reclama un "arte de leer" —pues para saber cómo escribe un pensador es preciso comprender cómo este lee, dice Strauss—, debemos atender tanto al discurso como a su acción, tanto al tratamiento de ciertas cuestiones como al silencio respecto de otras. Una exégesis tal, según Strauss, consigue ser "una reproducción del pensamiento" del autor, pues alcanza las preguntas con las que este lidia. La propuesta hermenéutica de Strauss, entonces, exigirá una lectura que responda al registro doble de una escritura esotérica/exotérica.[12] Solo una interpretación llevada adelante de tal modo, buscando comprender el pensamiento de un filósofo exactamente como se comprendió a sí mismo, permitirá, para Strauss, avanzar hacia una "crítica filosófica" (PPH, p. 66).[13]

El estudio histórico de la filosofía del pasado de Strauss implica, a su vez, una crítica *no historicista* del historicismo. A través de una presentación "histórica" del historicismo, Strauss ilumina lo que entiende como su comienzo y, por lo tanto, da a ver la relatividad de la afirmación historicista, del carácter histórico de toda perspectiva. Al reponer la genealogía del historicismo a través del estudio del origen de la filosofía moderna y la progresiva transformación de sus principios, Strauss consigue exponer lo que, según entiende, es el carácter autocontradictorio de esta corriente de pensamiento,[14] que asigna un lugar absoluto o transhistórico a una verdad que no puede sino aparecer, desde su propia perspectiva, como *histórica*.[15]

---

[11] En una carta de febrero de 1961 al autor de *Wahrheit und Methode,* Strauss fundamenta las particularidades de una hermenéutica no historicista. Para entender a un pensador del pasado, indica, es necesario comprender tanto su preocupación por ciertas cosas como su silencio o despreocupación por otras cosas, cosas que quizás sean parte del interés del intérprete moderno, pero no del autor (Strauss, 1961: 6).

[12] Arthur Melzer sostendrá que Strauss alcanza una crítica comprehensiva del historicismo a través de su revitalización de la escritura esotérica de los pensadores del pasado y el descubrimiento de ciertos problemas que permanecen (*Cf.* Melzer, 2014, p. 331). Beau Shaw sostendrá que esta interpretación de la crítica de Strauss al historicismo radical de Heidegger no es suficiente, pues, señala, este argumento tan solo socava la evidencia del historicismo. El argumento de este intérprete será que la crítica de Strauss al historicismo radical es alcanzada cuando comprendemos el modo en que concibe la relación entre filosofía y prudencia (*Cf.* Shaw, 2019, p. 71).

[13] Para Gourevitch (2011), "una historia no historicista de la filosofía sería, cualquiera fuera su intención o propósito, una taxonomía de los problemas y las alternativas permanentes" (p. 280). Strauss, sin embargo, parece preocuparse también por juzgar estas filosofías y no solo clasificarlas. Ver: "To understand a serious teaching, […] we must be willing to consider the possibility that it is simply true" (PPH, p. 68).

[14] Lo "temporal" o la *Weltanschauung* de los tiempos straussianos busca afirmarse como clave de intelección permanente (PPH, p. 73).

[15] La premisa fundamental del historicismo, para Strauss, se opone diametralmente a la premisa fundamental de la filosofía "en sentido estricto y clásico". Para que haya conocimiento, es necesario que haya permanencia, pero para el historicismo, "el Ser se crea a sí mismo en el curso de la Historia" (OT, p. 212). La puesta en cuestión de la "posibilidad" de la filosofía provocará la reconsideración de las propias raíces de la filosofía occidental, según Strauss, de sus "premisas más elementales" (NRH, p. 88). Si la solución de Strauss al problema de la fundamentación de la posibilidad y necesidad de la filosofía fuese su postulación dogmática, difícilmente podría Strauss mantener su argumentación en pie. Considerar la crítica de Beau Shaw a una comprensión "superficial" de la crítica de Strauss al historicismo en *Derecho natural e historia*. La crítica "profunda" o "esotérica" de Strauss sería a la imprudencia del historicismo y no a su negación de la posibilidad del pensamiento de afirmarse por fuera de los horizontes históricos en los que emerge (*Cf.* Shaw, 2019, pp. 47–76).

c. El primer moderno

Pero esta crisis moderna, que es una crisis de la filosofía política, entonces, no sobreviene como consecuencia de un proceso de decadencia inevitable o extrañamiento, sino que es paradójicamente el resultado, según Strauss, de una serie de cambios introducidos por pensadores que se "rebelan" contra la tradición del pensamiento occidental. Strauss dirá que "el proyecto moderno", que buscaba satisfacer las necesidades "más poderosas" de los hombres, del modo "más perfecto", fue originado por filósofos (CM, p. 7). Pero si esta empresa culmina, a su turno, en una crisis de la filosofía política, no podemos sino preguntarnos por el sentido en que, según Strauss, un proyecto propiamente filosófico puede tener como resultado una crisis radical de la racionalidad.

La pregunta por la que Strauss considera que es preciso comenzar es quién es el "primer moderno" o, como se pregunta un comentarista de Strauss, "¿quién mató a la filosofía política?" (Kendall, p. 1960): debemos buscar un culpable para esta crisis de la filosofía política. Strauss decide colocar explícitamente a Maquiavelo al frente de la modernidad: este es el "villano" de la historia de la filosofía política. La crisis contemporánea según Strauss puede rastrearse a la aceptación dogmática de los principios establecidos por Maquiavelo. El estatuto filosófico del pensador que inaugura la pérdida de la filosofía se torna sin duda problemático.

Nuestro objetivo en esta tesis es, como anticipamos, esclarecer el juicio de Strauss respecto de Maquiavelo. Para ello, buscaremos demostrar que la afirmación de Strauss respecto de la responsabilidad de Maquiavelo por la decadencia del pensamiento occidental es, para usar un término de Strauss, "exotérica". Esta tesis buscará explorar la reflexión de Strauss en torno a Maquiavelo, para revelar lo que consideramos es el carácter eminentemente filosófico de su pensamiento para nuestro autor.

Para exponer nuestra lectura sobre lo que entendemos es el juicio de Strauss respecto del florentino, esto es, que su pensamiento es filosófico, comenzaremos por clarificar la famosa querella entre antiguos y modernos. Argumentaremos que esta querella tiene, para Strauss, más de un sentido: es tanto una querella "histórica", que enfrenta doctrinas o enseñanzas de filósofos a lo largo de los tiempos, enseñanzas que responden a problemas filosóficos de un modo que hace eco a la necesidad de su contemporaneidad, así como también una querella "transhistórica", donde la alternativa no es entre pensadores delimitados por períodos temporales, sino entre aquellos pensadores que, para Strauss, hacen frente al desafío de fundamentar su pensamiento filosófico de manera no dogmática y aquellos que no alcanzan a hacerlo, aceptando de tradiciones o autoridades las coordenadas para su reflexión. Al esclarecer el significado transhistórico de la querella entre antiguos y modernos, veremos que para Strauss

el enemigo fundamental de la filosofía es la versión más intransigente de la autoridad, que es aquella de la religión revelada. En esta alternativa entre alternativas, veremos que Maquiavelo puede tener un lugar dual en la presentación de Strauss de la querella: puede ser el primer moderno en tanto su enseñanza se opone explícitamente a la de los pensadores anteriores, que Strauss llama la "Gran Tradición", así como también un filósofo que discute con Platón o Jenofonte el problema de la virtud y el desafío de la idea de revelación. Así, Maquiavelo será, para Strauss, un filósofo político que busca a la vez recuperar con su pensamiento problemas "clásicos" y ofrecer respuestas "modernas".

Luego de esclarecer el sentido de la "historia" de la filosofía política que construye Strauss, abordaremos la pregunta respecto de la filosofía de Maquiavelo y su estatuto *entre* modernos y antiguos. Para ello, veremos tres aspectos que, consideramos, hacen a un filósofo, según Leo Strauss: en primer lugar, la fundamentación de la filosofía, de lo que veremos Strauss llama su "posibilidad" y su "necesidad", que conduce, como dijimos, a un debate con las premisas de la revelación. En segundo lugar, la escritura que caracteriza a los filósofos según Strauss, la cual es central para la comunicación filosófica, en tanto se erige sobre una comprensión fundamental de la diferencia entre naturalezas humanas y la distancia entre filosofía y política. En tercer lugar, la reflexión en torno al problema de la virtud, que es el modo "clásico" de plantear la pregunta por lo bueno y lo malo y lo justo y lo injusto, según Strauss. Pero en cada punto iluminaremos a su vez la particularidad del pensamiento de Maquiavelo según Strauss y lo que el intérprete considera su novedad.

Estos tres aspectos serán abordados, uno por uno, en los tres capítulos siguientes. Primero, veremos en el capítulo dos el modo en que Strauss caracteriza el proyecto de Maquiavelo. Este proyecto, argumentaremos, es doble: consiste en la liberación política de Italia y su emancipación intelectual. Veremos que Maquiavelo, para Strauss, enfrentado a la decadencia de su contemporaneidad y la debilidad de las unidades políticas italianas, busca salir de la "crisis" de los modernos a través de la recuperación de la virtud de los antiguos. Pero esta indagación nos conducirá a iluminar una similitud entre el proyecto de Strauss y el proyecto de Maquiavelo: el florentino se propone, según Strauss, reabrir la pregunta por la superioridad de los modernos italianos respecto de los antiguos para volver a pensar la validez de las respuestas anteriores a los problemas que enfrentan. La cuña de ingreso de Maquiavelo, según Strauss, para la consideración de la querella entre *su* antigüedad y *su* modernidad consistirá en la indagación crítica de las opiniones de sus contemporáneos, que se encuentran absorbidas por la tradición bíblica. La misma crítica conduce a Maquiavelo hacia los fundamentos de la religión revelada: el movimiento que presenta Strauss es uno de ascenso hacia la confrontación de

Maquiavelo contra la revelación y su fundamentación del filosofar libre. Maquiavelo, según Strauss, ofrecerá argumentos para defender a la filosofía en su posibilidad y necesidad, pero no replicará sin más los argumentos de los antiguos: veremos a Strauss indicar de qué modo el florentino ofrece su reflexión respecto del desafío permanente de la religión revelada con una respuesta distinta a la de los antiguos.

Seguidamente, estudiaremos la escritura filosófica de Maquiavelo, que es otra de las pistas que nos permiten ubicar a Maquiavelo junto a todos los filósofos, para Strauss. En el capítulo tres exploraremos, así, la comprensión de Strauss de la escritura del florentino, que, según nuestro autor, da a ver la profunda comprensión de Maquiavelo de la diferencia entre naturalezas humanas más y menos capaces de filosofía, así como también su intención consciente de comunicar de distinto modo a distintas audiencias. Desde esta perspectiva, por lo tanto, Maquiavelo emergerá como autor consciente de su discurso y su escritura, como pensador que articula sus ideas para quienes pueden y desean acompañarlo en sus reflexiones, y como filósofo político que pone en práctica a la vez un proyecto de recuperación de la virtud "clásica" y también un programa para la posteridad. Esta indagación nos llevará, a su vez, a considerar la introducción de Maquiavelo de novedades "técnicas" en la escritura, que se revelarán, según Strauss, en la selección de destinatarios para su obra, así como también en el uso de la propaganda para volver popular su enseñanza. Pero, como interpretaremos, Strauss parece sugerir que es posible ver en su novedad o sus invenciones estrategias necesarias para la protección de la filosofía en su tiempo: es posible que su regla de cautela sea la inmoderación.

Por último, en el capítulo cuatro, exploraremos la enseñanza de Maquiavelo según Strauss y su oposición explícita a las enseñanzas tradicionales. A través de una exposición de la crítica de Maquiavelo a la moralidad tradicional, Strauss, veremos, argumenta que el florentino conoce adecuadamente tanto el contenido como el modo de la filosofía política clásica. Maquiavelo, sostiene, asciende desde las opiniones tradicionales o los prejuicios respecto de la virtud y se pregunta por su naturaleza. Pero Maquiavelo, también aquí, parece según Strauss introducir una novedad: Maquiavelo cambia la orientación "ideal" clásica por una orientación por la "verdad efectiva" de las cosas y prefiere utilizar a la figura del capitán o político virtuoso en lugar del hombre sabio para construir su enseñanza; Maquiavelo "oculta" el ascenso final de la política a la filosofía.

La innovación de Maquiavelo, en el plano de su enseñanza, tendrá, a su turno, según Strauss, efectos en la historia de la filosofía política y los pensadores del futuro. Nuestra conclusión retomará esta cuestión y planteará el problema que implica la crítica final de Strauss

a Maquiavelo. En este sentido, volveremos a preguntarnos por el sentido de la caracterización de Strauss de Maquiavelo como pensador *entre* antiguos y modernos.

Para Strauss el corazón del pensamiento de Maquiavelo es su reflexión sobre los problemas fundamentales. Sin embargo, la relación del pensador con su tiempo implica, a su vez, la puesta en movimiento de una enseñanza adecuada a los desafíos de su contemporaneidad. Maquiavelo emerge así, para Strauss, como primer filósofo moderno, con una enseñanza que, pese a su distancia respecto de la enseñanza de los filósofos políticos clásicos, no deja de responder, sin embargo, a un pensamiento que es fundamentalmente filosófico. La tensión entre recuperación e innovación, entre pensamiento y enseñanza, entonces, nos permitirá comprender la presentación de Strauss de Maquiavelo como un filósofo político, pero no, por ello, como otro antiguo más.

Hacia el final del recorrido, habremos conseguido poner de relieve tanto la contundencia de la dimensión filosófica del pensamiento de Maquiavelo y su proximidad fundamental con el pensamiento clásico, según Strauss, así como también las sutilezas de su innovación en la visión de nuestro intérprete. Así, el mismo pensador podrá, sostendremos, según Strauss, recuperar con su pensamiento problemas "clásicos" y ofrecer al mismo tiempo respuestas "modernas".

Capítulo 1. La querella entre los Antiguos y los Modernos

> "Pero, ¿no es este el mismo problema que nos legaron los antiguos, aunque ellos lo ocultaran a la mayoría bajo el carácter poético de sus palabras? […] Los que han venido después, sin embargo, como son más sabios, lo declaran ya abiertamente, para que puedan aprender esta sabiduría hasta los zapateros, cuando oigan sus palabras"
> Platón, *Teeteto*

La interpretación de Leo Strauss de Maquiavelo, plasmada en su libro *Pensamientos sobre Maquiavelo* [1958], como vimos en la introducción, ha dado lugar a lecturas contrapuestas y puesto de relieve la pregunta por el juicio de Strauss respecto de Maquiavelo, su pensamiento y su enseñanza. Maquiavelo aparecerá, en la obra de Strauss, tanto como el pensador que da inicio al proceso moderno de decadencia y extrañamiento de la filosofía política en Occidente y, asimismo, como el filósofo político que pone en marcha uno de los más grandes proyectos de recuperación del pensamiento filosófico en sentido "clásico". La pregunta que da lugar a esta investigación es, por lo tanto, cómo reconciliar estas caracterizaciones del Maquiavelo de Strauss en apariencia contradictorias.

Maquiavelo, así, se encuentra precisamente en el centro de la llamada "querella entre antiguos y modernos" de Strauss. Difícilmente se niegue que esta querella es una de las concepciones de Leo Strauss que mayor aceptación y más amplia recepción ha tenido[1]. Para ilustrar esta cuestión, basta considerar el título de la compilación de ensayos escritos por "amigos, exalumnos, contemporáneos y colegas" en honor a Strauss en su sexagésimo quinto aniversario, publicada con el título "Antiguos y modernos: ensayos en torno a la tradición de la filosofía política" en 1964 y editada por un amigo y colega de Strauss, Joseph Cropsey. Por su parte, también leyendo *Derecho natural e historia* —que no erraríamos demasiado si lo considerásemos como su libro más famoso—, pronto percibimos que el autor dispone una contienda entre dos frentes: el derecho natural clásico y su contraste con el moderno. Pero ¿qué significa en el pensamiento de Strauss esta querella y su vocación por reabrir la disputa?

Strauss recupera la noción de la "querelle des anciens et des modernes" del debate intelectual francés del siglo XVII. Pero aquello que para la academia francesa quedaba ceñido a la pregunta por el destino del genio artístico es presentado por Strauss en un sentido particularmente distinto.[2] Esta querella como tema de las investigaciones de Strauss puede

[1] Ver por ejemplo Pippin (1992, p. 448).
[2] Este debate se popularizó en la Francia de Luis XIV, y giraba en torno, en principio, al teatro francés y el teatro griego. Ver Strauss (SSM, p. 51).

leerse ya en su correspondencia en la década del 30,[3] así como también en una serie de artículos de aquellos años que lidian con la "condición" de la "razón" en la contemporaneidad[4] y en los libros tempranos *El testamento de Spinoza* [1932] y *Filosofía y ley* [1935] —cuyo primer capítulo lleva por título "La lucha de los antiguos y los modernos en la filosofía del judaísmo"—. Pero, si bien en las tempranas declaraciones de Strauss en los 30 este debate parecía plantearse como camino para tramitar la problemática alternativa entre ortodoxia e ilustración,[5] la alternativa pronto se afirmará para Strauss como su vía para hacer frente al estado crítico de la racionalidad en la modernidad. Strauss se propone reabrir *la batalla de los libros,* tal como la presentaba Swift (2019)[6], poniendo en escena aquello que parecen ser dos filosofías: la de los antiguos, esto es, los filósofos clásicos, y la de los modernos, en principio, los filósofos de la ilustración.

Para Strauss, como vimos en la introducción, la filosofía política en la modernidad se encuentra en crisis, en parte debido a la situación en que el historicismo ha sumido al pensamiento filosófico, pero también debido al desarrollo paralelo de una ciencia moderna que, divorciada de la filosofía, se declara incapaz de reflexionar en torno a valores. Paradójicamente, Strauss argumenta que estas tendencias modernas no son el devenir natural de la tradición de pensamiento occidental, sino que tienen su origen en una revuelta filosófica contra la misma tradición clásica.

Para salir de esta crisis Strauss apunta a recuperar la posibilidad de la filosofía a través de una propedéutica tan particular como, en apariencia, simple: la lectura de libros. En ello consiste precisamente la reapertura de la querella entre antiguos y modernos. Strauss buscará tensionar los presupuestos modernos que rechazan dogmáticamente el pensamiento del pasado, recuperando la reflexión de los pensadores clásicos de manera no historicista, es decir, argumentando que estos autores nos hablan aún hoy. Strauss pone de relieve, así, el valor de las preguntas y la validez o sensatez de las respuestas de la tradición clásica, cuestionando la premisa moderna relativa al progreso del pensamiento. En última instancia la reapertura de la

[3] Ver la correspondencia de Strauss con Krüger y Löwith (GS III, p. 414; p. 661). El artículo de Pangle (2018), titulado "The Light Shed on The Crucial Development of Strauss's Thought by his Correspondence with Gerhard Krüger", contribuye a iluminar el movimiento del pensamiento de Strauss en la década del 30, la influencia de Heidegger en su pensamiento temprano y el modo en que la pregunta por la posibilidad de una salida de la crisis de la modernidad, marcada por el historicismo, da lugar a su vocación por revitalizar el pensamiento clásico, la cual emerge de manera conjunta a su estudio de la "ilustración judeo-arábiga" (p. 60; p. 62).
[4] Ver por ejemplo Strauss (RLG, p. 384).
[5] Strauss explica también la "crisis" de la racionalidad moderna como resultado de la incapacidad de los filósofos de la ilustración de refutar los argumentos de la ortodoxia. (P&G, II, p. 22).
[6] Nos referimos a su sátira *The Battle of Books*, publicada originalmente en 1704.

querella entre antiguos y modernos que Strauss propone apunta a la recuperación de un horizonte para la racionalidad en la contemporaneidad.

Hasta aquí, entonces, tenemos un diagnóstico: la crisis de la razón; un presunto origen: la ilustración moderna; y una posible cura: el retorno a la filosofía clásica. ¿Qué rol le cabe a Maquiavelo en este arco dramático? ¿Es el primer moderno y quien propulsa el declive de la filosofía? ¿O es el último antiguo, bastión del pensamiento clásico? Para responder estas preguntas es necesario, antes, entender cómo comprende Strauss la disputa entre antiguos y modernos.

La disputa entre antiguos y modernos viene a señalar en las presentaciones de Strauss una alternativa que concierne principalmente a la *racionalidad*. En este sentido, nuestro autor dirá que la "modernidad" no es solo un término "histórico", pues no apunta simplemente hacia un momento específico en la cadena de acontecimientos desde el comienzo de los tiempos. En la conferencia "¿Progreso o retorno?" Strauss señala: "La querella real entre antiguos y modernos no giraba en torno al teatro, por supuesto, sino en torno a la moderna ciencia y la filosofía. [...] Por lo tanto [...] por modernidad no quiero decir algo que es simplemente cronológico" (PR, p. 102). Al hablar de "antigüedad", Strauss tampoco argumenta refiriéndose a un período histórico. La "antigüedad" no se limita a la filosofía griega o a los tiempos precedentes a la caída del imperio romano. Los "Antiguos" representan a los "clásicos" de la filosofía. La definición de pensamiento *clásico* de Strauss juega con el doble significado de "clásico": el pensamiento es clásico en tanto pertenece a un período histórico que es convencionalmente así llamado, pero también es clásico en la medida en que representa, para Strauss, aquello que la filosofía política *propiamente* es, o el *modelo*, por así decirlo, de la filosofía desde la fundación u origen de Sócrates (NRH, p. 167; SA, p. 3).[7] En este sentido, comprendemos por qué puede Strauss hablar de la "visión clásica" y atribuir dicha posición a un filósofo propiamente "moderno"[8].

La alternativa entre antiguos y modernos notamos, entonces, tiene más de un sentido: se presenta, por un lado, como una alternativa que podemos llamar "cronológica", donde dos tradiciones de pensamiento situadas históricamente ofrecen ciertas "soluciones" a problemas filosófico-políticos (Cfr. WIPP, pp. 9-55; GS, III, p. 661) y, por otro lado, como una alternativa que articula una diferencia atemporal, entre lo que es la filosofía política propiamente o

[7] En "¿Qué es filosofía política??" puede leerse "When we describe the political philosophy of Plato and of Aristotle as classical political philosophy, we imply that it is *the classic form* of political philosophy" (WIPP, p. 27 [Nuestro énfasis]).

[8] Ver "Sobre la filosofía politica clásica": "The classical view was expressed as follows by Rousseau, who still shared it, or rather restored it…" (OCPP, p. 83 [nota 5]).

"clásica" para Strauss, y el pensamiento dogmático que predomina en la modernidad (NRH, p. 20; PPH, p. 71).

En cualquier caso, la reapertura de la querella, para Strauss, no consiste en la definición del término adecuado o la victoria justa, sino en la recuperación de la posibilidad de volver a considerar aquello que la razón moderna, según indica, ha declarado saldado: que el hombre no puede resolver racionalmente el conflicto entre valores y de afirmarse por fuera de su horizonte histórico (NRH, p. 27).[9]

En lo que sigue, expondremos la querella entre modernos y antiguos, enfocando en primer lugar la alternativa que llamamos "cronológica" entre dos tradiciones de pensamiento[10]. Para exponer estos dos frentes, nos concentraremos en aspectos que consideramos centrales en la obra de Strauss, y en su reflexión sobre Maquiavelo en particular: la comprensión de cada tradición de la naturaleza y de la relación entre la filosofía y la ciudad. Pero, como dijimos, antiguos y modernos no son solo ni primeramente distinciones históricas. Por eso en la segunda parte del capítulo enfocaremos el sentido transhistórico de la querella entre antiguos y modernos e iluminaremos la definición "clásica" de filosofía para Strauss: la filosofía política. Esta indagación pondrá de relieve la importancia para la filosofía, según Strauss, de fundamentarse por fuera de cualquier dogmatismo, lo que conducirá a su oposición fundamental a la religión revelada. En este sentido, veremos que sobre la alternativa entre antiguos y modernos se monta otra aún más fundamental: la de la filosofía contra la religión revelada, la de "Atenas contra Jerusalén". Aquí la diferencia se establece entre un pensamiento propiamente filosófico y otro que ha perdido su orientación hacia la verdad. La alternativa es también la del pensamiento contra el dogmatismo y la pregunta es por la posición de la ciencia moderna en este conflicto. Habiendo clarificado los diferentes sentidos de la querella entre antiguos y modernos estaremos en posición de comprender cómo puede Strauss hablar de "filósofos" modernos y comenzar, así, la interrogación por la posición de Maquiavelo en este drama.

[9] Strauss señalaba ya en una conferencia titulada "Temas actuales de la filosofía Alemana de posguerra" [1940]: "whatever may be the final result of our studying Plato and Aristotle, whether or how far we can adhere ultimately to their analyses in all respects or not, what is decisively important is that we first learn to grasp their intention and then that their results be discussed. La querelle des anciens et des modernes must be renewed - it must be repeated with much greater fairness and greater knowledge than it was done in the 17th and 18th centuries". (LIGPP, p. 137).

[10] Hablar de "tradición" para describir al pensamiento clásico requiere de precisiones. Strauss indica en "¿Qué es filosofía política?": "Classical political philosophy is non-traditional, because it belongs to the fertile moment when all political traditions were shaken, and there was not yet in existence a tradition of political philosophy." (WIPP, p. 27). Como veremos, sin embargo, la filosofía política clásica da origen a una tradición. (*Cfr*. WIPP, p. 40 y OCPP, p. 78).

1. Tradición clásica y tradición moderna

En lo que sigue, nos proponemos presentar los elementos que, según Strauss, enfrentan a antiguos y modernos en sus respectivos proyectos filosóficos. Dado el uso particular que el autor de hace los términos, esta empresa resulta algo compleja. El propio Strauss parece entretenerse, y quizás también a algunos de sus lectores utilizando los términos "antiguos" y "modernos" tanto en el sentido coloquial o tradicional del término, como también en su propio sentido. A esta complejidad se añade el hecho de que la habitual definición de Strauss de la modernidad filosófica es *por la negativa*, es decir, como "rechazo" de la tradición anterior, lo cual no facilita el estudio de aquellos caracteres "positivos" —si los hubiera[11]—. Según Strauss, no existe una cohesión o acuerdo específico común a todos los filósofos modernos respecto de su "solución" a los problemas filosóficos, como sí la habría en el caso de los antiguos. Es por ello, según Strauss, que se debe proceder de un modo más bien "narrativo" para explorar la filosofía política moderna (WIPP, p. 40). Dadas las mencionadas particularidades del tratamiento straussiano de la alternativa entre antiguos y modernos, deberemos recuperar las características de uno y otro frente de modo fragmentario, rastreando en su obra Strauss sus pronunciamientos respecto de esta cuestión.

Strauss permite realizar una lectura de las "doctrinas" o "enseñanzas" de antiguos y modernos, exponiendo tanto el razonamiento de los pensadores en cuestión como su respuesta o solución al problema con que se enfrentan. Así, un trabajo como "¿Qué es filosofía política?", por ejemplo, podrá exponer dos "soluciones" al "problema de la filosofía política" (WIPP, p. 9)[12]. Sin embargo, como veremos a continuación, las doctrinas o enseñanzas, según Strauss, no pueden sino tener un carácter limitado y toda solución está sujeta a ser interpretada, discutida y rebatida.

Según nuestra interpretación, comprendemos que existe para Strauss una diferencia entre el "pensamiento" de un autor filosófico, que lidia con preguntas que son para Strauss permanentes, y su "enseñanza", que contiene sus respuestas a dichos problemas, con el adecuado revestimiento para ser expuestas en sociedad (NRH, p. 137; WIPP, p. 93, p. 126). Pero estas enseñanzas, a su vez, pueden dar lugar a tradiciones o escuelas de pensamiento. Así,

[11] Strauss habla empero de un "principio positivo" (TWM, p. 53) que experimenta una serie de cambios a lo largo de los tiempos, dificultando así el proceder analítico. Podemos preguntarnos si acaso el *principio* no es eminentemente negativo. Esta es la interpretación de Benardete (2011) de la distinción de Strauss entre la filosofía política clásica y la filosofía política moderna (p. 203; *Cfr*. GLG).

[12] Ver la reflexión en "Sobre la filosofía política clásica": "The modern political philosophers tried to replace both the *teaching* and the *method* of traditional political philosophy by what they considered as the *true teaching* and the *right method;* they took it for granted that political philosophy as such is necessary and possible" (OCPP WIPP, p. 79).

por ejemplo, Strauss señala en *Derecho natural e historia*: "Se dice que [Sócrates] fue el fundador de la filosofía política. *En la medida en que esto es cierto*, él fue el originador de toda la tradición de enseñanzas sobre el derecho natural" (NRH, p. 120 [Nuestro énfasis]). Si se puede decir que Sócrates "funda" la filosofía política —y da lugar a una tradición, podemos añadir (*Cfr*. WIPP, p. 40, p. 57)—, ello se debe, indica Strauss, al hecho de que originó la "doctrina del derecho natural". Esta reflexión, según Strauss, permite ver que las preguntas retienen más evidencia que las respuestas, y que toda solución, enseñanza o doctrina estará sujeta a un devenir que quizás no pueda controlarse definitivamente.[13]

En lo que sigue, presentaremos la querella entendida como alternativa entre dos proyectos filosóficos enfocándonos en dos tópicos que, consideramos, nos ayudarán a clarificar sus aspectos centrales: 1) en primer lugar, la relación entre filosofía y naturaleza. ¿Cómo entiende la filosofía la naturaleza? ¿De qué modo es comprensible el todo? La forma en que los filósofos establecen el vínculo entre conocimiento y naturaleza informará, a su turno, las características del "proyecto científico" de antiguos y modernos y sus diferencias. 2) En segundo lugar, la relación entre filosofía y ciudad. ¿Cuál es la respuesta del filósofo a la pregunta por la mejor forma de régimen? ¿Cómo comprende la filosofía su relación con la política y su lugar en la ciudad? Esta reflexión iluminará el modo en que los filósofos comprenden su comunicación, su enseñanza y su rol en la ciudad. El paso por estas nociones nos permitirá ver asimismo las particularidades del despliegue histórico de cada tradición. En este sentido, veremos cómo la filosofía que comienza con los griegos ofrece ciertas doctrinas o enseñanzas, que contribuyen a la construcción de una "tradición clásica" de pensamiento, que quizás oscurezca las preguntas que las originaron o aliene el espíritu de sus originadores.

a. Filosofía y naturaleza

El primer aspecto en el cual pondremos el foco para explicitar lo que entendemos es la comprensión straussiana del contraste entre antiguos y modernos es su respectiva comprensión de la naturaleza. Ello implicará, a su vez, un cierto modo de comprender el conocimiento y la relación del hombre con la naturaleza.

Abordaremos a continuación tanto la comprensión clásica de la naturaleza y su "modelo" cosmológico, así como también la comprensión moderna. Como veremos, según Strauss, la preeminencia de la ciencia moderna y su modelo cosmológico lejos está de poder ser

[13] No puede ignorarse que este párrafo de Strauss apunta ya al problema de la tradición clásica del derecho natural, en la medida en que aquello que comienza con Sócrates y Platón como enseñanza, veremos, a favor de la filosofía en la ciudad, culmina en la enseñanza cristiana que engolfa a la filosofía.

considerado definitivo. La contienda entre la "concepción mecánica" y la "concepción teleológica" del universo debe ser reexaminada (NRH, p. 8). Para comenzar a desentrañar las sutilezas de esta batalla entre cosmologías, comenzaremos por los antiguos.

Antiguos

A grandes rasgos, veremos a Strauss decir que la naturaleza, en el pensamiento clásico, es considerada como *orden* cognoscible, como un *estándar* plausible de ser dilucidado por la mente humana. La filosofía política clásica se propone así el estudio de aquel estándar natural, el cual debe ser cognoscible. En la medida en que la naturaleza existe como un todo ordenado, cada ser encuentra, hacia su interior, un lugar y una finalidad particular. Por lo tanto, la mejor vida es aquella de acuerdo a la naturaleza. Si el hombre tiene también un lugar en un orden que no originó y una finalidad por naturaleza, la comprensión de tal orden y finalidad es fundamental para guiar su vida. Pero, según Strauss, el conocimiento es limitado y se manifiesta de manera particular "en el poder ineluctable del azar" (TWM, p. 55). En consecuencia, Strauss dirá que "la virtud es esencialmente moderación". En el mundo clásico, entonces, en principio, la naturaleza es el indicador a seguir y merece ser estudiado para guiar la vida[14].

En *Derecho natural e historia* Strauss afirmará que la búsqueda filosófica comienza con, o es equivalente, al descubrimiento de la naturaleza (NRH, p. 134, p. 140). Este descubrimiento divide la totalidad de fenómenos en fenómenos naturales y no naturales. Pero el descubrimiento de la naturaleza surge como resultado de un esfuerzo particular, que consiste en la radical puesta en cuestión de la *autoridad* ancestral de la ciudad y su *ley*. La naturaleza "no tendría que ser descubierta si no estuviese escondida" (NRH, p. 90), dice Strauss. La distinción fundamental entre *physis* y *nomos*, así, es coetánea a este descubrimiento.

La autoridad ancestral y su código, según Strauss, se rastrea a los dioses: originalmente, explica, se asume que los ancestros eran "absolutamente superiores" y, por lo tanto, "dioses, o hijos de dioses, o al menos 'rondando cerca de los dioses'" (NRH, p. 84)[15]. Hay entonces siempre un contexto político, o teológico-político, en el descubrimiento de la naturaleza -que

[14] La definición de la naturaleza en la obra de Strauss es disputada entre los intérpretes. Bruell (2011b) señala que la naturaleza es la "presuposición fundamental" de la filosofía, y es en sí misma "radicalmente cuestionable" (Bruell, 2011b, p. 98). Por su parte Chacón (2019) distingue entre distintos significados posibles de la naturaleza para Strauss, dando a ver tres: la naturaleza como "comprensión natural" del sentido común, la naturaleza como es entendida por las ciencias naturales —"visión naturalista del mundo"—, o bien, la naturaleza como "necesidad incambiable y cognoscible" (Chacón, 2019, p. 95). Este intérprete termina descartando las tres alternativas e indicando que la naturaleza es un ideal (p. 114).

[15] El descubrimiento de la naturaleza niega a los dioses de la ciudad o la legitimidad de ellos. Sebell (2016) escribe: "Socrates knew he could not have spoken in plain terms of nature without making the shocking and dangerous admission that philosophers are, as they are widely reputed to be, non believers in the gods of the city" (p. 40; *cfr*. PAW, p. 16).

es la emergencia de la filosofía- así como también una oposición fundamental a la autoridad teológico-política de la ciudad[16]. Por autoridad teológico-política debemos entonces entender el conjunto de creencias y opiniones que legitiman y permiten funcionar a una ciudad en su organización específica y su condensación en el código de leyes de la ciudad. Ahora bien, cuando la ley divina, que de acuerdo con Strauss declara *saber lo que es* y demanda *obediencia*, es rechazada, nace la búsqueda por *lo que es* y el *modo de vida correcto.* Esta cuestión es precisamente lo que enreda filosofía y religión en el origen, de acuerdo con Strauss[17]. La filosofía será así, en primer lugar, búsqueda de "las primeras cosas y el modo correcto" (NRH: 86). En la búsqueda de lo *naturalmente* bueno, la respuesta de la autoridad y su ley pasarán ahora a ser comprendidas como "lo que es bueno por mera convención". A partir de aquí, la naturaleza se percibirá como *necesidad*, y la autoridad, como *arbitrariedad*.

A la base de esta oposición entre *physis* y *nomos* se cifra lo que Strauss llama la premisa fundamental de la filosofía, a saber: la posibilidad de concebir algo permanente, necesario e inalterable, plausible de ser conocido (NRH, pp. 30-31, 89-90).[18] Según Strauss, para que el conocimiento sea posible es preciso presuponer que la *naturaleza* entendida como *necesidad*, se puede conocer, lo que equivale a afirmar que "toda libertad e indeterminación presupone una necesidad más fundamental". Esta afirmación implica, según Strauss, una negación de la omnipotencia (NRH, p. 89).[19]

Naturalmente, dice Strauss, la filosofía pasa a reconocer a la naturaleza como de mayor dignidad que lo creado por el hombre: "La naturaleza es el ancestro de todos los ancestros o la madre de todas las madres" (NRH, p. 92; *Cfr*. CM, p. 14, p. 22). Pero la naturaleza no puede pasar a ocupar el lugar de la autoridad pues, de ser así, la filosofía se volvería un nuevo dogmatismo, incapaz de distinguirse de la verdad postulada por la ley ancestral.

Según Strauss, una vez descubierta la posibilidad de la filosofía, fundamentalmente ligada a la posibilidad de que la *physis* sea algo a indagar y no el resultado de una voluntad o algo puramente arbitrario, la comprensión filosófica de la naturaleza habilitará variaciones. En este sentido, distintas aproximaciones filosóficas dieron lugar a visiones particulares respecto

[16] *Cfr.* (NRH, p. 89). La filosofía, como posibilidad humana permanente, *no es* "transpolítica". *Cfr*. Minkov (2016, p. 61). El argumento de este intérprete, nos parece, no alcanza a ver que la actualización de la posibilidad de la filosofía implica no solo un cuestionamiento de lo divino y ancestral, sino fundamentalmente de la *ley*. La filosofía no surge en el vacío sino en oposición a una autoridad.

[17] Cfr. *Minos* 315ª1-b2 y Strauss (AAPL, p. 183). Cuando la naturaleza es descubierta, un abismo infranqueable se abre entre ambas. Respecto de este tema, ver "el *problema* de la ley divina" como "base común" a Biblia y filosofía (Ver PR, p.107. *Cfr*. PAW, p. 155). Volveremos a esta problemática en el próximo capítulo.

[18] Kennington (2011) interpreta que, para Strauss "aquello que los primeros filósofos descubrieron no fue tanto la 'naturaleza' […] sino 'la idea de naturaleza'" (p. 257).

[19] *En Persecution and the Art of Writing* puede leerse*:* "The philosopher's first word (לים) expresses a denial: philosophy comes first into sight as a denial of something" (PAW, p. 112).

de la naturaleza. Sin embargo, las diferencias no ofuscan el descubrimiento fundamental de la oposición entre *naturaleza* y *convención*. Así, por ejemplo, los "convencionalistas" o filósofos "presocráticos"[20], que tienen una visión "materialista" del todo (NRH, p. 109, p. 128), según Strauss, parten desde lo que "todos pueden ver", la percepción de los sentidos, y avanzan hacia las "raíces" de los fenómenos, para descubrir lo natural en oposición a lo convencional. Sócrates, por su parte, se aparta, según Strauss, de este modo de comprender la naturaleza y busca "ascender" al conocimiento del todo, no yendo hacia las causas escondidas de los fenómenos, sino "articulando" sus partes "manifiestas": lo que viene primero a la vista es lo que se *dice* de las cosas, "las opiniones sobre ellas". Así, Sócrates comienza por las "cosas humanas" y asciende desde ellas en busca de su verdad (NRH, pp. 123-124)[21]. La filosofía, así entendida, entonces, es "dialéctica" (NRH, p. 124). El cambio introducido por Sócrates equivale a una nueva apreciación de las cosas políticas, dirá Strauss, que no pierde de vista la distinción entre *physis* y *nomos*, pero que accede con una nueva claridad a estas, haciendo "justicia" a su reclamo y especificidad[22], recuperando el conocimiento inherente al "sentido común".[23] Este cambio de orientación permitirá a la filosofía, en añadidura, y como veremos en la próxima sección en detalle, responder a la acusación y sospecha de la ciudad y dar lugar a una "fundación" de la filosofía política, en la interpretación de Strauss (CM, p. 29; NRH, p. 120).

[20] A pesar de la apariencia "histórica" del argumento, es posible indicar que la posición que aparece, en primer lugar, como "superada" por Sócrates, es decir, la posición convencionalista, permanece como antagonista filosófico (NRH, p. 108). Es importante no olvidar la diferencia entre "convencionalismo vulgar", que es el de ciertos sofistas y se expresa con claridad en la figura de Trasímaco de Platón, según Strauss, y "convencionalismo filosófico", que tiene como representante, por ejemplo, a Lucrecio, entre otros, que sin duda es considerado por Strauss como un filósofo de gran importancia.

[21] El estudio socrático consiste en la "articulación" de las partes que comprenden el todo, no como partes sensibles o "elementos" —tal como entendían ciertos atomistas— sino de manera "noética" (CM, p. 19). Respecto del problema de la oscuridad que envuelve a las "primeras cosas", que "no son directamente accesibles", y la frustración de Sócrates con los resultados de la filosofía (Platón, *Fedón* 96a—100b), ver la interpretación de Benardete (2011) de "la crisis de la filosofía como el estudio de la causa" (p. 202). Para ver la tensión entre la comprensión de la naturaleza del joven Sócrates y del Sócrates socrático, consultar Sebell (2016, pp. 38-40).

[22] Convencionalistas y socráticos difieren, según Strauss, no sólo respecto de la mencionada aproximación al estudio del todo, sino también respecto de la comprensión de la naturaleza de lo justo. Los convencionalistas niegan que exista el derecho natural o lo justo por naturaleza y conciben al "arte política o ciencia" como poco seria (CM, p. 14, p. 17; NRH, p. 109): la ciudad no es natural y está en oposición a lo que busca el hombre por naturaleza, que es su propio bien. Los filósofos socráticos, por su parte, elaboran una doctrina del derecho natural y argumentan que el filósofo debe ofrecer su servicio a la ciudad.

[23] Respecto del significado del "sentido común", el tema merece un estudio en profundidad que no podemos llevar adelante. Chacón analiza con detenimiento la cuestión e indica que hay una diferencia entre teoría y práctica en el conocimiento: "The prescientific world in which we do distinguish between 'courage and cowardice, justice and injustice' is the world of everyday practice, and it is also the essential starting point of any kind of theoretical inquiry. Strauss conceives the permanent structure of this prescientific world in very broad terms: there is order - because there are essential 'forms' or 'essential differences'— and there are human minds capable of discerning that order. This argument does not presuppose the existence of eternal Aristotelian forms, but is instead based on primary evidence, as, for example, that the human mind can count. Nor does it presuppose any kind of agreement, say, on what is good and evil. It does presuppose that there are emergent properties, or 'wholes' which are more than the sum of their parts (such as humans or cities), and it also presupposes that these wholes are permanently present, or at least retrievable from historical experience" (2019, p. 103).

La afirmación de la naturaleza como necesidad en la base de la filosofía, sin embargo, no puede ser "aceptada en confianza". El descubrimiento de la posibilidad de la filosofía no resuelve el problema de la fundamentación de su premisa, según Strauss (NRH, p. 31; p. 89), y la naturaleza *no puede* adquirir el estatus de autoridad. Es por ello por lo que Strauss dirá que la filosofía "reconoce a la naturaleza como estándar" (NRH, p. 92). Pero este estándar, otra vez, no podrá ser la naturaleza entendida como una determinada cosmología, un set de normas, ni tampoco como una ley moral.

Para comprender adecuadamente esta cuestión debemos tener en cuenta que, para Strauss, la filosofía política consiste en un *ascenso* de la *ley* hacia la *naturaleza* (CM, p. 20; AAPL, p. 4). En este sentido, comenzando por las opiniones respecto de las cosas y, en particular, la opinión autorizada de la ciudad, el filósofo busca ascender a la verdad. Pero si se reconoce que el conocimiento es de las partes y no del todo, que la comprensión de la naturaleza es el punto de llegada y que este ascenso no puede desprenderse de la "esfera de la opinión", los postulados respecto del orden de la naturaleza o del estándar natural permanecerán como indagación. La ausencia de certeza respecto de la posibilidad de la filosofía de alcanzar finalmente el conocimiento del todo o la evidencia de la distancia entre la filosofía y la sabiduría no frustra empero los esfuerzos de los filósofos políticos, sino que relanza su búsqueda al articularse con la única evidencia posible que tiene el filósofo respecto del conocimiento: es la certeza de la falta, en efecto, de aquel conocimiento, aquello que habilita y justifica su búsqueda.[24] En este sentido, según Strauss, el *insight* filosófico fundamental, articulado con claridad por Sócrates, es el conocimiento de la ignorancia (WIPP, p. 11, p. 38). Pero si la filosofía tiene conocimiento de la ignorancia y, en particular, de una ignorancia respecto de "las cosas más importantes" —el modo de vida correcto—, algo respecto de ellas debe necesariamente saber.[25] Aunque no haya garantía de que el conocimiento se alcance finalmente,[26] la filosofía política clásica concluye

[24] Este argumento está expuesto a la crítica de Rosen (2011), quien señala que para Strauss podría decirse que la filosofía no es otra cosa que "una conversación infinita" (p. 307).

[25] Con esta misma consideración, Strauss, en su debate con Kojève, se opone a la comprensión de su amigo y colega respecto de lo que él llama el "prejuicio" en la base de la filosofía o la imposibilidad de superar la "certeza subjetiva" del filósofo, siquiera a través de la confrontación con otros filósofos o con "el mundo". Strauss afirma que "la filosofía, en el sentido original del término, no es otra cosa que conocimiento de la propia ignorancia. La 'certeza subjetiva' de que uno no sabe coincide con la 'verdad objetiva' de esa certeza" (RXH, p. 116 [Nuestro énfasis]). En el sentido original, la premisa de la filosofía es una "verdad objetiva": es conocimiento de la ignorancia. Incluso más, escribe Strauss, "uno no puede saber que uno no sabe, sin saber qué es lo que uno no sabe". En definitiva, algo respecto de lo que ignoramos debemos saber, argumenta Strauss. "Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems" (RXH, p. 116).

[26] Es una paradoja: "Es verdad que la búsqueda exitosa de la sabiduría podría llevar al resultado de que la sabiduría no sea la cosa necesaria. Pero este resultado debería su relevancia al hecho de haber sido resultado de la búsqueda de la sabiduría: la excusación misma de la razón debe ser una excusación razonable" (NRH, p. 94).

en la afirmación de que la búsqueda de conocimiento es la "única cosa necesaria" o revela la verdad filosófica de que el único "pecado" es la "ignorancia" (NRH, p. 177).

Se ilumina así la evidencia de las preguntas: "El comienzo o las preguntas conservan una mayor evidencia que el final o las respuestas; *volver al comienzo* permanece una necesidad constante", dice Strauss (CM, p. 21 [Nuestro énfasis]). Por lo tanto, en definitiva, la afirmación de la posibilidad de la filosofía dependerá para Strauss de la afirmación de la permanencia de los "problemas fundamentales" y la comprensión de la ignorancia respecto de su respuesta final (NRH, p. 35).

La ausencia de una respuesta final respecto del todo no es para el filósofo la prueba de la incapacidad de afirmar su modo de vida, sino por el contrario, la confirmación de que, desconociendo el todo, la búsqueda del conocimiento es lo más importante y su búsqueda, *necesaria:* solo una vida orientada en función de aquella búsqueda puede ser correcta. La filosofía como un *modo de vida,* por lo tanto, se reconoce eventualmente como "la única cosa necesaria" (WIPP, p. 40. *Cfr*. CM, p. 29). Por lo tanto, la respuesta socrática articulada por Platón, siguiendo a Strauss, es que "el modo de vida simplemente correcto *demuestra ser* la vida filosófica" (NRH, p. 156 [Nuestro énfasis]).[27] El modelo del conocimiento de la filosofía política clásica, por lo tanto, es propiamente zetético (NRH, p. 162).

La presentación de Strauss del origen de la filosofía, así, nos permite ver que la definición clásica de *physis* se ilumina en oposición a la autoridad ancestral, al orden teológico-político. Esta postulación del rechazo permite a Strauss articular dos dimensiones clave para comprender a la filosofía y su especificidad: por un lado, que la distinción en virtud de la cual la filosofía "se mantiene en pie" es "la distinción entre razón y autoridad" (NRH, p. 92) y, en particular, la autoridad más radical, que es la de un dios omnipotente (NRH, p. 90; PR, p. 110). Según Strauss, solo si hay *necesidad* y no pura arbitrariedad el conocimiento es *posible*, el filosofar puede surgir. Por otro lado, que, si la filosofía niega las respuestas autorizadas respecto de lo que es y el modo de vida correcto, descubrir el camino correcto por medio de sus "esfuerzos autónomos [*unassisted*]" (NRH, p. 85) se torna *necesario*.[28] El modo de vida del filósofo, por lo tanto, dependerá de aquella justificación, según Strauss.[29]

[27] En *La ciudad y el hombre*, Strauss dirá que Sócrates no podría haber sabido que la vida filosófica es la mejor vida, si no hubiera comprendido la inferioridad de la vida política (CM, p. 29; *Cfr*. p. 49). Sin embargo, veremos que la revelación ofrece una respuesta más radical y será tarea también del filósofo político ocuparse de refutarla.
[28] Dicha oposición gana claridad al considerar la exposición de Strauss de la alternativa entre "razón y revelación" en los párrafos 38 y 39 del capítulo II de *Derecho natural e historia* (NRH, p. 75).
[29] Esta cuestión atañe a la justificación de la filosofía de su "posibilidad y necesidad". Volveremos sobre ello en el apartado 2.b de este capítulo.

Recapitulando el argumento, hasta aquí notamos, entonces, que Strauss presenta la comprensión clásica de la naturaleza, donde el todo es cognoscible y está ordenado, el cual al ser comprendido ilumina la posición y finalidad de cada ser. Sin embargo, al estudiar la presentación de Strauss de las premisas de la filosofía clásica y el descubrimiento de la naturaleza, vemos que para el autor la filosofía clásica comprende a la naturaleza antes como una *necesidad* que como una determinada cosmología. La filosofía clásica, según Strauss, descubre la naturaleza en oposición a la autoridad ancestral, que afirma lo que es y el modo de vida correcto. Con el descubrimiento de que existe algo que trasciende la convención humana y desde la cual puede juzgarse la convención humana. La filosofía nace, para Strauss, con el descubrimiento de la distinción entre *physis* y *nomos* o entre naturaleza y ley o naturaleza y convención. El primer movimiento de la filosofía es, por eso, anticonvencional y crítico. Solo si hay algo distinto al artificio humano o la voluntad divina es que es posible la naturaleza. En ese afán crítico es que la filosofía también se posiciona en frente de la revelación. Es que la ley revelada, como la ley convencional, se afirman dogmáticamente. Sin embargo, la ley de la revelación es la forma más radical del *nomos* en la medida en que niega la posibilidad misma del conocimiento. Según Strauss: la omnipotencia divina es la absoluta voluntad libre y, en este sentido, lo absolutamente opuesto a la necesidad. Por lo tanto, vemos que, para Strauss, la filosofía clásica afirma que hay naturaleza, que es necesaria de ser indagada y, en este proceso, tanto la ley revelada como convencional, cuando no ambas, deben ser puestas en cuestión.

Pero la filosofía no puede convertir a la naturaleza en una nueva autoridad. La filosofía se ve compelida a reexaminar constantemente sus fundamentos, a volver al origen una y otra vez para no perder de vista que las preguntas tienen más evidencia que las respuestas, las cuales están siempre abiertas a potenciales contraargumentos o refutación. Por lo tanto, la afirmación socrática del "conocimiento de la ignorancia" afirma el carácter inacabado de la búsqueda, al tiempo que pone de relieve su necesidad: si no se conoce por vía de una autoridad cómo se debe vivir y cómo son las cosas, esta búsqueda es necesaria. Así, el esfuerzo del filósofo va siempre dirigido a la pregunta socrática fundamental: la pregunta por el mejor modo de vida, o la pregunta por *cómo vivir* (NRH, p. 156).

Modernos

Según Strauss, a diferencia del mundo clásico, para los modernos la naturaleza ya no es un "orden" que provee un "estándar". La naturaleza es un "caos" que el hombre y su artificio deben ordenar.[30] Sin la naturaleza como orden y guía, la posición del hombre respecto a aquella cambia: es él quien debe dominarla, pues sólo él puede ser el origen de cierto orden. "Todo lo bueno se debe al trabajo del hombre más que a un don natural: la naturaleza solo provee los materiales de escaso valor" (TWM, p. 57). El hombre adquiere, así, un lugar central y fundamental. Esto tendrá sus consecuencias en la pregunta de qué y cómo es posible conocer. La noción de naturaleza para la filosofía política moderna, en la visión de Strauss, conducirá, progresivamente, hacia una pérdida de la distinción entre naturaleza y convención y, con ella, de la comprensión de la *necesidad* como premisa para el filosofar: la "Historia", "el reino de la libertad y los valores", pasará a tener más dignidad que la naturaleza "que carece de propósito o valores", dirá Strauss (CM, p. 16; *Cfr*. NRH, p. 313).

Siguiendo a Strauss, la comprensión moderna de la naturaleza parece tener lugar tras el rechazo del esquema clásico o de la tradición "idealista". Los modernos se ven insatisfechos tanto con los modelos cosmológicos anteriores, en la medida en que la búsqueda de una cosmología no había alcanzado a dar lugar a su conocimiento propiamente (NRH, pp. 171-172), como con la solución política clásica, pues el proyectado "mejor régimen" tampoco había conseguido volverse efectivo. Strauss dirá que el "principio común" a los filósofos que "rompen" con la tradición puede enunciarse como "rechazo del esquema clásico como no-realista" (WIPP, p. 40). Dadas las dificultades que enfrenta la tradición clásica, o lo que parece ser la frustración de ciertos pensadores con los "resultados" de esta tradición, los primeros filósofos que Strauss identifica como "modernos" buscarán tener éxito allí donde la tradición clásica habría fracasado.

Para los primeros modernos, entonces, el modelo teleológico "clásico" —que es en verdad, según Strauss, el de Aristóteles (NRH, p. 8)— no había conseguido alcanzar ningún conocimiento sólido. Por lo tanto, la filosofía debía seguir el modelo de la única empresa

[30] La noción de naturaleza como standard puede leerse también en "Notas sobre Carl Schmitt*":* Strauss indica que, para los antiguos, la naturaleza era entendida como *vorbildliche Ordnung,* esto es, "orden ejemplar". A esta noción se opone la comprensión moderna, para la cual la naturaleza es un desorden a ser eliminado [*zu beseitigende Unordnung*] (ACS, p. 222). Según nuestra consideración, la noción de "orden ejemplar" y la remisión de Strauss al ejemplo griego en ese texto pone de relieve no el hecho de que para los antiguos era posible derivar de la naturaleza una cosmología, sino que el filosofar de los antiguos es ejemplar y su ejemplo nos permite reconocer que hay naturalezas ejemplares o excelencia humana. Al respecto, considerar *La ciudad y el hombre* (CM, p. 49). Ghibellini nota que la noción de "standard" o *Maßstab* es parte de la interrogación de Strauss durante la década del 30, tal como lo muestra su correspondencia con Krüger. Ver Ghibellini (2019, p. 141).

científica considerada exitosa, esto es, las matemáticas. Los modernos, así, proponen un modelo mecanicista y no-teleológico, donde la naturaleza no es más que materia o material.

Para explicar el despliegue de la "ciencia" moderna, Strauss presenta el cambio introducido por Hobbes. Hobbes prefiere un universo mecanicista, dice Strauss, el cual, a su vez, deberá suplementar con una consideración constructivista del conocimiento, para evitar inhibir la posibilidad misma de una ciencia[31]. Era preciso "descubrir o inventar una isla que estuviera exenta del flujo de la causalidad mecánica" (NRH, p. 213). Esta isla, "descubierta o inventada" por Hobbes, consiste en la construcción de *conceptos* para volver el mundo inteligible: lo único que puede conocerse es lo que está enteramente en control del hombre. El conocimiento aparece como un tipo de hacer, como "obra" humana y se opone a la comprensión clásica, donde, como vimos, dado el lugar del hombre al interior del todo, la ciencia era inquisitiva. Para el pensamiento moderno, el postulado clásico de la "armonía natural" entre la mente humana y el todo es una "suposición ilusoria o inocente" (CM, p. 43): "la iniciativa del conocimiento está del lado del hombre, no del lado del orden cósmico" (TWM, p. 56)[32].

Este nuevo tipo de conocimiento que, para Strauss, es ciertamente dogmático, retiene empero su fundamento en un extremo escepticismo: si bien en "el mundo de los constructos", donde el hombre es la causa única de toda distinción, nada es "enigmático", la naturaleza o el universo no deja de ser "completamente enigmático" (NRH, p. 215). Para los modernos se plantea la posibilidad de que el mundo sea *definitivamente* incomprensible, dice Strauss. La ciencia, por lo tanto, no puede sino ser *infinitamente* hipotética (CM, p. 42). Por lo tanto, si para los clásicos el carácter elusivo del todo conducía al *insight* respecto del conocimiento de la ignorancia, para los modernos la falta de respuesta final clausura la posibilidad de su conocimiento como tal.[33]

A esta visión no-teleológica del todo corresponde a su vez a una visión no-teleológica del hombre, que pasa a ser, en principio, plenamente *libre*, ubicado por "fuera" de la naturaleza

[31] El rechazo de Hobbes parece ser para Strauss una *convicción* antes que el resultado de un análisis: "Su noción de la filosofía o ciencia tiene su raíz en *la convicción* de la imposibilidad de una cosmología teleológica y en *la sensación* de que una cosmología mecanicista falla al momento de cumplir el requisito de inteligibilidad" (NRH, p. 176 [Nuestro énfasis]; *Cfr*. OBHPP, p. 176, nota 2. Ver Meier, "Vorwort des Herausgebers" respecto del "fundamento" de la filosofía política de Hobbes para Strauss, en su "teología natural". (GS, III: 272). También Burns (2015) encuentra que Strauss reconoce en la base de la "nueva ciencia" hobbesiana una respuesta a la religión revelada y su milagro (p. 139).

[32] En "¿Progreso o retorno?" Strauss señala que, en contraste con el pensamiento bíblico, que tiene un carácter teocéntrico, y el pensamiento clásico, que tiene un carácter cosmocéntrico, el pensamiento moderno tiene un "carácter antropocéntrico": "All truths or all meaning, all order, all beauty, originate in the thinking subject, in human thought, in man." (PR, p. 102).

[33] En *La ciudad y el hombre* Strauss dice: "The unavailability of knowledge of the whole demands that the question regarding the whole be abandoned and replaced by questions of another kind, for instance by the questions characteristic of modern natural and social science" (CM, pp. 20-21).

y "conquistándola", tanto en términos materiales, como también en términos gnoseológicos y éticos: el hombre es la fuente de toda distinción y valor (TWM, p. 57, p. 64).[34] El resultado de esta consideración es, según Strauss, la pérdida de la oposición original entre naturaleza y ley y la nueva distinción entre naturaleza e historia (NRH, p. 11; CM, p. 16).

Pero la visión moderna de la naturaleza no-teleológica no consigue, sin embargo, según Strauss, deshacerse definitivamente de ciertos "fines naturales". Aún más, gran parte de la discusión filosófica moderna pasará por los alcances y límites del derecho "natural". Este, sin embargo, lejos de ser el estándar a descubrir o el fin al que apuntar, será el suelo que superar. El único fin natural, por lo tanto, será aquel al que la naturaleza compele: la finitud. Esta compulsión empuja al hombre a "inventar" su fin para escapar de su "miseria natural", o *evitar la muerte* en términos hobbesianos (CM, p. 43): el único principio que parece ser propiamente humano[35] es la búsqueda de supervivencia.

La naturaleza como caos o enemiga, así, empuja al hombre a dominarla: el artificio es la resolución de aquello que la naturaleza en su inmediatez no permite. Por lo tanto, si la naturaleza era comprendida por los clásicos a la luz del deber —pues la naturaleza es orden y guía—, para los modernos, la normatividad sólo puede derivarse del hombre como *distinto* de la naturaleza. Será, por lo tanto, el "derecho del hombre" el origen de la normatividad en la modernidad, según Strauss (CM, p. 45). Así, la "postura moderna" demanda y simultáneamente rechaza los fines naturales en la visión de Strauss o provee un fin natural tan solo de manera negativa: "El final no es natural, sino solo concebido por el hombre en *contra* de la naturaleza y solo en este sentido concebido sobre la base de la naturaleza" (CM, p. 44 [Nuestro énfasis]). La naturaleza no provee ya un estándar, sino un fundamento negativo sobre el cual el hombre, considerado *libre*, puede forjar sus propios fines. El resultado de la emancipación de la naturaleza es, según Strauss, la "libertad", pero solo en el mencionado sentido. Para Strauss, así, en la modernidad la libertad pasa a ser el único valor. "La libertad fundamental es el único fenómeno no hipotético. Todo lo demás se basa en esa libertad fundamental" (EX, p. 309)[36].

[34] El hombre adquiere un lugar nuclear en la modernidad: "El individuo, el ego, se había vuelto el centro y el origen del mundo moral, dado que el hombre —a diferencia del fin del hombre— se había vuelto el centro u origen" (NRH, p. 280). En "¿Progreso o retorno?", Strauss habla de una "antropocentrización" del pensamiento moderno y un "cambio radical en la orientación moral" (PR, p. 103. *Cfr*. NRH, p. 197; LAM, p. 93).

[35] Lo humano o subhumano, dirá Strauss en otro lugar. "To understand man in the light of the whole means for modern natural science to understand man in the light of the sub-human" (WIPP, p. 38. *Cfr*. TOM, IV, 86, p. 297)

[36] La tendencia moderna, en último término, no puede sino culminar en nihilismo para Strauss. "All truth, all meaning is seen in the last analysis to have no support except man's freedom. Objectively there is in the last analysis only meaninglessness, nothingness. This nothingness can be experienced in anguish but this experience cannot find an objective expression: because it cannot be made in detachment." (EX, p. 311).

La aproximación al filosofar de antiguos y modernos, según Strauss, lleva así aparejado un cambio en el significado mismo de la filosofía: si el orden no provee información para comprenderlo, si el hombre es el origen de toda distinción, la filosofía ya no es contemplativa, sino que pasa a considerarse como activa en la construcción de tal orden: es *propter potentiam* (TWM, p. 56). Si la filosofía era originalmente equivalente a ciencia, en la modernidad ésta pasa a ser distinguida de ella, y considerada inferior: la filosofía es especulación y la ciencia, aproximación metodológica a la realidad.

Los modernos son guiados por la "resolución" de que el hombre puede liberarse de su servidumbre natural a través de sus esfuerzos, argumenta Strauss. Por lo tanto, se rebelan contra la naturaleza y se embarcan en su conquista. En la medida que la naturaleza es un objeto que controlar, el problema central de la modernidad será el desarrollo de herramientas técnicas cada vez más precisas. Al no haber límites ni indicadores naturales, el problema pasa a ser enteramente humano. De allí que el avance técnico humano porte la llave para controlar la naturaleza y aliviar el estado del hombre. Strauss hablará así del "optimismo" moderno, el cual no conoce antecedentes.[37] En la misma medida, la modernidad postula la posibilidad de solucionar el problema político a través de una "ilustración universal" (CM, p. 37), como veremos con mayor profundidad en la sección siguiente al indagar en la relación antigua y moderna entre la filosofía y la ciudad. Pero para Strauss, este cambio de propósito implicará la pérdida de autonomía de la filosofía en la modernidad, que se coloca ahora al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas o del poder del hombre[38].

Pero Strauss nos advierte en más de un lugar que las nociones modernas no eran desconocidas por los antiguos (WIPP, p. 47; CM, p. 32, p. 42). Existe una tradición "materialista" en el pensamiento clásico que rechaza la noción teleológica del todo, sin por ello rechazar la posibilidad de conocer la naturaleza propiamente o la noción de la buena vida como

[37] En la visión de Aristóteles, el mundo es concebido como "el mejor mundo posible", lo que implica que el hombre no tiene derecho a asumir que los males que abundan pueden eliminarse: "Man has no right to complain and to rebel. This is not to deny but to assert that the nature of man is enslaved in many ways…" (CM, p. 41). Para el epicureísmo, que no acepta este argumento "optimista" de Aristóteles, tampoco pueden desconocerse los "límites" a toda acción humana: "It goes without saying that the realization of the badness of the world does not induce Lucretius for a moment to think of rebellion or conquest: misery is as necessary to human life as happiness" (LAM, p. 96).

[38] Strauss señala en la introducción de *La ciudad y el hombre*: "science was no longer to be understood as *essentially contemplative* and *proud* but as *active and charitable*" (CM, pp. 3-4. Nuestro énfasis). Más adelante repite y alterna la misma sentencia: "science ceases to be *proud contemplation* and becomes the *humble and charitable* handmaid devoted to the relief of man 's estate. Science is for the sake of power, i.e. for putting at our disposal the means for achieving our natural ends." (CM, p. 42 [Nuestro énfasis]; *Cfr*. LAM, p. 20). El énfasis cambia: la primera alternativa enfatiza la oposición entre contemplación y acción, mientras que la segunda enfatiza la oposición moral entre orgullo y humildad y caridad. Nótese que la contemplación es orgullosa, y la conquista de la naturaleza humilde.

aquella acorde a la naturaleza (*Cfr*. LAM: 100; 107[39]). Por su parte, la afirmación de la naturaleza como esclavizante, como enemiga o como "una dura madrastra del hombre" (CM, p. 42; TWM, p. 55) estaba ya presente en el mismo Aristóteles, así como también, como metáfora, en el pensamiento epicúreo. Y estos últimos, a su vez, cuestionaban ya la noción de una armonía natural entre el todo y sus partes (LAM, p. 96).

De este modo, debemos preguntarnos en qué medida, para Strauss, la diferencia entre la concepción de la naturaleza de antiguos y modernos se funda en el contenido de sus doctrinas o enseñanzas. Los modernos, antes que el rechazo a la idea teleológica de la naturaleza o a cualquier otra idea, parecen rechazar, según Strauss, la posición de la filosofía clásica respecto de estas nociones. Los clásicos, comprendiendo los límites a la acción humana y el azar, conciben la ciencia como eminentemente contemplativa. Para los modernos, sin embargo, los postulados irrealizables de los clásicos carecen de valor práctico. Aquí es donde la exasperación moderna respecto a los resultados del presunto idealismo antiguo se vuelve explicativa. Lo que parece fundar la diferencia, así, entre antiguos y modernos, no es el rechazo de la teleología clásica, ni la consideración de la naturaleza como esclavizante, sino las implicancias "prácticas" que derivarán de estas afirmaciones. Para los modernos, indica Strauss, "la ciencia debería dejar de ser esencialmente teórica" (SCR, p. 15).

Sin embargo, para Strauss también la postulación de la aplicación práctica de los resultados de la indagación filosófica era conocida por los clásicos y, fundamentalmente, *rechazada* por ellos. La tecnología debía permanecer bajo control moral. Strauss dirá: "Ambas posibilidades —la posibilidad de una ciencia que conduzca a la conquista de la naturaleza y la posibilidad de la popularización de la filosofía o la ciencia— eran conocidas por los clásicos [...]. Sin embargo, los clásicos las rechazaban como 'antinaturales', es decir, como destructivas de la humanidad" (RXH, p. 96). Pero los modernos aparentemente no ven o no se preocupan por el resultado, potencialmente inhumano, de la aplicación de la ciencia a la técnica, según Strauss (NRH, p. 23).

Los modernos buscarán así liberarse de la naturaleza que esclaviza, conquistar el azar, aplicando las herramientas de la filosofía para ello. Controlar la naturaleza equivale a deshacerse del azar, de lo fortuito, pero también de la necesidad, que es su contrapartida; la distinción entre naturaleza y ley, necesidad y arbitrariedad, se transforma: a la naturaleza, como

[39] El "materialismo" de los convencionalistas es distinto del "materialismo" moderno de un autor como Hobbes. Demócrito o Lucrecio, por ejemplo, partiendo de una visión materialista del todo, son conducidos a afirmar la preeminencia de la vida filosófica (*Cfr*. LAM, p. 131; NRH, p. 128 y p. 170, p. 281). Respecto del convencionalismo como materialismo y la necesidad del giro "dialéctico" de Sócrates, ver Stauffer (2015, p. 133, p. 137).

caos del cual nada puede con certeza conocerse, se opone la libertad humana, creadora de orden y, en principio, de la historia —pero, finalmente, subyugado a ella[40]—. Por lo tanto, la naturaleza, *estándar* en la filosofía clásica, se pasa a considerar como *enemiga* y, finalmente, se la sustituye por el hombre libre, en el sentido mencionado. La posición clásica del hombre en el interior de un todo, que busca su comprensión y contempla la totalidad sin soñar con escapar su suerte, da lugar a una noción del hombre que se considera por fuera de la naturaleza y que busca ganar la "batalla decisiva contra la naturaleza" (CM, p. 3, p. 40). Los objetivos o fines del hombre en un mundo donde solo se puede conocer lo que se construye también dependen, como mencionamos, de su propia formulación: el único estándar que quedará en pie para guiar las acciones será la libre elección del individuo. El corolario de este desarrollo será, por lo tanto, la pérdida de la noción clásica de naturaleza, según Strauss, pero también de la noción de excelencia humana: ya no es concebida como el "fin natural del hombre", sino como "ideal", formado libremente, reemplazable por otros ideales (CM, p. 44; PR, p. 103). La filosofía, finalmente, aparece como una orientación igual de válida a cualquier otra, sin fundamento otro que una elección. El despliegue de la independencia del individuo de cualquier estándar culmina en la pérdida de cualquier noción de virtud.

Al final de este recorrido, la alternativa a la que llega Strauss en la modernidad es aquella entre *naturaleza* y *libertad*[41]. La conclusión de este proyecto es la pérdida de la filosofía propiamente: tanto de su posibilidad, en la medida en que se niega que el conocimiento sea posible o que haya necesidad cognoscible en la naturaleza, como en su necesidad, en tanto la filosofía como búsqueda de conocimiento de lo bueno y lo justo se ve reemplazada por la libertad humana de definir su "buena vida".

b. Filosofía y ciudad

El segundo aspecto que nos interesa poner de relieve en la alternativa entre antiguos y modernos es la relación de la filosofía con la ciudad o la política[42]. Habiendo alcanzado claridad respecto de la comprensión de la naturaleza en cada frente, antiguo y moderno, así como también la nueva estimación del poder del hombre y de la ciencia, podemos indagar ahora en las

[40] La "humanidad" del hombre será considerada como el resultado de un largo proceso histórico, y finalmente, del destino (NRH, p. 27). El "historicismo radical", la última tendencia de la modernidad, según Strauss, culmina en la imposibilidad del hombre de saltar su horizonte histórico y alcanzar cualquier conocimiento.

[41] Pero la libertad corresponde según Strauss a la premisa fundamental del historicismo radical, que niega cualquier permanencia o necesidad. Considerar las 5 tesis del historicismo radical que expone Strauss en *Derecho natural e historia:* 1. el todo siempre está incompleto; 2. el todo es esencialmente cambiante; 3. el todo en sí mismo no es inteligible; 4. el pensamiento humano depende de algo que no puede ser dominado; 5. "ser" no necesariamente significa "ser siempre" (NRH, p. 31).

[42] La ciudad para Strauss es concebida, no como unidad geográfica, sino como unidad política que representa los modos y órdenes de determinada comunidad. Es, en este sentido, afín al concepto clásico de polis o régimen.

particularidades de la relación de la filosofía con la política, lo que comprende la "solución" de la filosofía al problema político según Strauss.

Como veremos, para Strauss los antiguos reconocen la existencia de una distancia insuperable entre filosofía y ciudad –vimos, la filosofía surge *contra* la autoridad–. Toda autoridad reclama obediencia y creencia; la filosofía exige libre indagación y cuestiona toda afirmación fundada en la confianza. Este hecho organizará un proceder filosófico que opera necesariamente en un doble registro: a la ciudad corresponden las opiniones autorizadas y a la filosofía, su cuestionamiento. Por su parte, la modernidad parece caracterizarse por no considerar esencial la distancia entre filosofía y ciudad, sino como algo que puede ser eventualmente superado. Aún más, en la modernidad la filosofía y el conocimiento tendrán como objetivo contribuir al desarrollo de la ciudad.

Para estudiar esta relación, por lo tanto, expondremos la enseñanza clásica del derecho natural, que es la doctrina que los filósofos políticos socráticos, en su indagación de la naturaleza de la justicia, ofrecen a la ciudad, y el modo en que los filósofos modernos la rechazan a favor de una solución alternativa al problema político. Deberemos ver a continuación cómo interpretan los modernos dicha enseñanza clásica y en qué medida consiguen hacer justicia o no a la duplicidad que, veremos, la caracteriza.

Antiguos

Según Strauss, el problema político fundamental para la filosofía política clásica es la pregunta por quién debe gobernar o cuál es el mejor régimen. En su indagación, los filósofos clásicos llegan a la conclusión de que el objetivo de la "vida humana" y, por lo tanto, la "vida social" es la "virtud" (WIPP, p. 36) y de que el régimen más conducente a ello es el gobierno de "los mejores" o la aristocracia. Estos pensadores dirán que es posible conocer lo justo por naturaleza y que hay un "título natural" para gobernar, que "aparece" como la sabiduría (NRH, p. 140). Esta es, por lo tanto, la respuesta "natural" de todos los "buenos hombres" dirá Strauss (WIPP, p. 86).

La presentación de Strauss de esta doctrina del derecho natural, sin embargo, comenzará a exponer el carácter problemático, no solo de la justicia, sino también de cualquier respuesta responsable a dicho problema. Los filósofos políticos socráticos alcanzarán la construcción de esta doctrina como resultado de una interrogación comprehensiva y sin reparos del problema de la justicia.

El primer movimiento de la filosofía clásica en relación con la ciudad es similar al que hacía respecto a la naturaleza y, de hecho, son concomitantes. Postulada la idea de que la

naturaleza provee una guía, afirmar la existencia de un régimen político mejor por naturaleza es un corolario evidente. Esta evidencia primera comienza a complejizarse cuando se piensa en su realización efectiva. Para que este régimen sea posible de hecho, debería haber una coincidencia entre poder político y filosofía y esta coincidencia, a ojos de los filósofos políticos clásicos, es sumamente improbable ya que poder político y filosofía "tienen una tendencia natural a moverse en direcciones opuestas" (WIPP, p. 34). Según Strauss, si bien el mejor régimen de los clásicos es posible pues no requiere de ningún cambio milagroso en la naturaleza humana, no lo es así su actualización. Las condiciones para el advenimiento del mejor régimen en la comprensión clásica no pueden ser controladas, de modo tal que su realización dependerá de la suerte.

Strauss da a ver dos dificultades "prácticas", por así decirlo, y otras dos "esenciales" para hacer efectiva esta solución. En primer término, el mejor régimen por naturaleza, es decir, el gobierno de los sabios no podría ser sino un gobierno absoluto: depender de la elección o el consentimiento de súbditos naturalmente ignorantes implicaría actuar contra la naturaleza, dice Strauss. Adicionalmente, los sabios, dice Strauss, tienen una capacidad muy limitada para persuadir a sus súbditos ignorantes y difícilmente gobiernen a los muchos ignorantes por la fuerza. Por otra parte, el reconocimiento de la sabiduría como título para gobernar, en estas condiciones, podría resultar sumamente peligroso: los no sabios deben reconocer a los sabios como tales. Este hecho podría permitir que alguno, sin ser sabio, pero apelando a este principio, se proponga establecer un gobierno tiránico y consiga en efecto persuadir a la multitud; la prueba o constatación de la sabiduría por parte del pueblo es un problema[43]. De hecho, para los clásicos, según Strauss, la ciudad vive en el elemento de la opinión y los prejuicios: no podría ni desearía trascenderlas (OFKW, p. 221). Así, la consecuencia de la postulación del "derecho de la sabiduría" conduce a la conclusión práctica del gobierno extremadamente improbable de los sabios y al mucho más probable gobierno de un tirano que dice ser sabio: "Reconciliar el requisito de la sabiduría con el requisito del consentimiento", dice Strauss, es un "problema político" (NRH, p. 141, p. 152). Los clásicos solucionarán este problema, entonces, no postulando un gobierno de sabios, sino uno de caballeros, informado por buenas leyes, dadas por un buen legislador, educado por un filósofo.

A estos problemas de "hecho" se añaden dificultades "esenciales". Según Strauss, existe en la comprensión clásica una distancia entre *sabiduría* y *filosofía* (RXH, p. 124). Por un lado,

[43] El problema parece ser la certificación de la sabiduría. Y al considerar esta caracterización, no debemos olvidar que también los profetas, reclamando tener sabiduría -por inspiración divina-, fueron mucho más exitosos en persuadir a la multitud que los filósofos. (Ver TOM, II, 26, p. 84 y RXH, p. 102, p. 112, p. 132).

el gobierno de los sabios sólo podría existir cuando los filósofos culminen su búsqueda, esto es, cuando la búsqueda de conocimiento del todo deje paso al conocimiento del todo. Pero el reconocimiento de aquel término no está a nuestra disposición. En añadidura, según Strauss, si la filosofía es el intento de reemplazar la opinión de "todas las cosas" por el conocimiento y la ciudad, por su parte, vive en el registro de la opinión, la primera no puede sino ser "dinamita" para la segunda (NRH, p. 153). Strauss identificará a la filosofía, por ello, como "el intento de disolver el elemento en que la sociedad respira" (OFKW, p. 221). Por el otro, la administración pública, a los ojos de Strauss, lejos estará del interés de quienes dedican su vida a la contemplación. El filósofo se caracteriza por la *búsqueda* del conocimiento, de modo tal que su único interés será el ser libre para filosofar, es decir, la vida filosófica (NRH, p. 142). Quienes por naturaleza debieran gobernar no querrían hacerlo. No hay manera de salvar la distancia entre la filosofía y la ciudad. Por lo tanto, estas dificultades inherentes al gobierno de la sabiduría revelan que el "mejor régimen" no puede existir en los hechos, dado el carácter inacabado de la búsqueda de verdad y del "carácter elusivo" del todo (CM, p. 21). En conclusión, este gobierno es "por regla general impracticable" (NRH, p. 141).

Para postular el "derecho natural", es preciso conocer el *fin natural* del hombre (NRH, p. 7, p. 145). Pero si la búsqueda filosófica es inacabada, es necesario preguntarse cómo es posible conocer el fin natural del hombre y deducir de este el derecho natural. Las preguntas filosóficas, ya lo vimos, tienen más evidencia que sus respuestas (RXH, p. 116). Según Strauss la solución socrática consiste en el ascenso dialéctico desde las opiniones comunes respecto de la justicia, hacia la comprensión de la insuficiencia de la justicia en la ciudad, que es definida como "moralidad ciudadana"[44], y la necesidad de trascender la esfera política hacia el problema de lo justo por naturaleza. La respuesta clásica al problema de lo justo por naturaleza, así, será *la filosofía*, no como un conjunto de doctrinas sino como modo de vida (NRH, p. 150 [Nota 24]; CM, p. 26)[45]. Los clásicos, por lo tanto, llegan a la conclusión de que el fin del hombre es la excelencia humana o la virtud, entendida como la vida dedicada a la búsqueda de la sabiduría (NRH, p. 127). Ello sin embargo no implica que todos los hombres puedan de hecho alcanzar este fin: para los clásicos, los hombres no son iguales por naturaleza; la naturaleza distribuye sus "dones" de manera desigual (NRH, p. 118. *Cfr*. NRH, p. 68, p. 262; CM, p. 29, pp. 39-40).

[44] Strauss define la "moralidad ciudadana" en los siguientes términos: "The just man is he who does not harm, but loves, his friends or neighbors, i.e., his fellow citizens, but who does harm or who hates his enemies, i.e., the foreigners who as such are at least potential enemies of his city" (NRH, p. 149. *Cfr*. Platón, *República*, 332d).

[45] Respecto de la relación entre teoría y práctica en el comienzo del conocimiento de la vida filosófica, ver el estudio de Colmo (2011, pp. 129-157). Respecto de la ciencia teórica, considerar también "Sobre filosofía política clásica" (OCPP, p. 94).

Si la mejor vida por naturaleza para el filósofo es aquella dedicada al filosofar y nada más, el mejor régimen por naturaleza no puede ser el de los filósofos: para quienes dedican su vida a la contemplación de lo más alto, la administración de los asuntos públicos no puede sino resultar contranatural (CM, p. 127).

A raíz de estas dificultades, se sigue que el mejor régimen para la ciudad, que es lo justo para la ciudad, no equivale a lo justo por naturaleza. Más bien, existe para Strauss una distancia entre ambas. El "mejor régimen", por lo tanto, es una respuesta de los filósofos políticos al problema de la justicia, ofrecida a la ciudad. La "enseñanza" del derecho natural clásico es doble: el mejor régimen "sin más" sería el gobierno absoluto del sabio, pero el mejor régimen "en la práctica" es el gobierno, bajo la ley, de los caballeros o el "régimen mixto" (NRH, p. 142). La doctrina del derecho natural existe "en palabras"; tiene un carácter "esencialmente político": es una "utopía" (NRH, p. 139)[46].

Strauss nos permite ver los límites que los clásicos comprenden en toda solución al problema de lo justo por naturaleza. Pero si la solución al problema de la justicia apunta más allá de la ciudad, trasciende la política, existirá una distancia entre la virtud más alta y la virtud política (NRH, p. 178; RXH, p. 100). Al comprender la insuficiencia de la política se ilumina, según Strauss, la necesidad de la filosofía (NRH, p. 127; CM, p. 29, p. 138).

Pero esta conclusión conduce a una depreciación de la vida política y, con ella, a un problema político: la ciudad no puede conocer la falta de respuesta respecto de lo justo a riesgo de perder su integridad. Strauss dirá: "La sociedad libre se sostiene en pie o cae por una *ofuscación* específica contra la cual la filosofía necesariamente se rebela. El problema planteado por la filosofía política debe ser olvidado si se quiere que funcione la solución a la que conduce la filosofía política" (NRH, 288 [Nuestro énfasis]). Como vimos, el descubrimiento de la naturaleza en la filosofía clásica corresponde a la oposición y desenraizamiento de la autoridad teológico-política de la ciudad. Pero esta crítica a la autoridad no conduce a la conclusión de que la ciudad puede sostenerse sin autoridad, sino antes bien a la necesidad de comprender el problema político de la filosofía.[47] La filosofía política, por lo tanto, al "retornar" a la ciudad

[46] Sin embargo, la apertura hacia la trascendencia en busca de la "justicia perfecta" podrá también conducir a resultados distintos que la afirmación de la búsqueda de conocimiento como "the one thing needful", según Strauss: permite arribar tanto a la conclusión de que la justicia perfecta sólo es alcanzable a través del gobierno divino o de la providencia (NRH, p. 150 [Nota 24]), como a la depreciación de la esfera política y al postulado de la vida dedicada a los placeres sensuales "no filosóficos" (NRH, p. 151). Strauss presenta en *Derecho natural e historia* tres modos de vida: la vida del filósofo, la vida "moral o justa", y la vida erótica no filosófica. Ésta última deriva podría conducir a la afirmación de la sociedad plenamente racional, dedicada a la satisfacción de las necesidades, la cual parece caracterizar a ciertas derivas ideológicas modernas (CM, p. 4). Los legados de la tradición "idealista", así, son múltiples.

[47] En una conocida formulación, Strauss indica que, si entendemos a la filosofía política como el intento de reemplazar la opinión respecto de todas las cosas por conocimiento de todas las cosas, pero la "opinión es el

ofrece una respuesta "política" al problema de lo justo por naturaleza que diluye el "problema" que es el derecho natural (NRH, p. 152, p. 153; OCPP, p. 91).[48]

La distancia existente entre filosofía y ciudad, por lo tanto, no puede eliminarse. En este sentido, la doctrina del derecho natural clásico es una respuesta del filósofo a la necesidad de mantener a la ciudad y su justicia a salvo, y de la filosofía de mantenerse fuera de la sospecha de la ciudad. Pero dada esta distancia esencial entre filosofía y ciudad, y entre los filósofos que cuestionan la autoridad y el pueblo que se aferra a las tradiciones y convenciones, el filósofo, entonces, según Strauss, tendrá siempre una doble enseñanza: una enseñanza destinada a todos "los hombres decentes", que comprende en este caso su enseñanza del derecho natural, y otra para todos los hombres "inteligentes", es decir, aquellos que pueden entender por su cuenta lo que les es dado a pensar, que comprende su enseñanza respecto de los límites de la justicia en la ciudad. La primera es definida por Strauss como una enseñanza "exotérica", "útil socialmente" o "edificante", y la segunda, "esotérica", "verdadera", independiente a cualquier opinión autorizada (OFKW, p. 222). Mientras que los destinatarios de la enseñanza exotérica son los muchos, la multitud, los de la segunda son solo los *filósofos* o *potenciales filósofos* (OCPP, p. 89; PAW, p. 34). Según Strauss, este es, como veremos, el significado "político" de la filosofía: el filósofo lleva adelante una comunicación responsable de sus enseñanzas, protegiendo a la filosofía de la ciudad y a la ciudad de la filosofía y, al mismo tiempo, haciendo atractiva la filosofía para los potenciales filósofos entre los jóvenes, ofreciendo un ascenso guiado a las preguntas con las cuales su pensamiento se debate. Para los antiguos, según Strauss, esta distancia entre distintos tipos de hombre es un "hecho básico de la naturaleza humana" (PAW, p. 34) y, por lo tanto, imposible de sortear incluso a través de una educación universal.

Modernos

Como vimos, si bien la solución moderna no es una sino varias, el impulso moderno está marcado, según Strauss, por un principio fundamental: el *rechazo* del esquema clásico por ser *irreal* (WIPP, p. 40) o " la insatisfacción" con el modelo "ideal" (TWM, p. 59). Strauss dice que, para estos pensadores, "hay algo *fundamentalmente incorrecto* con una aproximación a la política que culmina en una utopía, en una descripción del mejor régimen cuya actualización es

elemento de la sociedad", entonces la filosofía aparece como "el intento de disolver el elemento en que la sociedad respira y, por lo tanto, pone a la sociedad en peligro" (OFKW, p. 221). El mismo argumento es presentado por Strauss en "Rendimiento de cuentas" como un "silogismo" (AGOA, p. 4). La oposición entre filósofos convencionalistas y filósofos políticos girará en torno al derecho natural y la pregunta de si acaso la filosofía necesita de la vida en la ciudad.

[48] Según Hilb (2013), hay una "doble dimensión" de lo justo en la comprensión de los filósofos clásicos para Strauss: la justicia en tanto es necesaria para la ciudad, y la justicia tal como es comprendida filosóficamente, que apunta más allá de lo político, y hacia la articulación en palabras de lo "justo por naturaleza" (p. 34).

altamente improbable" (WIPP, p. 41 [Nuestro énfasis])[49]. Así, los modernos intentarán, según dice Strauss, concebir una solución "realista", con "estándares para la acción social" rebajados a fin de aumentar la "probabilidad de la actualización" del orden mentado (NRH, p. 171; WIPP, p. 41; TWM, p. 56, p. 59; NM, p. 213; RXH, p. 106). La "virtud" como objetivo de la vida política será rechazada en función de objetivos más plausibles de ser alcanzados. La crítica moderna apuntará entonces, por un lado, a lo que sería una sobreestimación de los clásicos de las posibilidades efectivas de la sociedad de orientarse hacia lo más alto o la virtud y, por otro, a una subestimación de las posibilidades del hombre de transformar la naturaleza, incluso la naturaleza humana y, por tanto, de controlar el "poder" del azar.

Para los modernos, en la medida en que la naturaleza es muda o caótica, no puede ser el fundamento de la justicia: "No hay respaldo superhumano ni natural para la justicia" para los modernos, dice Strauss (NRH, p. 175. *Cfr*. NRH, p. 94). El modelo clásico, así, es considerado utópico en tanto es irrealizable. La virtud será ahora la "suma de hábitos" que conducen al bien común y el bien común será comprendido como los objetivos efectivamente perseguidos por todas las sociedades. Será el fin, entonces, lo que haga a la acción virtuosa y no la virtud en sí misma lo que justifique la acción. El resultado de esta crítica será la limitación de la virtud a la política, es decir, la dedicación al bien común como egoísmo colectivo.

Para esto, los hombres deberán ser adecuadamente educados en función de ello. La solución política moderna no enfatiza empero la educación "moral" de los ciudadanos, sino que pasa a fundar la virtud en las "instituciones", encargadas de formar el carácter de todos los ciudadanos, de "ilustrar" el egoísmo primario mal informado (*Cf*. WIPP, p. 47; LAM, p. 19; *Cfr*. CM, p. 239 y p. 44). Para los modernos, a diferencia de los clásicos, todos los hombres son iguales o igualmente plausibles de ser ilustrados (CM, p. 38)[50]. El "problema político" que veíamos más arriba, relativo a la distancia entre sabiduría y gobierno, se vuelve un "problema técnico" (TWM, p. 56). En la misma medida, el carácter *político* de la respuesta clásica a la pregunta por el mejor régimen es reemplazado por una respuesta que pretende ser verdadera siempre, que pretende ser *técnica*.

[49] En *Derecho natural e historia*, Strauss dice que Maquiavelo rechaza por "inútil" a "toda la tradición de filosofía política en el sentido cabal del término" (NRH, p. 179). Hobbes, por su parte, "estaba abrumado o exaltado por la sensación del fracaso completo de la filosofía tradicional." (NRH, p. 170).

[50] El proyecto moderno tiene como trasfondo una visión igualitarista de la naturaleza humana, según Strauss. Esta visión, por su parte, encuentra un antecedente en una particular tradición de igualitarismo moral según Strauss. (NRH, p. 119, p. 134. *Cfr*. PPH, p. 102). Según Collins (2015), Strauss indica aquí que las "cosmologías" clásica y moderna tienen un "origen moral" distinto, y que la "base moral" de la visión moderna es en particular deudora del "igualitarismo" de la tradición bíblica. (p. 465).

El proyecto moderno, entonces, se desprende de la intención, supuestamente realista, de garantizar de una vez y para siempre la actualización del mejor régimen y, para ello, pone a la filosofía y los filósofos al servicio de la ciudad. La ciencia moderna, como máxima expresión de esta tendencia, tendrá la promesa de aliviar el estado del hombre.

Si la filosofía se ofrece a la ciudad para solucionar sus problemas, el rol del filósofo, por lo tanto, cambia en la modernidad: la virtud o la mejor vida pierde su especificidad, y se identifica el rol de la filosofía con el de la ilustración popular (AGOA, pp. 464-464). La finalidad de la filosofía y los filósofos queda ceñida a la ciudad y desaparece la diferencia entre "filósofos" e "intelectuales" —hombres de letras dedicados al régimen[51]—. Todo conocimiento será evaluado en función de su aplicabilidad a los problemas de hecho: la filosofía se torna "práctica", se subordina a los fines políticos. La reducción del saber a técnica es, también, un corolario de la modernidad. Si la filosofía era originalmente "la búsqueda humanizante del orden eterno", según Strauss, y por lo tanto "una fuente pura de inspiración y aspiración humanista", en los siglos modernos se transformará en "un arma y, por ende, un instrumento" (NRH, p. 34). Tiene lugar, así, una "politización" de la filosofía. En la modernidad, por lo tanto, la brecha entre filosofía y ciudad pretende ser sorteada a través de la educación popular y el desarrollo de técnicas e instituciones que garanticen el bienestar humano.

Pero si, como dijimos, la virtud pasa a limitarse a la virtud política (WIPP, p. 51), si se rechaza o desatiende toda inclinación natural del hombre que pueda trascender la esfera de lo político –como, por ejemplo, la contemplación de las cosas eternas–, la pregunta por la mejor vida dejará de ser una preocupación para el pensamiento. La vida filosófica, en este movimiento, parece perder la dignidad que tenía en la filosofía clásica[52] (NRH, p. 178; *Cfr*. WIPP, p. 43).

Sin embargo, habiendo visto en qué sentido, para Strauss, la doctrina clásica del derecho natural es *política* y cuál es la distancia que existe en esta comprensión entre la justicia para la ciudad y la búsqueda de la justicia[53], es preciso preguntarse en qué medida estos filósofos que rompen con la "tradición clásica" alcanzan a comprender cabalmente esa doctrina, esto es, a ver la duplicidad de su enseñanza, o si acaso advierten que la respuesta de la filosofía política

[51] Diferencia, dice Strauss, anteriormente conocida como la diferencia entre los caballeros y los filósofos, por un lado, y la diferencia entre los sofistas o retóricos y los filósofos, por el otro" (NRH, p. 71). Para Strauss, la actividad del filósofo y su política filosófica es fundamentalmente distinta de la participación en construcción ideológica del régimen. (*Cf.* RXH, p. 127; LAM, pp. 19-21).

[52] Strauss indica que "the philosophic life, or the life of 'the wise,' which was the highest subject of classical political philosophy, has in modern times *almost* completely ceased to be a subject of political philosophy." (OCPP, p. 91 [Nuestro énfasis])

[53] Para los clásicos, lo vimos, lo único que puede suplementar la justicia es *theoria* o la filosofía como modo de vida (PR, p. 118).

clásica a la pregunta política fundamental es el gobierno "ideal" del filósofo rey y la república aristocrática, el mejor gobierno posible.

Recuperando la crítica del realismo al idealismo, vemos que —a ojos de Strauss— el argumento moderno respecto de la "insuficiencia" del modelo "ideal" clásico revela una comprensión diferente o insuficiente de este "ideal". Los clásicos, ya lo sabemos, no conciben para Strauss que el mejor régimen entendido como el gobierno de los sabios sea actualizable en los hechos, empero lo retienen en palabras, y lo ofrecen a la ciudad para ser "objeto de deseo o ruego" (NRH, p. 138) de los ciudadanos. Pero, en el mismo movimiento, mantienen la pregunta por lo justo a salvo de su colapso en la convención o lo legalmente legítimo. El mejor régimen es una doctrina política que no somete la realidad a una vara trascendente, sino que se ofrece como enseñanza doble a la ciudad, que da a la política herramientas para un gobierno que retiene la noción de justicia como aspiración y resguarda su forma diluida como legalidad, pero también que retiene la dimensión "trascendente" para la filosofía o la apertura a la búsqueda de aquellos estándares.[54]

Los modernos sin embargo parecen no alcanzar a ver la complejidad del modelo clásico. Strauss indicará en más de un lugar que lo más llamativo de la modificación moderna es el hecho de que no haya, en verdad, "una sola observación verdadera respecto de la naturaleza del hombre y los asuntos humanos" que no fuese ya conocida por los clásicos. Los clásicos, ya lo dijimos, estaban familiarizados con las nociones que trae la filosofía moderna, pero las descartaban como "inhumanas" (RXH, p. 96. *Cfr*. WIPP, p. 44). Incluso más, según Strauss, "la diferencia entre los clásicos y nosotros respecto de la democracia consiste exclusivamente en una estimación diferente de las virtudes de la tecnología" (WIPP, p. 37).

Strauss indica empero que ambas soluciones, antigua y moderna, a la pregunta por el mejor régimen contienen elementos que ofuscan la complejidad del problema de la justicia y se ofrecen a la ciudad como "utopías"[55]. Sin embargo, Strauss distingue entre la utopía clásica y la moderna en los siguientes términos: "La solución clásica es utópica en el sentido de que su realización es improbable. La solución moderna es utópica en el sentido de que su realización es imposible" (RXH, p. 132).

[54] Considerar respecto la verdadera utopía de los clásicos según Strauss: "But whereas the political utopia cannot guide political action (except in the vague sense of 'inspiring it'), the philosophic utopia can and must guide philosophic 'action'. In other words, whereas there are no examples of a genuine 'political order' […] there are a number of examples of genuine philosophers." (ONIP, p. 362). Mientras que el mejor régimen como "ideal" es una formulación teórica, la excelencia humana tiene pruebas o puede ser admirada, indica Strauss.

[55] Debemos retener la noción de utopía también para indagar en la distancia que hay entre el pensamiento del filósofo y sus enseñanzas. Volveremos sobre esto en los próximos apartados.

En el caso clásico, la actualización del mejor régimen es una posibilidad abierta o librada a la suerte pues, si bien es posible o conforme a la naturaleza, es improbable[56]. En el caso moderno, por su parte, la virtud es considerada como incapaz de iluminar los asuntos políticos y ofrecer una guía para ellos, de modo tal que la posibilidad del régimen de acuerdo a la naturaleza es dogmáticamente rechazada de pleno como imposible. Mientras que en el pensamiento clásico la imposibilidad de realizar la justicia natural no conduce a la anulación de la pregunta y su búsqueda —lo que abrirá la posibilidad también de posicionarse críticamente frente a las ciudades realmente existentes— en la modernidad dicha imposibilidad lleva a una reducción de lo justo a lo artificial y por eso de toda justicia a la justicia de hecho. Así la *improbabilidad* clásica se opone a la *imposibilidad* moderna, y la diferencia entre una y otra "utopía" yace en la apertura o clausura de la búsqueda zetética del conocimiento o del derecho natural (RCPR, p. 12).

Al igual que en la esfera del conocimiento, el rechazo moderno del esquema clásico por irreal es paradójicamente un gesto que da lugar a una búsqueda aún más arrogante. En la medida que la justicia consiste para la modernidad en la suma de intereses fácticos que posee una sociedad, su realización llegará cuando se logren instituciones lo suficientemente idóneas para organizarlos, y herramientas técnicas suficientemente efectivas para garantizar el bienestar humano.

Para sostener la posibilidad de "educar" progresivamente a todos los hombres por igual los modernos deben negar la afirmación clásica respecto de la desigualdad natural de los hombres y la distancia esencial entre filosofía y ciudad. Como dijimos, para los antiguos, según Strauss, esta distancia fuerza a la filosofía a tener una "política filosófica", es decir, a articular una enseñanza doble, tanto para la ciudad como para aquellos que sí podrían escuchar las reflexiones de los filósofos. Los clásicos no creían, según Strauss, que las condiciones para el advenimiento del mejor régimen pudieran ser alcanzadas a través de la acción política, de modo tal que se limitaban a intentar influenciar al poder político (WCWL, p. 523). En este sentido, lo dijimos, la virtud es la moderación: es la mejor forma de hacer dialogar la justicia realmente existente o legalidad con la justicia por naturaleza sin reducir una en la otra, pero también de reconocer el poder de lo fortuito sobre los asuntos humanos. Los modernos, por su parte, pretenden sortear esta distancia y ofrecer su enseñanza de manera indiscriminada para "ilustrar"

[56] Strauss señala que el utopismo de Platón y Aristóteles es "legítimo", porque no es "engañoso": "Since it is acceptable, and meant to be acceptable, to decent people only, it is *not a theoretical construction*, but a *practical* ideal. By calling it candidly an object of wish or prayer, they left no doubt as to the gulf separating the ideal from reality, they considered that the realization of the ideal is a matter of *chance*" (WCWL, p. 522).

al pueblo. Strauss nos dirá en más de un lugar que los modernos parecen ser particularmente inmoderados en su discurso (WIPP, pp. 45-46).

Pero, según Strauss, los modernos no ignoran el hecho de la censura y la persecución política. Sin embargo, consideran que ésta es una consecuencia "accidental" de una mala construcción del cuerpo político: "el reino de la oscuridad general" podría ser reemplazado por "la república de la luz universal" (PAW, p. 33) a través de la adecuada instrucción. Así, siguiendo a Strauss, si los modernos retienen un discurso "exotérico", este sería tan solo para resguardarse de la persecución activa por parte del poder político, la cual, por su parte, es considerada circunstancial y ligada a una falta de ilustración. Por lo tanto, si permanece un doble registro de escritura en la modernidad, este adoptaría características distintas: en principio, ya no sería para filosofar a pesar de la distancia entre ciudad y filosofía, sino para cerrar la brecha entre ciudad y filosofía, poniendo a la filosofía al servicio de ésta, esquivando sus resistencias y paulatinamente educando a sus miembros (PAW, pp. 33-34). En la modernidad, entonces, la "politización" de la filosofía implicará la limitación del fin del filósofo a los confines de la ciudad.

Por lo tanto, mientras que para los clásicos el mejor régimen depende del azar, para los modernos el futuro nos legará la ciudad definitiva. Con esto la definición de la posición clásica como utópica y la moderna como realista parece no sostenerse sino, más bien, invertirse. La clásica alternativa entre "realismo" moderno e "idealismo" clásico no alcanza a iluminar el significado cabal de cada solución. La consideración del carácter político de la solución clásica tempera su idealismo, al tiempo que la comprensión de las expectativas respecto del control del azar en la solución moderna cuestiona su realismo. La alternativa entre la solución *improbable* y la solución *imposible* pone así de relieve las expectativas que una y otra solución tiene de la filosofía y de la posibilidad de conseguir sortear los avatares del azar y la naturaleza para establecer de una vez y para siempre un régimen racional universal y próspero (CM, p. 3).

Pero al respecto, Strauss dirá que el mejor régimen moderno así planteado se construye sobre una falacia (WCWL, pp. 523-524). Según nuestro autor, la afirmación de que el objeto del interés egoísta ilustrado coincide siempre con el objeto del deseo no tiene fundamentos, así como tampoco la afirmación de que es simplemente posible ignorar o deshacerse de aquellos impulsos humanos que van necesariamente en contra de "la silenciosa voz de la razón ilustrada". La premisa moderna del progreso que veíamos en la introducción, del desarrollo paralelo de la ciencia y la técnica para el poder del hombre y la moralidad, se funda en una serie de afirmaciones dogmáticas: que todos los hombres desean lo mismo fundamentalmente, que

saben lo que desean, que saben cómo acceder a ello, que es posible armonizar la suma de sus deseos conjuntos, entre otros.

El supuesto realismo de los pensadores políticos modernos termina por depender de postulados irreales. Su realismo es, entonces, utópico. En comparación con esto los clásicos parecen ser más "realistas", porque consideraban que la realización del ideal era esencialmente una "cuestión de suerte" y no, como los modernos, que su realización es un problema técnico a resolver (WCWL, p. 527). Este modelo moderno, que rechaza la distancia entre lo ideal y lo real, lo razonable y lo actual, no solo es mucho más utópico que el modelo clásico, sino que también olvida que hay límites a todo progreso humano, que si bien podemos intentar "expulsar a la naturaleza", esta volverá y, quizás, con una venganza (NRH, p. 201), o que mientras haya hombres, habrá malicia, envidia y odio (CM, p. 5, p. 129; WCWL, p. 524). Las expectativas respecto de la política, otra vez, deberán ser fundamentalmente moderadas (WIPP, p. 28). Así, por ejemplo, en *Derecho natural e historia* señala respecto de Hobbes que "su expectativa respecto de la filosofía *es incomparablemente mayor* que la de los clásicos" (NRH, p. 177 [Nuestro énfasis]). Para Strauss, lo que es *imposible*, entonces, es este utopismo moderno.

c. Maquiavelo como primer moderno

Llegados hasta aquí, debemos ahora recuperar la pregunta por el lugar de Maquiavelo hacia el interior de esta querella entre antiguos y modernos. La presentación straussiana de Maquiavelo coloca al autor al frente de la modernidad y considera los cambios introducidos por él como fundantes de un nuevo modo de filosofar (WIPP, p. 40). En su libro sobre Maquiavelo, Strauss comienza enfatizando el carácter moderno y revolucionario del autor que estudia:

Maquiavelo es el primer filósofo que enseña que el "fin justifica los medios", o que pronuncia la "doctrina malvada" (TOM, Intro, 2: 10), y da inicio a las aproximaciones "científicas" o "realistas" del pensamiento político. Sin embargo, también notamos que Strauss llama al florentino explícitamente "filósofo" (NM, p. 211; WIPP, p. 46, p. 290), incluso un filósofo "político" (NRH, p. 178) y explica su pensamiento a través de una cita a Marlow que, dice, es "casi una definición del filósofo" (NRH, p. 177). Incluso más, Strauss describe la escritura filosófica de Maquiavelo como heredera de la "Gran Tradición" (TOM, III, 26, p. 120), y su crítica a la religión, en línea con la tradición aristotélica (PAW, p. 15; WIPP, p. 41). Pero esta argumentación concluye asimismo en la paradoja de que Maquiavelo no dice nada que los clásicos no conocieran ya: "Maquiavelo no trae a la luz ningún fenómeno político de importancia fundamental que no fuera conocido plenamente por los clásicos" (TOM, IV, 85, p. 295). La tensión entre estas afirmaciones de Strauss apunta precisamente a uno de los problemas

más sobresalientes de su interpretación de Maquiavelo: como mencionamos, la pregunta por su relación con la filosofía política clásica, por su "revolución" o "recuperación". Es decir, la pregunta por el lugar de Maquiavelo al interior de la "querella" entre antiguos y modernos.

Sin duda es fácil encontrar señalamientos de Strauss respecto de Maquiavelo como el "fundador" de la modernidad. Strauss indica que Maquiavelo es quien primero rechaza el esquema clásico, efectuando un quiebre con "toda la tradición" (NRH, p. 170; WIPP, p. 40): la obra de Maquiavelo "está fundada en una crítica a la religión y una crítica de la moralidad" (WIPP, p. 41); "Maquiavelo rechaza la tradición filosófica y teológica en su totalidad" (TWM, p. 55)[57]. La preocupación de Maquiavelo parece estar concentrada en el fiasco político de la "Gran Tradición". Esta tradición, que equivale a lo que Strauss llama la "civilización occidental", está compuesta precisamente por la combinación de la tradición filosófica y la tradición bíblica. Ambas tradiciones tienen en común la preocupación por la moralidad o la justicia, y fundan su solución al problema político en ella (PR, p. 107).

La crítica de Maquiavelo a la "aproximación tradicional", dirá Strauss, es precisamente una crítica a la consideración de la posibilidad de fundar la solución al problema político en la "virtud" moral (WIPP, p. 31): para Maquiavelo, interpreta Strauss, el hombre no tiende naturalmente hacia la virtud moral, sino solamente a sus intereses egoístas o su gloria personal. Maquiavelo concluye según Strauss que la "moralidad" no es una prerrogativa universal[58], que no es "una fuerza en el alma del hombre" ni se funda en la "naturaleza" humana en general, sino que tiene su origen en una institución humana o depende de la ciudad. Por lo tanto, son los educadores o fundadores originales quienes revelan la verdad de la moralidad, tal como el caso extremo revela la verdad de la justicia (NRH, p. 162; WIPP, pp. 41-47; NM, p. 214. *Cfr*. WIPP, p. 290).[59]

Strauss sintetiza la comprensión moderna de Maquiavelo: "La solución del problema político está garantizada porque a) el objetivo es más bajo, es decir, está en armonía con lo que la mayoría de los hombres realmente desea; y b) el azar puede ser conquistado. El problema

[57] Strauss enfatiza la necesidad de no perder de vista las afinidades entre la tradición de la filosofía política clásica y la tradición bíblica para entender el quiebre moderno. "A efectos de juzgar apropiadamente la doctrina de Maquiavelo, debemos considerar que, en el aspecto crucial, existe un acuerdo entre la filosofía clásica y la Biblia, entre Atenas y Jerusalén, a pesar de la diferencia profunda e, incluso, del antagonismo que existe entre Atenas y Jerusalén" (TWM, p. 55. *Cfr*. NM, pp. 210-211; WIPP, p. 44).

[58] Como veremos con detenimiento en el próximo capítulo, Maquiavelo da la prueba de la ausencia de moralidad natural a través de un análisis "destructivo" del fenómeno de la consciencia. (Ver WIPP, p. 42; TOM, III, 42, p. 149, IV, 15: p. 194, IV, 84, p. 294). Ahora bien, Strauss advierte que los clásicos, por su parte, tampoco parecen haberle dado a la consciencia un estatus universal (*Cfr*. NRH, p. 130; AGOA, pp. 464-465). La tradición teológica sí concibe un "habitus" para la ley moral (NRH, p. 157).

[59] Si la moralidad no se crea a sí misma, el origen de la moralidad debe pues ser la *inmoralidad*; en el mismo sentido, el origen de la justicia será la *injusticia*, y toda legitimidad yacerá sobre fundamentos *revolucionarios* (WIPP, p. 42).

político deviene un problema técnico" (TWM, p. 56)[60]. Habiendo visto el modo en que Strauss presenta, esquemáticamente, la alternativa entre las doctrinas modernas y antiguas, vemos ahora en qué sentido el pensamiento maquiaveliano se posiciona al frente de los cambios de la modernidad. Y Strauss dirá que Maquiavelo no solo cambia la "substancia" de la "enseñanza política" de los clásicos —esto es, como vimos, la orientación hacia la virtud—, sino también su "modo" de comunicación. Maquiavelo es el primer filósofo, arguye Strauss, en intentar "garantizar el éxito póstumo de su enseñanza", "controlar el futuro destino del pensamiento humano en general", "forzar el azar" a través de la propaganda[61] (WIPP, p. 46). Precisamente teniendo en cuenta estas expectativas, Strauss señala que el "realismo" de Maquiavelo es "de un tipo peculiar": como vimos, los modernos parecen tener una estimación quizás demasiado optimista del control de la naturaleza o el azar y la maleabilidad "infinita" del hombre (TWM, p. 54; WIPP, pp. 42-43).

Hasta aquí, la posición de Maquiavelo parece evidente. Sus críticas a la tradición por idealista o irreal, y su vocación por resolver el problema político con las herramientas de la filosofía sin duda parecen ubicarlo como el gran iniciador de la modernidad. Sin embargo, y a pesar de la preeminencia de esta opinión respecto del florentino en su obra, Strauss indica que para admirar el "verdadero carácter" de Maquiavelo, es necesario deshacerse de los prejuicios modernos: Maquiavelo no conocía la modernidad, que surge "detrás de él", pero sí conocía el pensamiento premoderno (TOM, Intro, 8, p. 12).

Así, vemos también que, según Strauss, la mayor parte de la obra de Maquiavelo se presenta como una restauración o recuperación de la antigüedad (NM, p. 211). Incluso más, el comienzo de *Discorsi* parece ser explícitamente el llamado al renacimiento de la virtud de los antiguos (Discorsi, I, Proemio). Maquiavelo conoce la tradición, y en particular la filosofía política clásica. Y es precisamente su conocimiento profundo de ella lo que le permite hacerle una crítica fundamental según Strauss (TOM, IV, 46, p. 234).

Maquiavelo se separa de los clásicos y su enseñanza y enseña prácticamente lo opuesto: la similitud entre virtud y vicio, el egoísmo fundamental de los hombres, y la posibilidad de encauzar el despliegue de la ciudad a través de la retórica adecuada, mezcla de filosofía y

[60] Si bien en los siglos posteriores el "esquema maquiaveliano" es modificado por pensadores subsiguientes, interpreta Strauss, éstos siguen siendo inspirados "por su principio", esto es, la limitación de la perspectiva respecto de la virtud más alta en función de la actualización de la mejor forma de régimen (WIPP, pp. 46-47).

[61] Tarcov (2010) interpreta que la "deuda" de Maquiavelo con el cristianismo a este respecto es crucial para Strauss. "Despite his critique of Christianity, Machiavelli, according to Strauss, could be the founder of modernity because he took over from Christianity the idea of controlling the future fate of humanity by means of propaganda or public persuasion. This change in the mode of political philosophy itself presupposed 'a wholly new estimate of the public and hence a wholly new estimate of man'" (p. 247).

prédica. Pero, otra vez, la paradoja que nos presenta Strauss es que incluso estas conclusiones de Maquiavelo eran conocidas por los clásicos (WIPP, p. 43). Si no hay fenómeno u observación que no fuese conocido por los filósofos de la antigüedad, deberíamos decir que las conclusiones "nuevas" de Maquiavelo y su enseñanza opuesta a la tradición, no pueden sino ser presentaciones de visiones descartadas por los antiguos. La pregunta, por lo tanto, es cómo puede ser que este pensador retenga la altura del pensamiento de los antiguos, que sea filósofo, pero que no alcance a ver que sus soluciones terminan por alejar a la filosofía de su eje y dan origen a un período de ofuscación.

Esta tensión precisa de una indagación en profundidad de la reflexión de Strauss respecto del pensamiento de Maquiavelo, la relación con su tiempo y los desafíos que enfrenta la filosofía, así como también del legado de aquella "Gran Tradición" del pensamiento occidental. Strauss mismo se pregunta: "¿Cómo podemos explicar esta ilusión [delusión]? En tiempos de Maquiavelo, la tradición clásica había experimentado cambios profundos. La vida contemplativa había encontrado su hogar en los monasterios. La virtud moral se había transfigurado en la caridad cristiana" (WIPP, pp. 43-44). Para comprender esta cuestión, es necesario ver que las enseñanzas de la filosofía política clásica terminan por dar lugar a una tradición clásica que, a su turno, es apropiada por la tradición bíblica. Los clásicos no pueden controlar el derrotero de sus enseñanzas (RXH, p. 126).

Según Strauss, la trayectoria de la doctrina clásica del derecho natural, que culmina en la enseñanza de la ley natural de Tomas de Aquino, expone el despliegue de la "tradición idealista". El sentido original de la filosofía clásica, así, se oscurece. Por su parte, las demandas de la virtud moral, entendida ahora como caridad cristiana, terminan por limitar el ejercicio del poder político. A ojos de Maquiavelo, según Strauss, como veremos, la política cristiana conduce a un gobierno hipócrita e irresponsable.[62] Si la vida contemplativa que caracterizaba a la vida del filósofo se ve confinada a los monasterios y la juventud afín a la filosofía aparece atrapada en las lecturas teológicas de la tradición, las condiciones para el filosofar se ven fundamentalmente alteradas en tiempos de Maquiavelo. Teniendo en cuenta esta situación, Strauss da a ver que la oposición de Maquiavelo a la tradición anterior quizás no pueda explicarse tan sólo en términos de *hybris* u ofuscación (Ver WIPP, p. 44; SCR, p. 17; CM, p 41. *Cfr*. ONIP, p. 338). ¿Es posible que Maquiavelo, siguiendo a Strauss, haya buscado rescatar a la filosofía clásica y la vida contemplativa de la fusión con la tradición bíblica, así como también recuperar la "humanidad" para los asuntos públicos y la acción política?

[62] Para Maquiavelo, la autoridad cristiana de su contemporaneidad ejercita una particular "crueldad piadosa" (Ver TOM, III, 45, p. 153; III, 48, p. 157; WIPP, p. 44; WCWL, p. 523).

Ahora bien, esta consideración da lugar a la pregunta, de cómo pudo la filosofía clásica, caracterizada por la libre inquisición, ser absorbida por una tradición de "obediencia", según Strauss.[63] Pero también deja en pie la pregunta de por qué podría Strauss considerar a Maquiavelo como más cercano a los antiguos que a los modernos, cuando nos dice que su doctrina o enseñanza se opone a las de aquellos, y que contiene todos los elementos característicos de las soluciones modernas.

Para responder a estas preguntas, deberemos no sólo clarificar el sentido de la filosofía "propiamente" para Strauss y ganar el significado "transhistórico" de la alternativa entre antiguos y modernos al que nos referimos al comienzo de este capítulo, deteniéndonos en el problema que representa el dogmatismo y la fundamentación de la filosofía. Pero también deberemos recuperar la duplicidad que existe, como mencionamos, en la enseñanza de todo filósofo propiamente para Strauss y preguntarnos si podría ser posible que el pensamiento de un moderno como Maquiavelo lidie con "preguntas permanentes" a la manera de los antiguos, pero que siga una senda distinta, sin dejar de ser filosófico.

2. La querella transhistórica

Habiendo recorrido hasta este punto las distintas posiciones de antiguos y modernos respecto de la naturaleza y la política, observamos que Strauss nos presenta tanto las enseñanzas de cada frente, como también los problemas que éstos comparten. Asimismo, como vimos, cada una de las enseñanzas, antiguas y modernas, estabiliza ciertas nociones que, a su turno, dan lugar a tradiciones que alienan en parte su sentido original.

Ahora bien, como dijimos en la introducción de este capítulo, existe a nuestro entender una dimensión doble de la querella entre antiguos y modernos de Strauss: por un lado, aquella que presenta la alternativa "histórica", por así decirlo, entre dos tradiciones de pensamiento, con doctrinas o enseñanzas particulares, y otra alternativa que no nos permite ceñir a los pensadores a su tiempo histórico y presenta una oposición entre lo que Strauss entiende como la filosofía "propiamente" y cualquier pensamiento que no alcance la autorreflexión y fundamentación no dogmática de la filosofía, como veremos.

Si bien, según dijimos, Strauss provee una narrativa histórica al indagar en el origen de la filosofía y coloca a la figura de Sócrates y su "conocimiento de la ignorancia" al comienzo

[63] Para explicar la particular "amalgama" de tradiciones, es preciso estudiar el despliegue de la "doctrina clásica" del derecho natural (NRH, p. 120, p. 163). En el curso de sus indagaciones, Strauss dará a ver cómo la interpretación y apropiación bíblica de la filosofía griega tiene un lugar clave en la construcción de su propio cuerpo de doctrinas: "Those theologians who identified the second table of the Decalogue, as the Christians call it, with the natural law of Greek philosophy, were well-advised" (PR, p. 105).

de su despliegue, Strauss construye además el "modelo clásico" o paradigmático de esta noción, más allá de su dimensión "histórica". Tal es así que en su libro *Estudios de filosofía política platónica* incluye reflexiones en torno a Platón y Jenofonte, pero también Tucídides, Nietzsche, Maimónides y Maquiavelo. Esto implicará que *clásico*, como también después *moderno*, se referirá a un modelo de filosofar antes que a un período histórico ubicable en tiempo y lugar. Eso permitirá paradojas tales como que pensadores ubicables en la Grecia antigua puedan ser "modernos" por su forma de interrogar como, también, que filósofos de la modernidad sean "clásicos". Es de hecho esta ubicuidad de la alternativa entre clásicos y modernos la que permitiría el retorno a una filosofía clásica en pleno siglo XX.

En lo que sigue exploraremos el sentido fundamental de la filosofía para Strauss, esto es, la filosofía política, para ver cuáles son las aristas que componen al pensamiento filosófico. Seguidamente, veremos cómo la filosofía es llevada a fundamentar su "posibilidad y necesidad" contra su antagonista más radical, según Strauss, la religión revelada. El tema de la "posibilidad y necesidad" de la filosofía es a nuestro entender una clave en la obra de Strauss. El autor repite esta fórmula en distintas ocasiones para dar a ver los problemas que atañen a la fundamentación racional de la filosofía: para Strauss la filosofía debe justificar su posibilidad, es decir, justificar que es posible indagar en el todo y ascender hacia la verdad, que hay *physis* cognoscible y no pura arbitrariedad u omnipotencia y que debe justificar su necesidad, es decir, responder a la pregunta "¿por qué es necesaria la filosofía?", "¿por qué es necesario que las opiniones sean reemplazadas por verdades?" en una disputa con respuestas alternativas de la autoridad política y religiosa (*Cf.* NRH, p. 88; OCPP, p. 92). Por último, investigaremos el modo en que la filosofía propiamente, en la modernidad, se ve diluida en la ciencia moderna.

El juicio aparentemente contradictorio de Strauss sobre Maquiavelo, como dijimos, depende de la clarificación de la dimensión "filosófica" de su pensamiento y, por lo tanto, requiere de la explicación de esta alternativa.

a. Filosofía política

Leo Strauss ofrece una definición de filosofía política, construida a partir de su indagación del pensamiento socrático, que considera como el sentido "original"[64]. La filosofía política, en el pensamiento de Strauss, remite tanto al tratamiento *filosófico* de temas políticos, como al tratamiento *político* de la filosofía. El primer significado es *ordinario* o *común* y determina a la filosofía política por su objeto de estudio. El segundo significado es el sentido *más profundo,*

[64] La filosofía, "en su forma original", para Strauss es entonces filosofía "política", como "conocimiento de la ignorancia" (NRH, p. 32; RXH, p. 116).

dice Strauss: define a la filosofía política por su *modo de tratamiento,* e incluye la *introducción* a la filosofía. Ambos significados, según Strauss, dan a ver que la relación de la filosofía con la política es, como dijimos, "directa" o "inmediata", pero también que hay una distancia entre filosofía y política. La comprensión filosófica de los límites de la política apuntará hacia la necesidad de trascenderla. Ambos sentidos, entonces, culminan en un elogio de la vida filosófica (OCPP, pp. 93-94)[65].

Considerando el primer sentido de la filosofía política, que hace de los asuntos políticos el *tema* del filósofo, Strauss dirá que tanto la "pregunta primaria" de la filosofía política clásica como su "método" son provistos por la vida política en sí misma. El sentido común es el punto de partida de la indagación. La filosofía política comienza por las "distinciones morales", tal como son hechas en la vida cotidiana y busca resolver la "controversia política más fundamental" que, como hemos mencionado, atañe a la pregunta por el mejor régimen o el tipo de hombre que debe gobernar. El método es también "político", pues consiste en el arbitraje entre los argumentos que los partidos opuestos esgrimen para justificar sus reclamos. La función del filósofo político será entonces la de arbitrar en la ciudad, ser un "buen ciudadano", "hacer cesar el conflicto civil" y crear "a través de la persuasión, acuerdo entre los ciudadanos" (OCPP, p. 81, p. 89).

Pero para llevar a cabo su tarea, el filósofo político deberá trascender las opiniones insuficientes de la ciudad y plantear preguntas que no son "nunca planteadas en la arena política", dice Strauss. Partiendo de los elementos del sentido común o las opiniones de la ciudad, interrogando sus fundamentos, el filósofo se topará con cuestiones que exceden el marco histórico de su ciudad y de sus facciones y que apuntan a problemas y alternativas generales. Este camino de ascenso de las opiniones particulares históricamente situadas hasta las preguntas universales de la política es el primer paso del método de la filosofía política clásica. El interés del filósofo político, finalmente, no será la vida de tal o cual comunidad, sino

[65] En este ensayo Strauss expone las dos definiciones de filosofía política mostrándonos cómo el movimiento desde la ciudad o las opiniones hacia la filosofía o las ideas ilumina la primera noción, mientras que el movimiento desde la filosofía hacia la ciudad nos permite enfocar la segunda. El primer ascenso da a ver el modo en que las opiniones de la ciudad revelan su insuficiencia y apuntan hacia su tratamiento filosófico; el descenso de la filosofía a la ciudad enfoca la necesidad de la filosofía de justificarse ante el tribunal de la ciudad, de responder a la pregunta: ¿por qué es buena la filosofía para la ciudad? Según Tarcov (2013), Strauss lidia en los primeros 28 párrafos con la primera cuestión, esto es, la relación de la filosofía política con la ciudad, y en los últimos 8 con la trascendencia de la filosofía respecto de la vida política (p. 65). Según Meier (2017), la primera parte del ensayo despliega el concepto de filosofía política desde una "hermenéutica de la vida política" e intenta demostrar la necesidad de la filosofía política desde la perspectiva del ciudadano, mientras que la segunda parte expone la necesidad de la filosofía de "volverse" hacia la filosofía política, desplegando el concepto desde la perspectiva del filósofo (p. 27 [Nota 7]).

aquello que es esencial a *todas* las comunidades políticas.[66] La filosofía política así entendida es, según Strauss, "práctica": lidia con la pregunta por el mejor régimen y la mejor forma de vida, es decir, con consideraciones respecto de la "bondad" y la "justicia". El filósofo, como árbitro imparcial, ofrecerá a la ciudad su "terapéutica", contribuyendo a la guía correcta de los asuntos políticos (OCPP, p. 87, p. 89).

Pero en el ascenso hacia la búsqueda de conocimiento de tales nociones, el filósofo político trasciende la ciudad en un sentido más radical. Tratando la política *filosóficamente*, su investigación culmina en la comprensión de que el "fin último de la vida política" no puede alcanzarse en la ciudad, sino solamente en una vida "dedicada a la contemplación, a la filosofía" (OCPP, p. 91)[67]. Este "descubrimiento" de los límites de la política es crucial, según Strauss, pues implica la comprensión cabal, por parte del filósofo, del "todo" que compone la ciudad[68], así como también de la *necesidad* de la búsqueda de la filosofía. El punto de llegada del esfuerzo filosófico es, otra vez, un elogio de la vida filosófica. Esta comprensión marca el límite de su preocupación práctica. Luego del ascenso, el filósofo reconoce que *su* lugar por excelencia, la interrogación, excede la ciudad.

La definición *más profunda* de la filosofía política es presentada por Strauss desde la óptica del filósofo *qua* filósofo y no como ciudadano. La comprensión de los límites de la política nos fuerza a preguntarnos por el interés o la necesidad del filósofo de retornar a la ciudad, cuando ya ha saboreado placeres mucho más sólidos que los que la ciudad puede ofrecer (NRH, p. 115). Según Strauss, el filósofo "dejado solo" no descendería nuevamente a la ciudad, que es la "caverna": se quedaría afuera "en lo que es considerado 'la isla de los bendecidos', —la contemplación de la verdad—" (OCPP, p. 92). Este problema atañe ni más ni menos que al famoso "giro socrático", quien se aparta de sus estudios jóvenes de la naturaleza o la "*physiologia"* para dedicarse al estudio de los asuntos humanos en la ciudad (NRH, p. 156)

---

[66] En "Filosofía política e historia", Strauss señala que los clásicos distinguían, de hecho, entre "la pregunta filosófica respecto del mejor orden político" y "la pregunta práctica" respecto del orden que "podría o debería ser establecido en un país dado en un momento dado" (PPH, p. 61).

[67] Es pertinente preguntarse por la naturaleza de este conocimiento. Al respecto, Colmo (2011) señala: "…uno debe preguntarse si acaso el conocimiento práctico no es menos que cierto. Obviamente, si la afirmación de que la filosofía es el mejor modo de vida no es más cierta o verdadera que afirmaciones rivales a favor de la piedad, el honor, o el placer, las consecuencias son serias. Nos obligan, al menos, a hacer la pregunta de cómo la clasificación del conocimiento del mejor modo de vida como conocimiento meramente práctico puede evitar la deriva hacia la óptica de que ese 'conocimiento' es de hecho un juicio de valor, una preferencia, o una mera convicción" (pp. 131-132). Luego de un detenido análisis señalará: "La meta del mejor modo de vida es esencialmente teorética, no práctica. Aún así, Strauss también insiste en que la filosofía no puede ser separada del autoconocimiento o de la moderación. El autoconocimiento incluye la toma de conciencia de la necesidad de la verdad acerca del todo, así como "de las dificultades que obstruyen su descubrimiento y su comunicación'. El autoconocimiento es esencialmente conocimiento práctico o político" (2011, p. 147).

[68] Si esta comprensión de los límites de la ciudad es fundamental para Strauss, ello es porque implica el alcance de un conocimiento verdadero de un todo por parte del filósofo (*Cf.* CM, p. 29).

Desde el punto de vista de las necesidades prácticas de la filosofía, o la vida social del filósofo, si bien el lugar por excelencia de la filosofía *trasciende* la ciudad, no menos cierto es que el filósofo como tal *vive en* una ciudad. Ocurre, sin embargo, que la filosofía, en su ascenso desde las opiniones hacia el conocimiento, en su preocupación por la *naturaleza* en oposición a la convención, en su pregunta por el *mejor* régimen que es distinto del régimen aquí y ahora, cuestiona a la autoridad de la ciudad y mina el *status quo* o las opiniones compartidas y aceptadas (*Cfr*. WIPP, p. 32). Pero para Strauss, lo vimos, toda ciudad depende de la moralidad y los prejuicios; ninguna ciudad se puede sostener sin éstos. Incluso más, como vimos, la autoridad se fundamenta sobre opiniones tradicionales, y el modelo de la autoridad por excelencia, esto es, la autoridad "ancestral", se apoya en el recurso a la divinidad siempre.[69] Las "opiniones" son su "elemento" (OFKW, p. 221). Los ciudadanos, por lo tanto, desconociendo en general el significado de la filosofía, podrían desconfiar, incluso llegar a odiar a los filósofos. Es así que la suerte de Sócrates y la acusación de la ciudad por "impiedad" es la metáfora por excelencia de las tensiones que la filosofía genera en la ciudad.

Ahora bien, el retorno a la política tiene también un fundamento en las necesidades teóricas de la filosofía.[70] Como vimos en los anteriores apartados, la filosofía política, a diferencia de la filosofía presocrática o de los filósofos "naturales" (SA, p. 7), por ejemplo, toma las opiniones como su "punto de partida esencial" (NRH, p. 109, p. 124). Según Strauss, este giro hacia la política o "cambio de perspectiva" de la filosofía responde a la comprensión del carácter elusivo del todo y de la ignorancia respecto de lo "más importante" (OCPP, p. 92; CM, p. 29, 138)[71]. Este movimiento permite al filósofo, en este sentido, fundar su búsqueda de manera no dogmática. Así, para Strauss, la filosofía política se ubica en el centro de la filosofía misma: la filosofía política, dirá, *es* la verdadera filosofía, "la primera filosofía" o "el corazón de la filosofía" (CM, p. 20; RCPR, p. 133). La filosofía, entonces, no puede ser propiamente "transpolítica", dada la dependencia del filósofo y la filosofía de la ciudad tanto para su supervivencia como para su ascenso filosófico desde las opiniones.

[69] En este sentido, como vimos, la autoridad a la que se opone la filosofía en el descubrimiento de la naturaleza es teológico-política.

[70] En más de un lugar Strauss tematiza la necesidad del giro socrático no solo desde la perspectiva teórica, es decir, considerando la comprensión socrática de los límites de la "búsqueda de las causas" (*Cf.* Benardete, 2011, p. 202), sino también la perspectiva política, que implica una respuesta a la acusación de impiedad que hace la ciudad a la filosofía —pues ésta, como vimos, surge con el desafío a la autoridad teológico-política de la ciudad— (*Cf.* Sebell, 2016, p. 40).

[71] Como vimos, según Strauss Sócrates no arriba a un modelo cosmológico a partir de su indagación de la naturaleza del todo, sino a la comprensión de la ignorancia y, por lo tanto, de la necesidad de tal búsqueda: "La búsqueda de la cosmología, en lugar de una solución al problema cosmológico, fue la base de la filosofía política clásica" (WIPP, p. 38).

Sin embargo, al retornar a la ciudad, al comprender que la ciudad "no puede tolerar" que la filosofía política "afloje" los principios morales en las mentes que se exponen a la filosofía —y, por lo tanto, que el filósofo estará expuesto a críticas y reprobaciones por parte de las autoridades y los ciudadanos—, pero también que no todos los hombres son plausibles de ser influenciados por los filósofos, el filósofo deberá limitar u "ofuscar" su perspectiva (WIPP, p. 32; CM, p. 22). La política *fuerza* a la filosofía a defender su causa.[72] La filosofía se torna "políticamente responsable" con el tratamiento *político* de la filosofía. El filósofo debe adquirir conciencia de la necesidad de justificar su vida filosófica políticamente ante el tribunal de la ciudad y sus dioses y de fundamentar la filosofía, es decir, que esta aparezca como "permisible, deseable o, incluso, necesaria" (OCPP, p. 93).[73] En este sentido, la filosofía precisará de una "política filosófica" y de una comunicación prudente. La intención "práctica" de la filosofía es informada por su comprensión filosófica de los asuntos políticos.

Para justificar la *necesidad* de la filosofía para la vida política, entonces, el filósofo trata a la filosofía *políticamente* o de manera *popular* (OCPP, p. 94): comienza "por las premisas generalmente aceptadas", argumenta *ad hominem* o de manera "dialéctica", es decir, asciende desde la consideración seria de las opiniones del sentido común o el conocimiento precientífico (*Cf.* CM, p. 20)[74]. Sin embargo, como dijimos, el ascenso lo conduce más allá de la ciudad. Una comunicación irresponsable de la filosofía podría conducir a un perjuicio para la filosofía, a la censura o persecución del filósofo, incluso la pérdida de su enseñanza[75]. Por lo tanto, sabiendo que sus reflexiones pueden ponerlo en peligro y también a la ciudad, el filósofo político ofrecerá solo opiniones que se adecúan a las expectativas de la mayoría no filosófica. Pero, como

[72] Según Meier (2006), hay una "cuádruple determinación" de la filosofía política: en primer lugar, concierne al objeto de la filosofía política; en segundo lugar, a la defensa política de la vida filosófica; en tercer lugar, a su justificación racional; y, por último, al reconocimiento de la filosofía política como el "locus" del autoconocimiento del filósofo (p. 94). Esta respuesta filosófica, argumenta Meier, produce una "fundación" o "fundamentación" filosófica.

[73] Tarcov (2013) interpretará que la justificación de la *necesidad* de la filosofía política es doble, tanto práctica como teórica: la filosofía debe mostrar la necesidad práctica que la ciudad tiene de la filosofía política para guiar sus asuntos del mejor modo, por un lado, al tiempo que alcanza a comprender la necesidad teórica que la filosofía tiene de la política, para comprender su propio quehacer y punto de partida desde las opiniones. Tarcov añade, respecto de la pregunta por la *posibilidad* de la filosofía, que esta cuestión no es igualmente tematizada por Strauss, pero también es doble: "The possibility of philosophy can mean either its theoretical validity or its practical existence" (p. 75).

[74] Strauss distingue entre dos significados de dialéctica: la dialéctica propia de un orador popular como Ulises, que busca mediar entre opiniones populares para obtener concordia, sin buscar trascenderlas, y la dialéctica socrática, que revela la insuficiencia de las opiniones y busca superarlas en busca de la verdad, ofreciendo una posición "paradójica" (*Cf.* PAW, p. 35; WIPP, p. 93; *Cfr*. Memorabilia, IV, 6, 14-15: el método "científico" de Sócrates y el "popular" de un "safe speaker" como Ulises. *Cfr*. XS: 122).

[75] Según Strauss, el destino, por ejemplo, de las enseñanzas de los presocráticos o los convencionalistas, que no alcanzan el mismo despliegue que los filósofos políticos postsocráticos o "platónicos", atestigua respecto de la necesidad de una "armadura" del filósofo en la ciudad y una protección de la filosofía por parte del filósofo. Al respecto, ver (NRH, p. 163).

veremos, esta misma argumentación de la filosofía debe justificar el lugar de la filosofía en la ciudad junto a la autoridad política y religiosa.

La comprensión de la naturaleza de la ciudad implica la comprensión de la distancia entre filosofía y política, la cual conduce a los filósofos a comunicar con *moderación*[76]. Como indicamos al tratar la relación de la filosofía clásica con la política, el filósofo, para Strauss, tendrá siempre una doble enseñanza, con destinatarios diferenciados de acuerdo a su capacidad de comprender lo que da a pensar.

La enseñanza *exotérica* del filósofo, según Strauss, es necesaria para proteger a la filosofía. "Era la armadura en la que la filosofía debía aparecer. Era necesaria por razones políticas. Era la forma en que la filosofía se hacía visible para la comunidad política. Era el aspecto político de la filosofía. Era la filosofía 'política'" (PAW, p. 18). Encontraremos entonces en los escritos filosóficos afirmaciones que están de acuerdo con las opiniones, morales o políticas, de su familia, secta o clase o que refuerzan estas opiniones. Pero este soporte retórico o "poético" no debe confundirse con el "pensamiento" del filósofo (PAW, p. 35). Tampoco debemos pensar que la elección de tal o cual opinión es azarosa: para nuestro autor, el filósofo es "libre de elegir" y, por lo tanto, su elección debe ser comprendida, indagando "por debajo de la superficie de su enseñanza" (HTBGP, p. 70).[77]

La enseñanza *esotérica*, por su parte, contiene la verdadera opinión del filósofo y es comunicada con cautela a través de la instrucción oral de un grupo selecto de alumnos, o bien de una escritura que esconde su reflexión "entre las líneas", de modo tal que permita a los potenciales filósofos entre los lectores ascender desde las opiniones comúnmente aceptadas hacia la verdad "mera y puramente teórica" (PAW, p. 36). De este modo, el filósofo evitaría exponer a la filosofía y los filósofos al cargo de "corruptores" de la juventud o a la persecución, por la publicación de verdades que van en contra de las opiniones autorizadas de la ciudad.

Pero el tratamiento político o popular de la filosofía es también la "introducción política" a la filosofía, según Strauss. Este permite no solo proteger a la filosofía de aquellos que la busquen atacar, sino también hacer de esta una empresa aceptable y atractiva para los potenciales filósofos entre los jóvenes. El tratamiento político de la filosofía, así, busca también

[76] Si el pensamiento del filósofo se caracteriza por una cierta manía, dirá Strauss, su discurso debe caracterizarse por su moderación (WIPP, p. 27).

[77] En su artículo original "Persecución y el arte de escribir" Strauss específica esta opinión en la nota 21, de la página 503, que no se publica en su libro con el mismo título. "...one must look beneath the surface of his teaching by disinterring his esoteric teaching which is indicated between the lines, and which is usually not very flattering to father, uncle or brother".

guiar a los "hijos calificados" de los "ciudadanos calificados", desde la vida política hacia la vida filosófica.[78]

La defensa de la filosofía es requerida "siempre y en todas partes", dice Strauss, independientemente del régimen político. Pero los requisitos para esta defensa dependen de las circunstancias en que dicho pensamiento tiene lugar. Los recursos del filósofo político para proteger a la filosofía y guiar o "introducir" a los potenciales filósofos a ella dependerán de su diagnóstico de la situación presente y del estado de la filosofía en su tiempo. Escribe Strauss: "Ahora bien, no es ciertamente la filosofía, sino la forma en que debe proceder la *introducción a la filosofía*, lo que cambia necesariamente con el cambio de los obstáculos artificiales o accidentales a la filosofía" (HTSS, p. 155 [Nuestro énfasis]). Por lo tanto, debemos considerar que la retórica del filósofo político responderá, por necesidad, al diagnóstico de la situación presente y del estado de la filosofía, o a la necesidad de los tiempos. (HTSS, p. 155, p. 190, p. 192).

Según Strauss, la defensa de la filosofía fue realizada por distintas figuras filosóficas a lo largo de los tiempos de distinto modo. Así, por ejemplo, Strauss dirá que lo que Platón hizo en la ciudad griega fue hecho en Roma por Cicerón, o para el mundo islámico por Farabi o el mundo judío por Maimónides (RXH, p. 127). Si bien el estatus de la filosofía en el mundo islámico y judío medieval y en el mundo griego era similar, indica Strauss, en términos de la precariedad y sospecha de la filosofía por parte de la ciudad, las estrategias de unos y otros son distintas, sobre todo teniendo en cuenta la emergencia del poder secular de las autoridades religiosas.[79]

Sin embargo, esta cuestión abre la pregunta por los límites dados a la retórica del filósofo para protegerse tanto a sí mismo como a la filosofía y los filósofos del futuro de la persecución y la censura. En este sentido, la pregunta es si acaso es posible pensar que ciertos filósofos políticos en el mundo moderno hayan buscado la defensa e introducción de la filosofía a través

[78] En su diálogo con Kojève, Strauss indicará que, si el filósofo pasa la mayor parte de su tiempo en el mercado, ello es para "pescar" a potenciales filósofos. Pero dado el conflicto entre la filosofía y la ciudad, su intención de "convertir a jóvenes hombres a la vida filosófica" será percibida como la intención de "corromper a la juventud" (RXH, p. 119). Este interés del filósofo por la ciudad es movilizado por la búsqueda "erótica" de un diálogo con naturalezas "afines".

[79] Farabi, por ejemplo, según Strauss, se esconderá detrás de la figura del comentador para dar "una interpretación extremadamente no-literal de una enseñanza relativamente tolerable" (PAW, p. 14). Farabi indicará, según Strauss, que la "conformidad con las opiniones de la comunidad religiosa" es una "calificación necesaria para el futuro filósofo" (PAW, p. 17). Maimónides, por su parte, buscará la protección de la filosofía a través de una "justificación legal de la filosofía" esto es, una interpretación legal de la pregunta de si acaso la ley Divina "permite o prohíbe o manda a estudiar filosofía" (PAW, p. 20). El averroísmo buscó proteger a la filosofía, según Strauss, dando una interpretación "muy literal" de una "enseñanza extremadamente herética" (PAW, p. 96). Diferente es el caso de Tomás de Aquino quien, intentando justificar la doctrina sagrada, esto es, la "teología revelada" ante el tribunal de la filosofía, termina por subordinar la filosofía a la teología

de medios distintos que aquellos utilizados en los tiempos antiguos, de cara a las circunstancias que enfrentan. La expresión filosófica depende del diagnóstico de la situación política, según Strauss. Pero "la línea de demarcación entre timidez y responsabilidad se traza de distinto modo en distintas épocas" (TLOR, p. 110).

Así, por ejemplo, podemos pensar que la estrategia de comunicación de Platón responde también a la necesidad de sus tiempos (PAW, p. 21). La enseñanza platónica debe sin duda mostrar que la filosofía no pone en peligro a la ciudad.[80] Aludiendo a la vida de Nicias escrita por Plutarco (RXH, p. 127), Strauss señala que Platón consiguió suspender la difamación de la filosofía a través del ejemplo de la vida que llevó adelante, —en oposición al hedonismo, podemos agregar— por un lado, y por otro, porque "sometió las necesidades del mundo físico" a unos "principios divinos y más soberanos". La "política filosófica" de Platón habilitó el libre filosofar en la ciudad, al tiempo que permitió un acceso extendido a todas las personas, a través del encubrimiento de sus verdades bajo el velo de ciertos "principios divinos". El éxito de la doctrina de Platón, por lo tanto, fue resonante, parafrasea Strauss.[81] Pero la enseñanza platónica debe, al mismo tiempo, volver atractiva a la filosofía y la vida del filósofo. La juventud de su tiempo se encontraba persuadida por las enseñanzas que presentaban la mejor forma de vida como aquella de quien gobierna o es rey o tirano (SPPP, p. 72; TOPS, p. 195). Platón, por lo tanto, deberá demostrar la superioridad de la vida de contemplación y ocio contra la retórica que presenta la vida ocupada del político como la más alta.

Por su parte, al leer la presentación de Strauss del pensamiento y la escritura de un moderno como Spinoza, notamos la posibilidad de que se utilicen en la modernidad las estrategias del arte de escribir a favor de la filosofía, sin ignorar la distancia con la ciudad. Strauss explica, así, que Spinoza estudió su época y el estado de la filosofía, y se dio cuenta tanto de las limitaciones en que el pensamiento filosófico se encontraba, como de la cooptación de la juventud por parte del cristianismo (HTTS, p. 192). Spinoza, dice Strauss, adaptó la expresión de su pensamiento a lo que sus tiempos demandaban o permitían: "Él adapta consciente y deliberadamente no su pensamiento, sino la expresión pública de su pensamiento, a lo que su tiempo demandaba o permitía" (HTTS, p. 192). Spinoza utiliza el "arte de escribir" para "proteger a la filosofía" contrarrestando el prejuicio popular en su contra, es decir,

[80] Considerar el modo en que Strauss presenta la "política platónica" a través de su estudio de Farabi: "The Platonic way, as distinguished from the Socratic way, is a combination of the way of Socrates with the way of Thrasymachus; for the intransigent way of Socrates is appropriate only for the philosopher's dealing with the elite, whereas the way of Thrasymachus, which is both more and less exacting than the former, is appropriate for his dealings with the vulgar. What Farabi suggests is that by combining the way of Socrates with the way of Thrasymachus, Plato avoided the conflict with the vulgar and thus the fate of Socrates" (PAW, p. 6).
[81] *Cf.* (RXH, p 127; Cfr. *Vidas Paralelas*, V, 332).

justificando la necesidad de la filosofía ante la ciudad, y buscando alcanzar solo a los potenciales filósofos mientras el vulgo escuchaba (HTTS, p. 184, p. 192).

Por lo tanto, notamos que es posible para Strauss que un filósofo moderno escriba de manera "esotérica", no solo para protegerse de la censura, sino también a la búsqueda de una rehabilitación del pensamiento filosófico, buscando atraer a los jóvenes, potenciales filósofos, hacia sus filas, pero sin dejar de ofrecer al pueblo opiniones edificantes (PAW, p. 34). Strauss dice:

> Su defensa de 'la libertad de filosofar', y por lo tanto, de 'la separación de la filosofía de la teología', está vinculada en primer lugar a su tiempo porque aquel tiempo carecía de esa libertad y al mismo tiempo ofrecía perspectivas razonables para su establecimiento. En otra época, o incluso en otro país, Spinoza se habría visto obligado por su principio de cautela a hacer propuestas completamente diferentes para la protección de la filosofía, sin cambiar en lo más mínimo su pensamiento filosófico (HTTS, p. 192).

Strauss nos llama la atención así respecto de la necesidad de entender la diferencia entre "los pensamientos serios o privados" del filósofo y sus afirmaciones explícitas o las "expresiones públicas" de su pensamiento. Al distinguir entre las dos dimensiones de la enseñanza filosófica, Strauss puede dar a ver en qué sentido un filósofo puede ofrecer a la ciudad ciertas doctrinas o enseñanzas que organizan una respuesta aceptable para ciertos problemas filosófico-políticos, pero que sin embargo no se pueden identificar plenamente con el fin de su reflexión sobre la cuestión. Por lo tanto, la acción del filósofo para la preservación de su "libertad de filosofar" y para hacer posible la filosofía, veremos a Strauss sugerir, no se ciñe a normas ni conoce límites.[82] Si habilitamos una reflexión en torno a la diferencia entre "doctrina", "enseñanza" y "pensamiento", "filosofía", podremos ver cómo, para Strauss, ciertas respuestas filosóficas a las circunstancias pueden ser sujetas a una crítica, que no alcance, sin embargo, su núcleo filosófico o al pensamiento del filósofo en cuestión.

b. El antagonista fundamental: la religión revelada

Habiendo llegado hasta aquí, comenzamos a delinear los puntos centrales de la construcción del modelo "clásico" de la filosofía política para Strauss. Como vimos al tratar la relación de la filosofía con la naturaleza, existe según Strauss una oposición original de la filosofía a la autoridad teológico-política de la ciudad. Si bien en los puntos anteriores enfocamos la relación de la filosofía con la política, haciendo a un lado el problema teológico, esta cuestión está

[82] El filósofo, por ejemplo, puede elegir defender públicamente una religión para proteger a la filosofía y a los filósofos de la autoridad de la ciudad. "The religious in-difference of the philosopher knows no limits" (TLOR, p. 115).

presente de manera permanente en la presentación de Strauss del comienzo de la filosofía y de la relación entre filosofía y ciudad.

Ahora bien, si la relación de la filosofía con la religión se rastrea a sus orígenes, debemos ver cuál es el sentido de la presentación de Strauss, que hace de esta relación una oposición fundamental. Esta oposición, que Strauss llama en más de un lugar aquella entre Atenas y Jerusalén, conduce en su punto más alto a la alternativa entre el *modo de vida* que implica la filosofía y aquel que postula la religión *revelada*. En sus palabras:

> La pregunta fundamental, por lo tanto, es si acaso los hombres pueden adquirir ese conocimiento del bien sin el cual no pueden guiar sus vidas de forma individual o colectiva por los esfuerzos autónomos de sus poderes naturales, o si dependen de la Revelación Divina para ese conocimiento. No hay alternativa más fundamental que esta: guía humana o guía divina (NRH, p. 74).

Si es esta la alternativa más relevante deberemos ver luego cuál es el lugar de la querella entre antiguos y modernos en relación con la disputa entre filosofía y revelación. Antes, veamos de qué trata esta oposición.

Sorpresivamente, la oposición entre filosofía y religión revelada no nace de su punto de partida u orientación. Filosofía y revelación comparten el problema de la ley divina: ambas se confrontan con el hecho de que la ley ancestral y divina de la ciudad se opone a otras leyes, igualmente veneradas, de otras ciudades.[83] En la pregunta por la verdad de la ley divina, que declara saber cuáles son las "primeras cosas" u orígenes, y el modo de vida correcto, ambas terminan apuntando más allá de la ciudad, los prejuicios que la sostienen y sus formas de vida existentes. En el caso de la filosofía política clásica, vimos cómo esto llevaba a la pregunta por el mejor régimen en todo tiempo y lugar, pero no a un decálogo fijo para la ciudad ideal: la comprensión es de la ignorancia de lo más importante, y la conclusión, por un lado, la necesidad de continuar la indagación de la justicia —el elogio a la vida filosófica— y, por el otro, de complementar el derecho convencional de manera permanente, en este caso con la doctrina del derecho natural —la moderación del filósofo respecto a la ciudad—.

La respuesta de la revelación por su parte conduce a la superación de la pluralidad de *nomoi* hacia la única ley divina, revelada por Dios, y al mejor régimen sin más, entendido como "la Ciudad de Dios" que trasciende la ciudad telúrica. En este sentido, la religión revelada

[83] Strauss habla de una "base común" que es, empero, un *problema:* el problema de la ley divina (PR, p. 107). Ante la realización de la insuficiencia de la justicia en la ciudad, cada frente responde de manera opuesta: mientras que la respuesta bíblica es *obediencia*, la respuesta filosófica es *theoria* (PR, p. 118). Strauss diferenciará explícitamente entre "moralidad" y "justicia" para hablar de la tradición bíblica en el primer caso y de la filosofía griega en el segundo (PR, p. 106).

también se opone originalmente a la autoridad original de la ciudad, que dijimos es siempre teológico-política. Pero la robustez y consistencia de la ciudad ideal contrasta con el carácter plural y elusivo que poseía la respuesta de la filosofía clásica. Por eso, mientras la filosofía se preocupa más "por entender lo que es la justicia (esto es, por entender toda la complejidad del problema de la justicia) que por predicarla" (NRH, p. 150 [Nota 24]), la religión revelada buscará, al contrario, saldar toda duda o ambigüedad respecto de la mejor vida, exponiendo la enseñanza dada directamente por Dios. La moderación y el elogio de la vida contemplativa se ven reemplazados por el amor obediente a la palabra divina. En tanto que la ley revelada declara saber lo que es y predica el modo de vida correcto, la obediencia a esta es su corolario evidente. (PR, p. 118; NRH, p. 74).

Si el punto de partida de la filosofía y la religión revelada apuntaba a ir más allá de la ciudad existente, más allá de la política y su moralidad o justicia, el camino que siguen no hace más que alejarlas. Si bien la filosofía, según Strauss, reconoce que una conclusión posible del argumento respecto de la insuficiencia de la ciudad conduce a la afirmación de que "no puede haber verdadera justicia sin gobierno divino o providencia", la respuesta propiamente filosófico-política al problema del mejor régimen es doble y se funda, como ya advertimos, en el reconocimiento tanto de la distancia entre filosofía y política como de la unión de sabiduría y moderación. A esta respuesta equivale tanto el elogio de la contemplación como la doctrina del derecho natural. La respuesta de la religión revelada, por su parte, articula una solución "extrapolítica" y postula el valor esencial de la moral, clausurando finalmente el problema de la justicia.

Pero esta clausura implica una amenaza directa a la misma tarea de la filosofía. Si la revelación representa el conflicto más álgido al cual se enfrenta la filosofía y no el paganismo o la mitología, ello se debe a que el conflicto solo es radical cuando hay una ley divina dada por Dios a los hombres, que hace reclamos directamente a ellos y que es incompatible con la pluralidad de leyes o divinidades (Ver PR, p. 114; NRH, p. 137)[84].

La oposición entre filosofía y revelación así entendida es fundamental para Strauss, porque es solo a través de esta confrontación que la filosofía es cuestionada más seriamente: la *ley* de la revelación cuestiona el *modo de vida* de la filosofía y decreta que dicha vida es pecaminosa o criminal, o que el filósofo no tiene *derecho* a vivir una vida dedicada a la búsqueda del conocimiento y cuestiona la *verdad* que la filosofía busca alcanzar, postulando

[84] Strauss hablará con más claridad de una oposición entre la filosofía y la "idea de revelación", la cual, argumenta, no depende de los caracteres cambiantes de las "religiones", y le permite dar a ver en qué sentido también los filósofos antiguos pueden haber respondido al desafío que presenta esta alternativa para la filosofía.

que la única verdad es la inescrutable divinidad, alcanzable solo a través de la piedad, o que "la única cosa necesaria" no es la búsqueda de conocimiento sino el amor obediente. El desafío, entonces, es tanto existencial como teórico. La religión revelada es, entonces, la gran antagonista de la filosofía.

Como vimos, la filosofía política alcanza según Strauss una fundamentación de su posibilidad y necesidad al girar hacia la política en búsqueda de un punto de partida que evite el dogmatismo de las premisas y de una comprensión del propio quehacer del filósofo en tanto hombre y ciudadano. Pero para Strauss, como dijimos también, esta fundamentación encuentra a cada paso los argumentos de la revelación, los cuales empujan hacia las respuestas más apremiantes para el filósofo. Como vimos, es en la oposición de la filosofía a la autoridad de la ciudad que se descubre la naturaleza, es decir, que se devela que es posible que haya necesidad y no solo arbitrariedad o pura convención. Pero es solo cuando el filósofo se encuentra con la postulación de la revelación, respecto de un Dios único y omnipotente, que la posibilidad de que haya conocimiento de aquello que permanece se ve radicalmente negada.[85] El filósofo deberá argumentar, entonces, *contra* dicha noción de un Dios único y omnipotente para afirmar la *posibilidad* de la filosofía. Por su parte, la fundamentación de la *necesidad* de la filosofía, como vimos, implica la adquisición de autoconciencia y de responsabilidad política. Si bien la política fuerza a la filosofía a articular una defensa, es la revelación la que se opone más duramente a la necesidad de la filosofía y el derecho a filosofar: no solo es preciso para siquiera plantear la pregunta por la verdad y el modo de vida correcto justificar que estas respuestas no se conocen ya por revelación, sino también que dedicarse a responderlas es una necesidad —la pregunta, vimos, es "guía humana o guía divina"—. Pero, en añadidura, el particular código revelado de la tradición bíblica se opone al pensamiento, se opone a la guía humana, según Strauss, y la concibe como criminal o pecaminosa[86].

Para Strauss, entonces, una filosofía que no consigue fundamentar su "posibilidad y necesidad" ante la embestida de la religión revelada se ve condenada a permanecer como una "opción" o "decisión" infundada; y si la vida filosófica se funda en una premisa que no puede justificarse como algo distinto que una creencia, permanece con "el mismo status cognitivo" que cualquier acto de fe (SCR, p. 29). Pero "una filosofía basada en la fe" "ya no es filosofía" (NM, p. 211). Un empate no es posible: la filosofía *pierde* entonces esta batalla.

[85] En una palabra, si los milagros son posibles, todo es posible (*Cf.* PR, p. 126).
[86] Strauss discute este problema en extenso en "Razón y revelación" y las conferencias "Jerusalén y Atenas" (*Cf.* Denker, Kerber y Kretz, 2022, pp. 142-143).

Adicionalmente, Strauss dirá que el filósofo no puede contentarse con indicar que "ignora" los asuntos que competen a la "sabiduría divina", porque no es alcanzado por ninguna experiencia de algún tipo de revelación, o porque rechaza su premisa. Si esa razón fuese suficiente, indica Strauss, el filósofo debería declararse completamente incompetente en "el vasto reino de las experiencias específicas que es el dominio de la fe" y, por lo tanto, se revelaría como "infinitamente inferior" a un creyente inteligente: una actitud "meramente defensiva", concluye Strauss, es "imposible" (TLOR, pp. 106-107). Estas sentencias nos dan la pauta de lo que Strauss exige de la alternativa fundamental: "armonizar" o "superar" estas alternativas no es posible; *tertium non datur,* dice Strauss.

Al comprender entonces que el problema de la confrontación de la filosofía con la religión revelada es la disputa filosófica fundamental, la cual permite a la filosofía fundamentar su posibilidad y necesidad, notamos que Strauss podrá estudiar las distintas respuestas filosóficas a los argumentos de la revelación sin perder de vista que la filosofía se mantiene en pie o se cae, dependiendo de su capacidad de hacer frente a este desafío. Como vimos, la filosofía política clásica según Strauss es consciente de esta necesidad, y en tal medida, se enfrentará a los argumentos de la revelación. Debemos ver en qué medida, para Strauss, las empresas modernas consiguen o no hacer frente a este desafío.

Una sentencia respecto del "primer moderno" propiamente, nos llama a considerar con atención este problema: "¿Quién tiene razón, los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén? [...] Quizás sea este conflicto el que está en el fondo de un tipo de pensamiento que es *filosófico pero ya no es griego:* la filosofía moderna. Es al intentar comprender la filosofía moderna que nos encontramos con Maquiavelo" (NM, p. 211 [Nuestro énfasis]).

El problema presentado por la alternativa de la revelación, notamos, está también en la base del pensamiento filosófico de Maquiavelo según Strauss. Es posible, vemos entonces, que ciertos modernos se enfrenten al problema que presenta la revelación para la filosofía, sin desestimar el desafío (*Cfr*. TOM, I, 35, p. 51).

c. La modernidad y los dogmatismos

Llegados hasta este punto, hemos visto de qué modo es posible comprender la alternativa entre antiguos y modernos de Strauss no solo en función de su historicidad, es decir, estudiando la enseñanza o doctrina de tal o cual pensador considerando el período histórico en que ocurre, sino también la querella "transhistórica", es decir, como una alternativa entre el modelo "clásico" de la filosofía política y las aproximaciones al pensamiento que afirman sus premisas de manera dogmática. En esta segunda versión de la querella la antagonista fundamental de la

filosofía clásica termina siendo no la ciencia moderna, sino la revelación o, más precisamente, la "idea" de ella.

Ahora bien, para comprender el llamado "quiebre" de los modernos, es preciso volver a enfocar la dimensión histórica de la querella, pero recuperando ahora uno de los elementos centrales de la definición "clásica", es decir, transhistórica de la filosofía política para Strauss: la comprensión filosófica de la distancia entre ciudad y filosofía, que conduce a la comprensión de la necesidad de una duplicidad en la comunicación filosófica.

El pensamiento de un filósofo se relaciona de un modo particular con su tiempo. La particularidad de la relación entre filosofía y política provoca determinadas adaptaciones en el discurso y trae al centro de la escena ciertos debates que dependen de los tiempos en que aquel pensamiento tiene lugar: el filósofo articula una "introducción" particular a la filosofía. En este sentido, según Strauss, si la relación entre una doctrina y su tiempo requiere ser indagada, ello es para poner de relieve no la dependencia del pensamiento respecto de su tiempo, sino el hecho de que el filósofo se enfrenta a ciertos desafíos circunstanciales y que su prudencia lo conduce a modificar su presentación en función de ellos (*Cfr*. HTSS, p. 192)[87]. Por lo tanto, si una enseñanza o doctrina puede considerarse ligada a su tiempo fundamentalmente, en la medida en que es una respuesta del filósofo a determinados problemas, presentada en función de su diagnóstico de la necesidad de sus tiempos, el pensamiento o el corazón de la reflexión del filósofo, por su parte, pertenece a un plano que no se limita a ningún tiempo ni espacio, y al cual arribamos solo al encontrar entre las líneas de sus escritos los problemas con los que se debate y sus argumentos.

Para iluminar la situación de los modernos y el tiempo en que tiene lugar su pensamiento, debemos recuperar por lo tanto el significado de la tradición ante la cual se paran y de la cual heredan la noción de filosofía. La tradición a la que los primeros modernos se oponen *in toto* es la "Gran Tradición" que implica una amalgama entre filosofía griega y tradición bíblica, según Strauss. Como vimos, estas dos "raíces", para nuestro autor, tienen una afinidad fundamental, pero también una oposición fundamental (PR, p. 104). Si aquello que las aúna es la preocupación por la moralidad, la justicia o el problema de la ley divina, su solución respectiva las conduce por caminos alternativos y, en definitiva, opuestos. Pero a los modernos esta tradición se les aparece, históricamente, como un frente común, donde Platón y Aristóteles son pilares del pensamiento teológico-bíblico y donde el problema político es evaluado en

[87] Considerar: "It is gratuitously assumed that the relation between doctrines and their 'times' is wholly unambiguous. The obvious possibility is overlooked that the situation to which one particular doctrine is related, is particularly favorable to the discovery of the truth, whereas all other situations may be more or less unfavorable" (PPH, p. 64).

función de la virtud moral y resuelto a través de postulados "ideales" o "irreales". En este sentido, los modernos no parecen notar la duplicidad que, vimos, caracteriza a la enseñanza clásica del derecho natural para Strauss, ni que para avanzar hacia el conocimiento es preciso ascender de manera dialéctica, sin perder de vista el carácter elusivo del todo.

Sin embargo, como dijimos, al presentar el "quiebre" de Maquiavelo, Strauss nos permite ver que el despliegue de la "tradición clásica" culmina en la cooptación de la filosofía por parte de la escolástica cristiana. El punto de llegada histórico de esta tradición, vimos, es una filosofía subordinada a la religión y una política medida con la vara de la moralidad bíblica.[88] En este sentido, la "Gran Tradición" contiene dos "raíces" que en último término son para Strauss "alternativas fundamentales". Es entonces frente a esta "comprensión pervertida del mundo"[89], que subordina el pensamiento filosófico a la justificación de la revelación y la política a los requisitos de la moralidad cristiana, que los modernos se rebelan. La oposición de los modernos a la "Gran Tradición", así, podrá aparecer también, en la pluma de Strauss, como la recuperación de la libertad de la filosofía y de la política (NRH, p. 164).

El pensamiento moderno, de este modo, recibe una herencia históricamente situada. El contexto donde comienza su pensamiento es el de la subordinación de Atenas a Jerusalén. El mundo antiguo se le aparece como una unidad en la cual la religión y la filosofía se unifican en una doctrina idealista. Esta herencia histórica, esta narrativa de la Gran Tradición, si es asumida de forma acrítica, llevará a los modernos a dos errores: en primer término, a no diferenciar entre el modelo clásico filosófico y la religión revelada y, en segundo lugar, pero seguido de ello, a no comprender su tensión inherente en tanto que formas de vida alternativas: una entregada a la búsqueda de conocimiento; otra, al amor obediente a la palabra de Dios. En conclusión, los llevará a no comprender la alternativa en función de la cual la filosofía "se cae o se mantiene en pie", entre autoridad y razón, que en su forma más radical es aquella entre filosofía y

[88] La pregunta sin duda es cómo puede ser que el "fundador" de la filosofía política y el "modelo" del hombre teórico sea asimismo la base en la cual los maestros de la revelación se apoyan para desarrollar sus propias doctrinas. La pregunta, a su vez, es si acaso la filosofía política clásica podría haber prevenido la solución bíblica. Al respecto, Strauss dirá que el argumento de los clásicos de la teología natural, que ofrece una réplica a la revelación, estaba y está expuesto a importantes críticas. Véase lo que dice en "Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón": "According to the classics, science presupposes that the world is intelligible, and this, Plato and Aristotle held, is impossible if intelligence does not 'rule' the world. Classical science, one may say in order to simplify the discussion, ultimately depends on the possibility of natural theology as science" (ONIP, p. 338).

[89] En una carta a Gerhard Krüger del 17 de noviembre de 1932, Strauss habla de una "widersinnige Verflechtung einer Nomoi-Tradition mit einer philosophischen Tradition" (GS, III, p. 406). También en "Preface to Isaac Husik" [1952] Strauss refiere específicamente a la reacción de la filosofía moderna ante la transformación del pensamiento operada por "la escuela": "History of philosophy is a modern discipline, a product of modern philosophy. And modern philosophy emerged by way of transformation of, if in opposition to, Latin or Christian scholasticism" (JPCM, p. 252).

revelación. Esta falta de comprensión de los modernos hará caer a algunos pensadores en un realismo tan dogmático como el idealismo del que querían escaparse.

Es que la querella entre antiguos y modernos se declaraba saldada por la victoria de la ciencia moderna, cuyos resultados aparecen como mucho más sólidos que los de los filósofos anteriores. Desde el punto de vista de la "ciencia moderna", su contrincante es este "mundo premoderno" y su modelo teleológico del todo: la filosofía tradicional, indica Strauss, era a sus ojos "antes un sueño que una ciencia" (NRH, p. 166). Para Strauss, el postulado cosmológico moderno, la afirmación de la imposibilidad de conocer sino a través de la construcción de conceptos abstractos y la solución "realista" para el problema político, se basan en suposiciones infundadas y en un rechazo dogmático de las premisas del pensamiento clásico. La ciencia moderna cree resolver el problema al que daba lugar la solución teleológica clásica a través de su postulación de un mundo mecanicista, pero también haber escapado del problema del escepticismo radical, con una noción constructivista del conocimiento (*Cfr*. NRH, pp. 66-67). A partir de estos postulados, construyen un modelo del todo y ofrecen una respuesta "técnica" al problema político, que pretende ser más "realista" que la clásica y resolver de una vez y para siempre los problemas de la ciudad combinando conocimiento y gestión. Un realismo dogmático es el resultado de la introducción moderna al pensamiento que no cuestiona empero sus premisas, que permanecen hipotéticas, al tiempo que permanece abstraído de la necesidad de una fundamentación que reconozca su comienzo en las opiniones o los prejuicios.[90]

El propio despliegue de la ciencia moderna termina por refutar sus modelos iniciales, dando a ver que en su base no hay sino premisas sujetas a falsaciones posteriores.[91] El resultado de esta aproximación científica, que reconoce su carácter hipotético, termina por dar lugar en los siglos posteriores, según Strauss, a la noción historicista de que la interpretación científica del mundo es tan solo una interpretación posible entre otras y a rechazar dogmáticamente la posibilidad de alcanzar conocimiento alguno relativo a lo bueno y lo justo. La conclusión de este despliegue, según nuestro autor, es una filosofía "no científica" y una ciencia "no filosófica": "una ciencia que es meramente una herramienta y, por lo tanto, propensa a convertirse en la herramienta de cualquier poder, de cualquier interés que exista, y una filosofía

[90] Strauss, en este sentido, argumenta que el nuevo concepto del todo o de la naturaleza del todo, que se creyó era un fundamento adecuado para la filosofía moderna, no consigue justificar el "ideal moderno" que es, como vimos, la conquista de la naturaleza para el bienestar del hombre y su estado (CM, pp. 3-4).

[91] Al respecto, Strauss indica: "The discovery of non-Euclidean geometry and its use in physics, [...] made it clear that science cannot be described adequately as the perfection of man's natural understanding of the world, but rather as a radical modification of man's natural understanding of the world. In other words, science is based on certain fundamental hypotheses which, being hypotheses, are not absolutely necessary and which always remain hypothetical" (PR, p. 100).

en la cual los deseos y prejuicios han usurpado el lugar que le correspondía a la razón." (HTSMP, p. 328; NRH, p. 8). Y este es el diagnóstico de Strauss de su contemporaneidad: la pérdida de la racionalidad.

El modelo moderno de la ciencia se apoya entonces sobre cimientos dogmáticos en lo que respecta a sus presupuestos —el mecanicismo, el materialismo, el constructivismo—. Pero no es este el principal problema del pensamiento moderno, sino que es, según Strauss, el permanecer abstraída respecto de su propia fundamentación. Los modernos no solo no comprenden la filosofía en su oposición a la religión sino que incluso la dan por sentada. La filosofía es un hecho para los modernos. Al "tomar por buena" la "idea de la filosofía", ignoran u olvidan la urgencia de fundamentar "la necesidad y la posibilidad de la filosofía política" (OCPP, p. 78)[92]. La base de la ciencia moderna por lo tanto se revela antes como un "ideal" que un nuevo conocimiento; la base de la ciencia moderna es una nueva *creencia* (NRH, p. 208; PPH, p. X; WIPP, p. 195).

En la falta de atención de los modernos a la necesidad de justificar la idea de filosofía, se entrelaza tanto el problema de aceptar en confianza "doctrinas" o "enseñanzas" que son visiones "autorizadas", transmitidas por tradiciones, como el problema de ignorar, evadir u olvidar la confrontación con los argumentos de la revelación.

El problema que legan las tradiciones, según Strauss, es que ocultan sus cimientos *esencialmente* y, por lo tanto, "desnaturalizan" sus enseñanzas.[93] Los "fundadores de la filosofía política moderna", dirá Strauss, en parte toman por sentado, y en parte modifican, y también se oponen, a ciertos conceptos tradicionales.[94] Pero la filosofía sólo puede emerger si pone en duda "todo postulado general de quienquiera sea" (NRH, p. 84), lo cual incluye cualquier autoridad

[92] Strauss expone este punto en la conferencia "Razón y revelación": "Our concept of philosophy is derived from modern philosophy, i.e. a derivative form of philosophy. Modern philosophy did not start from a reactivation of the original motivation of philosophy, but it took over *the idea of philosophy* as an inheritance" (RR, p. 143 [Nuestro énfasis]).

[93] La filosofía política clásica, dice Strauss, es "no tradicional", porque comienza, excepcionalmente, en un momento de vacío de tradiciones. La filosofía moderna, por su parte, emerge en un momento ya tradicional, con una pesada herencia conceptual. Como consecuencia, la filosofía política moderna no emerge de una "conciencia prefilosófica" sino que es mediada por una tradición que actúa como "pantalla" ante el filósofo dice Strauss (WIPP, p. 27). Sin embargo: "Hobbes, however, philosophized in the fertile moment when *the classical and theological tradition was already shaken*, and a tradition of modern science not yet formed and established. [...] The structure which Hobbes, led by the inspiration of that moment, began to raise, hid the foundation as long as the structure stood, i.e. as long as its stability was *believed* in" (PPH, p. 5 [Nuestro énfasis]).

[94] La filosofía medieval, que también debe posicionarse ante el legado griego, evita este problema, según Strauss, pues identifica el filosofar con la comprensión adecuada de la filosofía clásica. Strauss dice: "It is precisely that contemporaneity of philosophic thought with its basis which no longer exists in modern philosophy, and whose absence explains the eventual transformation of modern philosophy into an intrinsically historical philosophy" (PPH, p. 76).

tradicional, incluyendo la de las escuelas filosóficas[95]: la filosofía, lo vimos, debe poder afirmar la razón *contra* la autoridad (NRH, p. 92). El problema de los modernos es que se pierden de vista las propias premisas filosóficas fundamentales y, con ello, la "base" de sus propios esfuerzos filosóficos. Aún más, intentarán hacer del conocimiento la nueva base de toda autoridad, lo cual, visto desde el modelo clásico, es casi una contradicción.

Es aquí donde volvemos a ver que, a través de la llave socrática, Strauss puede iluminar el contraste entre antiguos y modernos. Para este autor, los requisitos de una filosofía propiamente científica implican precisamente el ascenso desde las opiniones, "fragmentos sucios de verdad", hacia el conocimiento, partiendo de la única evidencia posible: la ignorancia (NRH, p. 124; PR, p. 114)[96]. La oposición entre "antiguos y modernos" entendida como oposición entre "filosofía" y "ciencia moderna" expone el duelo, no entre modelos teóricos o nociones del todo, sino entre una filosofía entendida como búsqueda zetética de la verdad y un dogmatismo, en este caso moderno y con ropajes científicos. La oposición, antes que entre antiguos y modernos, temporalmente ubicables, es aquella entre filosofía y dogmatismo, ubicua y permanente.

Si los filósofos políticos modernos no alcanzan a ver las raíces o premisas fundamentales de un pensamiento que aceptan en confianza, permanecen también abstraídos de las batallas de los filósofos clásicos por la "posibilidad y necesidad" de la filosofía, que incluyen, esencialmente, su disputa contra los argumentos de la revelación. Incluso cuando los modernos intenten construir "sistemas filosóficos" que no dejen lugar para el Dios de la revelación, su vocación por eliminar a la revelación de la ecuación fracasará, pues no alcanzan a fundamentar la posibilidad misma de la filosofía.[97] Así, otra vez, la confrontación más radical del filósofo es presentada por el argumento de la revelación, que reclama amor *obediente*, piedad y caridad y considera la vida filosófica pecaminosa. Entonces, la filosofía justifica su posibilidad afirmando la naturaleza contra la omnipotencia y su necesidad, respondiendo a la pregunta por el sentido o la relevancia de la filosofía para la vida humana.[98] Esta oposición fuerza a la filosofía a

[95] No debemos olvidar que para Strauss las "escuelas filosóficas" son componentes fundamentales de la experiencia filosófica, pero, al mismo tiempo, un obstáculo al pensamiento libre (RXH, p. 116).

[96] Como vimos, la filosofía política clásica, lejos de postular una solución dogmática al problema cosmológico, demanda la búsqueda de comprensión de la cosmología (WIPP, p. 39). El problema de la cosmología es "fundamental y permanente".

[97] En "Jerusalén y Atenas" dice Strauss: "Owing to the victory of science over natural theology the impossibility of miracles can no longer be said to be simply true but has degenerated to the status of an indemonstrable hypothesis. One may trace to the hypothetical character of this fundamental premise the hypothetical character of many, not to say all, results of biblical criticism" (SPPP, p. 151).

[98] Como vimos ya, el descubrimiento de la naturaleza es en oposición a la autoridad teológico-política de la ciudad; la fundamentación de la "necesidad" natural implica la negación de la omnipotencia. Como vimos también, la conclusión respecto de la falta de certezas respecto de las preguntas fundamentales fuerza la conclusión respecto de la necesidad de su búsqueda; si la revelación responde a priori cuál es el modo de vida correcto, la búsqueda de

argumentar *ad hominem*, es decir, partir desde las opiniones aceptadas, para justificar su posibilidad, su necesidad, y su derecho. Otra vez, notamos que son los antiguos, entendidos como los filósofos políticos clásicos, aquellos que, para Strauss, no toman a la filosofía como cuestión de hecho y se enfrentan al desafío de la revelación logrando "navegar" entre dogmatismo y relativismo (NRH, p. 162).

Sin duda, los modernos, para Strauss, buscan mejorar la reputación de una tradición de filosofía que parecía no haber conducido a ningún resultado, ni en materia política ni en materia teórica, a través de un "método" que garantizara su éxito (NRH, p. 166). Pero la adquisición del método científico no salda la necesidad de fundamentar la filosofía. Los modernos, como mencionamos, buscan "garantizar" los resultados, pero en la búsqueda parecen perder de vista la necesidad de volver constantemente a los comienzos, y justificar su propio modo de vida.

La pregunta que vuelve y sobre la cual volvemos una y otra vez es cómo puede entonces Strauss hablar de filosofía moderna[99]. Recuperando la reflexión hasta aquí, podemos decir que para Strauss existe un "modelo" de filosofía, que reconoce en su fundamento la premisa que afirma su posibilidad, esto es, que hay necesidad cognoscible y no transformación milagrosa de la naturaleza. Asimismo, esta filosofía es consciente de la necesidad de justificar dicha premisa, de modo tal que se aboca al estudio del todo, buscando refutar la posibilidad de los milagros o rechazar la premisa de la omnipotencia, que negaría la necesidad natural. En este sentido, todo filósofo debe realizar esta fundamentación; es en este sentido que Strauss puede decir en *Derecho natural e historia* que "toda la historia de la filosofía no es más que el registro de los intentos repetidos una y otra vez de aprehender plenamente lo que estaba implícito en ese descubrimiento crucial realizado hace unos dos mil seiscientos años o más por algún griego" (NRH, p. 82).

---

la filosofía es redundante; si la revelación considera la búsqueda de conocimiento, incluso más, como herética o blasfema, la oposición a la filosofía cuestiona su derecho.

[99] Sin embargo, otra vez notamos que Strauss puede llamar filósofos políticos a pensadores modernos, en la medida en que afirman que la filosofía es posible, es decir, que el conocimiento es posible. En *Derecho natural e historia* indica: "The whole galaxy of political philosophers from Plato to Hegel, and certainly all adherents of natural right, assumed that the fundamental political problem is susceptible of a final solution. This assumption ultimately rested on the Socratic answer to the question of how man ought to live. By realizing that we are ignorant of the most important things, we realize at the same time that the most important thing for us, or the one thing needful, is quest for knowledge of the most important things or quest for wisdom" (NRH, pp. 35-36). Tanto Platón como Hegel son aquí presentados como filósofos políticos. La condición para ello es que se asuma que el "problema político fundamental" es susceptible de una solución final. Es decir, que es posible conocer porque hay necesidad. Y, al mismo tiempo, que tal afirmación, que aparece como suposición, está fundada en la respuesta socrática a la pregunta por la mejor vida, esto es, la vida dedicada a perseguir el conocimiento de lo más importante. Como vimos el filósofo, para afirmar la necesidad, debe negar la omnipotencia; el filósofo, para afirmar la vida filosófica debe rechazar la vida de obediencia.

Ahora bien, si el filósofo busca hacer esta justificación partiendo de axiomas y construyendo un sistema filosófico, como vimos, se enfrenta al problema de la búsqueda de causas *ad infinitum* y a la imposibilidad de justificar sus premisas de manera no dogmática. El "giro socrático" encuentra así en la comprensión de su ignorancia y el necesario ascenso desde los asuntos humanos en tanto que opiniones, la llave para moverse hacia la comprensión del todo, preservando su carácter zetético. En añadidura, el modelo socrático permanece abierto al desafío de la revelación y busca refutar los argumentos de los teólogos a cada paso: el método es dialéctico, y la argumentación parte por las premisas u opiniones aceptadas por los interlocutores. La filosofía es "política", según Strauss: este es el modelo "original", aquel que consigue "fundar" su pensamiento, que reconoce que el conocimiento es en principio limitado y la ignorancia es el punto de partida.

En el corazón de la filosofía encontramos la filosofía política para Strauss. Pero en el exterior, podemos preguntarnos si es necesario encontrar tal o cual doctrina, o si acaso todo exterior se liga a su tiempo. Pero si existe siempre una distancia entre la doctrina filosófica y el pensamiento propio del filósofo, debemos pensar que la presentación doctrinal aliena u oculta siempre, en cierta medida, el pensamiento.[100] Como vimos, es posible que el filósofo adecue su enseñanzas o doctrinas a la necesidad de los tiempos, pero su pensamiento permanezca filosófico. Como vimos en el caso de Spinoza y veremos en profundidad en el caso de Maquiavelo, es posible que los tiempos requieran una defensa particular y opuesta a la clásica. Se abre la pregunta, entonces, por la posibilidad de que ciertos modernos hayan enfrentado los argumentos de la revelación en busca de su fundamentación, pero que sus respuestas aparezcan revestidas por enseñanzas opuestas a las de la "Gran Tradición" o de los filósofos antiguos en particular. Como vimos a Strauss decir, la alternativa entre "Atenas y Jerusalén" está en la base del pensamiento de Maquiavelo. Siguiendo esta reflexión, entonces, podemos preguntarnos si acaso ciertos modernos, para Strauss, alcanzan a ver que la filosofía debe fundamentar sus premisas y que dicha fundamentación debe ser hecha sin aceptar ciegamente de la tradición o ninguna autoridad su posibilidad y su necesidad.

Por lo tanto, deberemos ver si existe la posibilidad de que, para Strauss, los filósofos modernos argumenten, en efecto, de manera dialéctica, a la búsqueda de una fundamentación de la filosofía, y en contra de los argumentos de la revelación, pero que ofrezcan enseñanzas

[100] Respecto de la relación entre pensamiento y doctrina, considerar el señalamiento de Strauss en su ensayo "Farabi's Plato" [1945]: "What comes into sight as the 'original' or 'personal' 'contribution' of a philosopher is infinitely less significant than his private, and truly original and individual, understanding of the necessarily anonymous truth" (FP, p. 377). Sobre la diferencia entre "enseñanza" o "doctrina" y "pensamiento" ver Meier (2006, pp. 71-73).

alternativas e incluso opuestas a las de los clásicos. Sin embargo, para encontrar la fundamentación filosófica de cada pensador, para recuperar la respuesta de cada filósofo al desafío de la revelación, sería preciso iniciar una indagación en profundidad del pensamiento y obra de cada moderno. Es que aquellos elementos que hacen a la introducción moderna a la filosofía —unificar el mundo premoderno y dar por sentado sus cimientos— quizás solo pertenezcan al discurso exotérico del filósofo, bajo el cual se esconde su pensamiento verdaderamente filosófico.

Luego de este recorrido, notamos que hacia el interior de la alternativa "histórica" entre antiguos y modernos encontramos la presentación filosófica de doctrinas o enseñanzas que responden tanto a reflexiones fundamentales como a la necesaria "introducción" a la filosofía, que se adecúa a los requisitos históricos en que tiene lugar el pensamiento. Por otro lado, al comprender el significado original o "clásico" de la filosofía para Strauss, notamos que la alternativa de Strauss a la filosofía en sentido "clásico" no es una enseñanza, sino la falta de filosofía: el pensamiento infundado de los dogmatismos y la alternativa de la revelación. La confrontación entre filosofía y revelación habilita una mirada transhistórica sobre la querella entre antiguos y modernos. Esta mirada, a su vez, permite pensar la posibilidad de recuperar a los antiguos para la modernidad, sin pretender que sus remedios o recetas funcionen para los tiempos presentes, sino buscando rehabilitar su virtud o la vitalidad de su pensamiento. En la misma medida, esta perspectiva permite estudiar el pensamiento de ciertos autores modernos, a la búsqueda de su filosofía, sin limitarnos a la presentación doctrinal de su enseñanza. En este sentido es que abordaremos la interpretación de Strauss de Maquiavelo, abiertos a la posibilidad de que el florentino sea, a ojos de Strauss, un filósofo a la altura de los clásicos, consciente de la necesidad de realizar una "introducción" a la filosofía, compartiendo problemas con ellos y debatiéndose con el mismo antagonista fundamental.

Capítulo 2. La crítica de Maquiavelo a la religión y la recuperación de la "virtud" clásica

"That vice has often proved an emancipator of the mind, is one of the most humiliating, but, at the same time, one of the most unquestionable facts in history"
W. E. H. Lecky *The Map of Life, Conduct, and Character*

Una y otra vez nos encontramos con la doble caracterización de Strauss de Maquiavelo, como próximo a los antiguos y primer moderno. Cuando consideramos las críticas de Strauss a la modernidad, la relevancia de dicha caracterización se pone de relieve: descifrar su significado nos permite entender el juicio de Strauss del pensamiento de Maquiavelo. Una y otra vez la pregunta es si acaso Maquiavelo es un pensador filosófico, y en qué sentido o de qué modo se diferencia del pensamiento de los filósofos que Strauss llama "clásicos", eminentemente los griegos, o si acaso su reflexión no alcanza a ser fundante.

Tal como hemos visto, la alternativa entre antiguos y modernos de Strauss no es una simple dicotomía: existe tanto una diferencia entre "escuelas" filosóficas, "tradiciones" de pensamiento, "enseñanzas" o "doctrinas", antiguas y modernas —históricamente ubicables en su nacimiento, desarrollo, etc.—, así como también una distinción entre "antigüedad" y "modernidad" que pone de relieve una alternativa perenne entre lo que aparece en Strauss como la filosofía propiamente —el modelo clásico— y las pseudofilosofías —modernas—, ciencia sin fundamentos que llevan, finalmente, al olvido de la razón. Como vimos en el capítulo anterior, un pensador es propiamente filosófico, para Strauss, cuando alcanza una fundamentación de la posibilidad del conocimiento y la necesidad de la filosofía, en una confrontación permanente con la idea de revelación y la esfera de los asuntos políticos.

Pero también advertimos, para Strauss, que todo filósofo se ve en la necesidad de hacer una "introducción" a la filosofía que responda a sus tiempos. Esta introducción parte de los prejuicios comunes u "opiniones convencionales": el filósofo apela así a la ecuación —que Strauss llama "natural"— entre lo bueno y lo antiguo o ancestral (TOM, I: 58; II, p. 92). Este movimiento, que comienza por una crítica de los tiempos modernos a través de la admiración del pasado, es la cuña de ingreso hacia los problemas permanentes que al filósofo le preocupa discutir. La alternativa entre antiguos y modernos articulada por todo filósofo aparece, así, como preparatoria para el acceso a reflexiones que no se determinan por los tiempos.

La situación histórica, dijimos, presenta al filósofo la necesidad de adaptar su discurso a los tiempos. Maquiavelo comparte, en este sentido, con los filósofos medievales el particularmente acrecentado desafío de la religión revelada en el plano "existencial": el orden

político de su tiempo implica la presencia de una fuerte autoridad teológico-política. En la misma medida, Strauss ve en Maquiavelo una estrategia de comunicación que encuentra en los medievales: se vale de la posición del comentarista o intérprete para hacer su crítica a la autoridad más alta reinante.[1]

Como veremos en este capítulo, Maquiavelo, según Strauss, comenzará también por las opiniones de su tiempo y criticará a los italianos modernos y el *statu quo* italiano. Strauss hablará del proceder "dialéctico" de Maquiavelo y su vocación por "reabrir" o "inaugurar" una discusión en torno a la supuesta victoria o superioridad de sus contemporáneos, los modernos italianos, frente a los antiguos —los romanos, pero como veremos, no solamente—. Su objetivo es "recuperar" o "revivir" la virtud antigua. Pero esta crítica de Maquiavelo a su contemporaneidad implicará, asimismo, en particular, una crítica a la autoridad teológico-política de su tiempo, esto es, el poder secular cristiano y el papado. Para Strauss, el proyecto de Maquiavelo está marcado por la confrontación con la autoridad política cristiana y la necesidad de "liberar" a Italia de la dominación "extranjera", que será equivalente, en esta lectura, a la secularización de los estados papales.

Para permitir esta crítica, Maquiavelo deberá comenzar replicando la opinión común de su tiempo y apelar a la sobreestimación natural del pasado (*Discorsi*, I, Proemio; TOM, III, 9, p. 92). Aquí la elección de la autoridad de Roma y Tito Livio, como veremos, según Strauss, no es azarosa.[2] Pero el movimiento de recuperación del pasado y las autoridades tradicionales son tan solo preparatorio para ascender a la raíz de los problemas relativos a la fundación u origen de todo régimen. Strauss señala: "La sustancia de su *pensamiento* no es florentina, ni italiana, sino universal. Concierne, y está destinada a concernir, a todos los hombres pensantes, sin importar su tiempo y lugar" (TOM, Intro, 4, p. 11 [Nuestro énfasis]). Desde la crítica del presente y de la autoridad política, que coincide con la autoridad papal, veremos a Maquiavelo moverse, según Strauss, hacia una discusión respecto del principio de la autoridad en general y la búsqueda de una fundamentación de la razón. Como veremos, esta búsqueda lo llevará, en la lectura de Strauss, a rechazar la autoridad de los "filósofos morales", para alcanzar una oposición cara a cara con la religión bíblica y las premisas de la revelación. Si el juicio de Strauss respecto de la filosofía de Maquiavelo, como dijimos, depende del modo en que

[1] Recordando el modo en que Strauss interpreta el arte de escribir de Farabi, podemos notar que hay también una deuda de Maquiavelo, para Strauss, con su modo de argumentar a favor de la filosofía: "He gave an extremely unliteral interpretation of a relatively tolerable teaching" (PAW, p. 14). Maquiavelo, como Farabi, se esconde detrás de la figura del "comentador" para ofrecer su reflexión crítica de la religión reinante.

[2] El uso de Maquiavelo de la autoridad de Roma y Tito Livo será clave para estudiar el modo en que el florentino, según Strauss, da autoridad a su pensamiento y argumenta en contra de la autoridad teológico-política reinante en sus tiempos.

comprende su fundamentación de la filosofía, de su posibilidad y necesidad, el estudio de su respuesta al desafío de la revelación será fundamental.[3] En nuestra interpretación, Maquiavelo arribará a la destitución de todo principio de autoridad y a la fundamentación de la razón como única fuente de verdad.

Existiría entonces, en nuestra lectura, una similitud entre el proyecto de Strauss y el proyecto de Maquiavelo en lo que respecta a la reapertura de la querella entre antigüedad y modernidad y el movimiento desde los prejuicios hacia los problemas (TOM, Intro, 9, p. 13; I, 12, p. 24; IV, 47, p. 237). El libro de Strauss contiene un movimiento de ascenso hacia el pensamiento de Maquiavelo, o los "problemas" con los que el florentino se debate, que comienza por las opiniones tradicionales respecto del carácter malvado de Maquiavelo, su patriotismo o su empirismo. Esta presentación permite a Strauss mostrar la insuficiencia de estas opiniones (TOM, Intro, 4, p. 11) y apuntar a la proximidad de Maquiavelo con el pensamiento clásico (TOM, Intro, 9, pp. 12-13). El "problema de Maquiavelo", dirá Strauss, es tanto novedoso como atemporal o permanente (TOM, Intro, 12, p. 14). En este sentido, el propio libro de Strauss está construido como ascenso —y descenso—: en el primer y en el último capítulo expone la "enseñanza" de Maquiavelo, que al principio llama "doble", y al final ya no, y estudia en su interior la "intención" del autor en cada uno de sus libros más famosos, penetrando en su pensamiento (TOM, II, 23, p. 80; III, 32, p. 133). Finalmente, Strauss dirá que su "estudio crítico de la enseñanza de Maquiavelo" no tiene otro propósito que "contribuir a la recuperación de los problemas permanentes" (TOM, Intro, 12, p. 14; IV, 87, p. 299).

En lo que sigue, veremos el modo en que Strauss caracteriza el proyecto filosófico-político de Maquiavelo, la relación del autor con su propio tiempo y su vocación por recuperar

[3] Existe no poca bibliografía respecto de la oposición entre filosofía y revelación en la obra de Strauss. Ciertos intérpretes, como Leora Batnitzky (2009) o Kenneth Hart Green (1993), han enfatizado la relación de Strauss con el judaísmo y el pensamiento judío, interpretando su obra y en particular su interés en este conflicto desde la óptica de una preocupación por el modo en que estas alternativas se conjugan, y afirmando que Strauss, al indicar lo que serían los límites de la filosofía, finalmente apunta hacia la incapacidad de la filosofía de fundamentar plenamente "la base de la vida ética y política", según Batnitzky (2009, p. 14), o bien hacia una posible articulación de "Atenas y Jerusalén", según Green (1993), que Strauss aprendería de Maimónides y la cuál se daría a ver a través de su "esotericismo", entendido como estrategia para un "modo de vida" de acuerdo a dichas coordenadas (p. 137). Los ensayos compilados en *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker* por Kenneth L. Deutsch y Walter Nicgorski (1994) exploran también la relación que consideran fundamental entre el pensamiento de Strauss y su judaísmo: por ejemplo, el trabajo de Harry Jaffa (1994, pp. 195-201) o Kim Sorensen (2006) dan a ver algunas de las distintas interpretaciones que este conflicto en la obra de Strauss ha recibido. Sorensen se coloca del lado de la perspectiva que afirma que Strauss "el filósofo político, estaba abierto, y no cerrado, a la posibilidad de la revelación" (2003, p. 384 [Nota 5]). Otros intérpretes, como David Janssens (2008), presentan la oposición entre Atenas y Jerusalén y afirman que Strauss no intentó una reconciliación ni se confirmó con su "empate"; el intérprete empero se dedica a indagar en el problema del sionismo para Strauss, sin intentar una respuesta a la cuestión (pp. 193-194). Steven Smith (2009) también enfoca el "problema teológico-político" desde la óptica de las indagaciones de Strauss en torno al sionismo, buscando dar a ver lo que sería el despliegue "histórico" de la cuestión en el pensamiento de Strauss.

la "virtud" antigua. Al estudiar cómo entiende Strauss los "tiempos" de Maquiavelo y su juicio respecto de ellos, veremos la "necesidad" en que se halla, según el intérprete, y el alcance de su crítica a su contemporaneidad. Esta consideración nos llevará a estudiar la alternativa fundamental que Strauss encuentra en Maquiavelo, entre razón y autoridad, en principio en relación con la autoridad política de su tiempo y luego en relación con la tradición de pensamiento de los llamados filósofos morales. A partir de esta indagación, avanzaremos con el terreno más allanado hacia la clarificación de la disputa de Maquiavelo con la religión bíblica, en particular, indagando en el problema de los registros históricos, pero en última instancia, esclareciendo su confrontación a los postulados de la revelación. Tras alcanzar esta crítica de Maquiavelo, podremos ver el modo en que el florentino construye una doctrina religiosa que ofrece a sus lectores en lugar de la doctrina bíblica. El pensamiento de Maquiavelo se pondrá de relieve, en nuestra interpretación, al recuperar el modo en que, según Strauss, este se posiciona ante toda autoridad para fundamentar la razón y, en particular, el modo en que argumenta contra la revelación, a favor de la filosofía.

1. El proyecto de Maquiavelo

Strauss nos dice desde el comienzo de su libro que la obra de Maquiavelo presenta una innovación. El florentino decide separarse y distinguirse explícitamente de la "Gran Tradición" y su enseñanza proclama traer una novedad en la historia de la filosofía política. Aún más, Strauss indica que Maquiavelo "se presenta como un nuevo Colón, como el descubridor de un continente moral inesperado, como un hombre que ha encontrado [*found*] nuevos modos y órdenes" (TOM, III, 2, p. 85[4]). Sin embargo, paradójicamente, Maquiavelo dice plegarse a una tradición aceptada y reconocida, robustece sus libros con una apariencia tradicional e indica querer recuperar la "virtud" de los antiguos, los más grandes ejemplos, sus modos y órdenes (TOM, III, 2, p. 86).

Según Strauss, para Maquiavelo, su contemporaneidad está en crisis. Para salir de ella, es preciso imitar la antigüedad. Tal recuperación, sin embargo, se ve dificultada, en parte, por la influencia del cristianismo, dice Strauss, pero, por otra parte, también como consecuencia de

[4] La retórica de Strauss muestra, en seguida, que esta afirmación no puede ser provisoria: "Machiavelli, [...] is good at the beginnings of his books" (TOM, III, 2, p. 85 [Nuestro énfasis]). El contenido propiamente revolucionario de sus libros aparecerá solo para quienes puedan comprender lo que insinúa de manera reservada. *Cfr*. "Clever enemies: they can never be discovered by accident" (TOM, I, 29, p. 40). Así, el señalamiento respecto del nuevo "Colón", el descubrimiento de un nuevo "continente moral" y la fundación de nuevos "modos y órdenes" es también condicional.

la enseñanza de los humanistas,[5] que afirman que los órdenes y modos antiguos no pueden ser imitados "por un supuesto progreso hecho en el entretiempo" (TOM, III, 50, p. 158). Este argumento nos permitirá ver, también, la afinidad que existe entre la consideración "moderna" del *progreso* inevitable de una generación a otra, según Strauss, y el argumento cristiano respecto de la "transformación milagrosa" del hombre.

Estos "modernos", que son los contemporáneos de Maquiavelo, no solo *creen* que los modos y órdenes de la antigüedad no *pueden* ser imitados, sino también que no *deben* ser imitados. La causa de esta "descreencia" es rastreada por Strauss a una diferencia en la "educación" y en el "conocimiento del mundo" en la contemporaneidad maquiaveliana, que es presentada como la "modernidad": al hombre moderno le han *enseñado* que la imitación de la antigüedad no solo es "físicamente imposible", sino "moralmente imposible", interpreta Strauss. "La no-creencia predominante respecto de la *posibilidad* de imitar la virtud antigua se debe en parte a la influencia del cristianismo" (TOM, III, 3, p. 86 [Nuestro énfasis]). El hombre moderno cree que hay un orden diferente de las cosas, que el "estatus" del hombre ha cambiado "milagrosamente", argumenta Strauss. En añadidura, "les han enseñado a ver las virtudes de los antiguos como vicios resplandecientes o a rechazar la preocupación de los antiguos con la gloria mundana en nombre de las demandas bíblicas de humildad y caridad" (TOM, III, 3, p. 86)[6]. Pero estos "maestros" cristianos, que han enseñado a rechazar las "virtudes de los antiguos", son solo *en parte* responsables de la educación de los modernos: la falta de adecuado conocimiento del mundo se debe también a los maestros "humanistas", que no consiguen recuperar la antigüedad sino con una vocación anticuaria (TOM, III, 3, p. 86). La tradición que Maquiavelo necesita desmontar para poder plantear la posible recuperación de la virtud antigua que le interesa, vemos, no es solamente bíblica. El "orden establecido", dice Strauss, la "venerable tradición" contemporánea a Maquiavelo, estaba fragmentado: las múltiples escuelas o facciones opuestas habían "olvidado" el "asunto [*issue*] fundamental", y se hallaban "cubiertas por innumerables textos, tratados y discursos" y alardeando de "pruebas que no eran pruebas" (TOM, III, 47, p. 154).

[5] Strauss se refiere a los argumentos de Maquiavelo en contra de los "sabios florentinos" o "los sabios de nuestro tiempo". *Cf.* (*D*iscors*i*, II, 23; II, 24; III, 13; III, 27. *Cf.* TOM, II, 6, p. 60). *Cf.* "Los sabios del mundo" (TOM, IV, 2, p. 175; TOM, IV, 21, p. 202).

[6] El argumento de Strauss respecto de "the enormous temptation, the enormous danger of philosophy" y los "vicios" de la filosofía política clásica puede leerse en "La ley de la razón en El Kuzari*"*. La nota 39 indica: "The wisdom of the Greeks has either no fruit at all or else a pernicious fruit, viz., the doctrine of the eternity of the world -therefore it is extremely dangerous-; but it has blossoms (and evidently beautiful ones) —therefore it is extremely tempting—" (PAW, p. 109). *Cfr.* Sermón del Monte (Mateo 5-7).

En tiempos de Maquiavelo, por lo tanto, la imitación de la virtud antigua es rechazada como imposible y censurada como inmoral. La superioridad de los antiguos modos y órdenes deberá ser "probada". Para llevar adelante tal prueba, Maquiavelo deberá *refutar* las afirmaciones que declaran la imposibilidad e inmoralidad de tal imitación y, por lo tanto, atacar la educación de sus contemporáneos y a sus maestros, particularmente.

Plantear la pregunta por la imitación de los antiguos implica, indica Strauss, reconsiderar la supuesta victoria de los modernos: implica considerar si acaso los modernos han saldado la cuestión y si la religión moderna es verdadera y, por ende, la recuperación de la antigüedad imposible o innecesaria. "Maquiavelo no puede mostrar la *posibilidad* y la *necesidad* de revivir la virtud antigua sin reabrir la pregunta cabal de los antiguos y los modernos, que incluye la pregunta relativa al paganismo y la Biblia" (TOM, I, 7, p. 20 [Nuestro énfasis]). Ahora bien, el "contraste más grande" entre los antiguos y los modernos, dirá Strauss, se refiere a la diferencia entre religiones (TOM, III, 21, p. 113). Por lo tanto, "probar" que la antigua virtud "puede y debe ser imitada", dice Strauss, implica "refutar los reclamos de la religión bíblica" (TOM, III, 3, p. 86). Maquiavelo se verá llevado así a "reabrir" la querella entre *sus* modernos y *sus* antiguos, y a discutir la alternativa entre el paganismo y la Biblia (*Cfr*. TOM, III, 3, p. 86; 8, p. 91).

Es en sus *Discorsi*, según Strauss, donde el florentino se propone precisamente probar que la imitación de la antigüedad no solo es una "posibilidad" sino también una "necesidad". Para hacerlo, debe entonces argumentar contra los reclamos de la religión bíblica.[7] El "tema central" de los *Discorsi*, interpreta Strauss, "debe ser el análisis de la Biblia" (TOM, III, 32, p. 133). "El libro como un todo constituye esa prueba" (TOM, III, 8, p. 91).

Pero Strauss borronea la diferencia entre imitación e innovación: una imitación o restauración de algo destituido u olvidado, ante los ojos de quienes no alcanzan a comprenderla, no puede sino aparecer como novedad. Como veremos, la recuperación de los modos y órdenes antiguos a la que llama Maquiavelo no implica que ellos deban ser restituidos literalmente. Strauss dirá explícitamente que la recuperación de la "virtud" antigua no es de sus reglas, o políticas, o "doctrinas": "La examinación diligente de las cosas pasadas nos permite no solo prever lo que podría pasar en toda república en el futuro si no se aplican a tiempo los necesarios remedios, y aplicar los remedios utilizados por los antiguos, pero también a descubrir los remedios apropiados, en caso de que los antiguos no los hayan usado o no los conocieran"

[7] Esta formulación nos recuerda a lo que en el primer capítulo de esta tesis vimos como la "fundamentación" de la filosofía por parte del filósofo: la prueba de la necesidad y posibilidad de la filosofía *contra* los reclamos de la religión revelada. Como hemos visto ya, para Strauss, la religión revelada puede concebirse como idea que puede ser pensada sin necesidad de ver su advenimiento (Ver AAPL, p. 7; AULPE, p. 15).

(TOM, III, 22, p. 116). Quienes comprendan el significado del llamado a la imitación de una *virtud* no se verán conducidos a replicar una doctrina, sino a encontrar reglas propias. La "intención última" de Maquiavelo será distinta a una imitación (TOM, III, 7, p. 91). Si el pensamiento filosófico para Strauss, como vimos ya, "se mantiene en pie o se cae" por la distinción entre razón y autoridad, solo la razón podría fundar un pensamiento que Strauss llame filosófico. Y Maquiavelo, en la pluma de Strauss, será consciente de ello.

a. El juicio de los tiempos y la debilidad del mundo moderno

Para iluminar el modo en que Strauss concibe el proyecto filosófico-político de Maquiavelo, comenzaremos por explicitar su lectura de la crítica del florentino a la Italia de su tiempo y las tradiciones de pensamiento preeminentes. Según Strauss, Maquiavelo parece tener más de un proyecto: un proyecto "de corto alcance" en el *Príncipe*, preocupado por la posibilidad de encontrar un príncipe que libere a Italia de la dominación extranjera (TOM, II, 17, p. 72), y otro "de largo alcance", en los *Discorsi*, cuya realización, dice Strauss, requeriría "preparaciones ociosas y una lenta *recuperación o renacimiento del espíritu de la antigüedad*" (TOM, I, 9, p. 22 [Nuestro énfasis]).[8] Pero, al dar a ver las implicancias del proyecto "político", Strauss descubre que el propósito de Maquiavelo no puede ser literalmente la liberación política de Italia. Si el "poder extranjero" que conquistó Italia, que corrompió su "religión y moral" y condujo a la "pérdida de virtud política", interpreta Strauss, es el cristianismo y su poder secular, ejercido a través del papado (TOM, II, 13, p. 68), liberar a Italia de su dominio requeriría primero operar una "revolución en el modo de pensar sobre el bien y el mal" (TOM, II, 12, pp. 67-18; *Cfr*. II, 23, p. 81). Su proyecto "intelectual", la recuperación "ociosa" y "lenta" de aquel espíritu antiguo, parece más prometedor: "No el proyecto de corto alcance sugerido al final del *Príncipe,* sino más bien el proyecto de largo alcance indicado a lo largo de *Discorsi* ofrece esperanza de éxito" (TOM, II. 17, p. 72). Para llevarlo adelante, como veremos, Maquiavelo deberá encontrar a aliados entre sus lectores, que serán ―según Strauss― los jóvenes lectores. "Es el propósito de *Discorsi* preparar este renacimiento a través de un despertar, principalmente, de la juventud lectora italiana" (TOM, III, 57, p. 171). Según Strauss, la "esperanza de éxito" de Maquiavelo está fundada, por un lado, en el hecho de que los "nuevos modos y órdenes" que ha descubierto tienen como fundamento último la razón, que al estar fundada en el "uso de sus facultades naturales" hace "certero" que otros, "aunque sea unos pocos", podrán ser "convertidos a la verdad", leemos, y por otro lado, que la corrupción actual

[8] Como veremos con mayor profundidad en el próximo capítulo, el análisis de Strauss de la relación entre los dos libros más famosos de Maquiavelo termina por revelar una coincidencia respecto de la perspectiva de su autor.

de los modos establecidos hace "certero" que su propuesta tendrá al menos una "audiencia amistosa" (TOM, III, 58, p. 171). Como veremos en el próximo capítulo, para Strauss, el éxito de la empresa de Maquiavelo implicará, a su vez, una particular cooperación de aquellos lectores jóvenes.

Para dar lugar entonces al cambio político, es necesario, en primer lugar, producir una "liberación intelectual" de una "mala tradición", que censura la posibilidad de imitar y recuperar la virtud de los antiguos (TOM, II, 23, p. 81). Y para cambiar una tradición, es preciso, señala Strauss, cambiar la "naturaleza" de la gente (TOM, II, 23, p. 81). Por lo tanto, es preciso efectuar un cambio en el "espíritu" italiano: "rejuvenecer" políticamente a Italia a través de una nueva educación que permita un "cambio radical en el pensamiento" (TOM, II, 23, p. 81). Ambos proyectos de corto y de largo alcance de Maquiavelo están ligados: la liberación de Italia de los "bárbaros" cristianos y la recuperación de la virtud antigua dependen, en cierta medida, de la adopción de su novel enseñanza, que permitirá cambiar la tradición y revivir el "espíritu" antiguo.

Pero, como dijimos, Maquiavelo debe demostrar la necesidad de este cambio de tradiciones y la adopción de la nueva enseñanza que trae: para los italianos modernos, el pasado no *puede* y no *debe* ser imitado. Maquiavelo debe demostrar, entonces, que la victoria de los modernos no es tan evidente como aparece a ojos de sus contemporáneos y, por lo tanto, criticar a la tradición que aparece como victoriosa en su tiempo. De este modo, la introducción de su nueva enseñanza depende tanto de la demostración de la "posibilidad y necesidad" de imitar los órdenes y modos de los antiguos como de la refutación de la educación de los modernos (TOM, III, 8, p. 91). De este modo, para probar la necesidad de esta imitación, Maquiavelo debe argumentar en contra tanto de la tradición humanista como de la religión bíblica, según Strauss (TOM, III, 3, p. 86; III, 8, p. 91). La diferencia de educación entre antiguos y modernos es la causa de la debilidad actual, y la educación se rastrea a la diferencia de religiones, leemos. Si el contraste "más grande" es aquel entre la religión bíblica y el paganismo, ello es porque, en último término, es la religión bíblica aquella que marca el camino para el pensamiento secular moderno en tiempos de Maquiavelo. Strauss nos permite ver que los postulados de los modernos contemporáneos a Maquiavelo aceptan directa o indirectamente esta tradición: los humanistas aceptan que el progreso es irreversible, porque la naturaleza humana ha sido "milagrosamente" transformada, argumenta Strauss, de tal modo que el pasado solo puede ser admirado, pero no revivido. Strauss nos dice así que, para Maquiavelo, "los antiguos son primariamente los *paganos* romanos y los modernos son primariamente los *cristianos*" (TOM, IV, 4, p. 176 [Nuestro énfasis]).

Maquiavelo sabe que la innovación no suele ser bien recibida, argumenta Strauss,[9] de modo tal que deberá proceder protegiéndose de la hostilidad a la innovación y protegiendo los prejuicios compartidos. Así, ocultará su novedad tras el ropaje de una recuperación y ofrecerá al lector al menos cierto reparo en autoridades u opiniones conocidas y aceptadas: "Uno no puede probar nada si no puede empezar por los principios que son universalmente o generalmente aceptados" (TOM, III, 8, p. 91). El comienzo, por lo tanto, será por la "superficie" de las cosas o las opiniones. La argumentación es "dialéctica o irónica" (TOM, III, 8, p. 92), dice Strauss: Maquiavelo comienza por el "prejuicio" a favor de la antigüedad compartido por todos los "partidos",[10] "sea la antigüedad clásica o bíblica", dice Strauss, (TOM, III, 9, p. 92).[11] Así, los *Discorsi*, leemos, "casi abren con el halago de la más antigua antigüedad" (TOM, III, 29, p. 126). Sin embargo, el establecimiento del prejuicio no puede sino ser el punto de partida para una argumentación que concluirá, como veremos, en su destitución. El primer libro de *Discorsi*, dice Strauss, concluye "con el halago de muchos romanos que 'triunfaron en su más temprana juventud'" (TOM, III, 29, p. 126).[12]

Pero el prejuicio de los modernos italianos a favor de la antigüedad no favorece la "virtud" antigua, sino lo "antiguo" entendido como lo "tradicional", identificando "lo bueno" con "lo viejo" [*the old*] (TOM, III, 9, p. 92). Para oponerse a ello, para ofrecer una alternativa a la educación de los modernos y a la autoridad de la Biblia, Maquiavelo debe recurrir a algo "más poderoso que cualquier razón", dice Strauss: "otra autoridad alta" (TOM, III, 19, p. 108). Así, propondrá el modelo de Roma como autoritativo, y a la figura de Tito Livio como autoridad (TOM, III, 9, p. 92). La elección de Roma y de Tito Livio como autoridades no es azarosa según

[9] Strauss señala: "The innovator arouses the indignation of the overpowering multitude, which clings to the established order" (TOM, I, 23, p. 34). El problema es, sin embargo, más fundamental: "[Machiavelli] *knows* that the people *cannot but* be averse to his radical innovations" (TOM, III, 25, p. 120 [Nuestro énfasis]).

[10] Strauss señalará que los contemporáneos a los cuales Maquiavelo puede apelar están divididos en dos bandos, o hay "dos partidos opuestos": los seguidores de la "vía del mezzo" —los "humanistas", "admiradores tibios de la antigüedad"— y los seguidores de Savonarola (TOM, III, 9, p. 92). Maquiavelo sabe que sus lectores —leemos en el primer Proemio de *Discorsi*— imitan la antigüedad en varios asuntos "subordinados", pero no en los "más importantes". "Machiavelli demands that the admirers of antiquity be consistent" (TOM, III, 8, p. 92), interpreta Strauss. Este reclamo de consistencia revela la contradicción en la posición. *Cf*. El reclamo de "consistencia" con relación a la crítica al modo de vida propuesto por la revelación (NRH, p. 75; *Cfr*. RR, p. 142).

[11] Como vimos en el primer capítulo, para Strauss la "Gran Tradición" aparece como un frente común para los pensadores modernos.

[12] Pero la argumentación dialéctica no comienza por el prejuicio a favor de la antigüedad, porque está vigente: la ecuación de lo bueno con lo viejo es "natural" para el hombre, dice Strauss. "Machiavelli begins his argument by appealing to the equation, so natural to man, of the good and the old. If the good is the old, the best must be the oldest. From this we understand why Machiavelli in the first chapter praises the kingdom of Egypt so highly" (TOM, III, 9, p. 92). Si lo bueno es lo viejo, lo mejor será lo más viejo, pero la falta de información suficiente respecto del pasado más remoto conduce a la preferencia de lo más antiguo, que es propio. Como vimos ya, el comienzo por la ecuación de la antigüedad propia con lo bueno, para Strauss, es el fundamento de la "autoridad ancestral" y el comienzo "clásico" o "típico" de la filosofía: en la crítica a la ecuación de lo "bueno" y lo "antiguo", el filósofo desenraiza la "autoridad ancestral" y comienza la búsqueda de lo bueno "por naturaleza" (NRH, p. 82, p. 86).

Strauss: Roma, dice, es tanto la herencia de los italianos como suficientemente conocida. La elección es compelida por la lógica argumental, parece señalar Strauss.[13] La autoridad de Livio, por su parte, es instituida por Maquiavelo para tratarlo como fuente exegética fundamental, en un paralelo a la fuente exegética fundamental de sus modernos: "Livio debe tomar el lugar de la Biblia; la Biblia de Maquiavelo le permite a Maquiavelo defender una enseñanza opuesta a la enseñanza de la Biblia" (TOM, III, 19, p. 109). Tito Livio, así, según Strauss, será la "Biblia" de Maquiavelo y lo tratará ―veremos luego qué significa esto― como los teólogos tratan a la Biblia (TOM, III, 9, p. 93). Maquiavelo propone un "retorno" o un "ascenso" a la antigüedad, dice Strauss (TOM, III, 8, p. 92). Es decir, como veremos, hacia su comprensión. Pero en el progreso del argumento Maquiavelo deberá alcanzar incluso la crítica a los modos y órdenes que proponía imitar, esto es, los de Roma y de su historiador. El ascenso hacia la institución de estas autoridades es solo completado por su destitución. Strauss mostrará, así, cómo la argumentación de Maquiavelo alcanza finalmente el principio del pensamiento libre *contra* la autoridad (TOM, III, 29, p. 126): su propia argumentación solo está amparada por la razón.[14]

Ahora bien, como dijimos, según Strauss, el proyecto de liberación política e intelectual de Italia a través de la recuperación del espíritu antiguo tiene como principal oponente al cristianismo, que es el principal responsable de la educación de los modernos. La "tesis general" de Maquiavelo (TOM, IV, 4, p. 177; IV, 7, p. 180. *Cfr*. TOM, IV, 13, p. 189) es que el mundo contemporáneo está en crisis, porque la religión de los modernos ha vuelto al mundo débil. Según Strauss, Maquiavelo sostiene: "Mientras que 'la religión presente ha conducido al mundo hacia la debilidad', 'el mundo triunfó' bajo los emperadores paganos" (TOM, IV, 4, p. 177). En contraste con los antiguos paganos, que celebraban la gloria mundana y dieron lugar a grandes imperios y civilizaciones, los modernos cristianos viven y predican la humildad y la caridad, y son responsables por la debilidad y segregación de las unidades políticas debilitadas (TOM, IV, 4, p. 176). Como veremos a continuación, Strauss discute la comprensión de Maquiavelo de la educación de los antiguos y los modernos, y descubre en su discusión de la

[13] Strauss explica la *necesidad* de Maquiavelo de elegir el ejemplo romano y el ejemplo de Livio. Son los ejemplos que mejor satisfacen sus necesidades ―argumentales―: "No choice is left to Machiavelli except to return to ancient Rome: ancient Rome satisfies the conditions both of being the heritage of the Italian Machiavelli and of being sufficiently known. It is sufficiently known through Livy." (TOM, III, 9, p. 93). *Cfr.* "One is free to *believe* in the superiority of Rome" (TOM, III, 11, p. 96 [Nuestro énfasis]).

[14] En el primer capítulo de TOM, Strauss habló de la presencia del "problema de la autoridad" en la mitad del libro II de *Discorsi*. (TOM, I, 30, p. 41). En el tercer capítulo, Strauss tratará precisamente esta cuestión en el párrafo 37, donde encontramos el problema presentado por lo que llama la "parodia" de una disputa escolástica. En este párrafo, Strauss muestra el modo en que Maquiavelo argumenta contra la autoridad bíblica, pero también la autoridad en general (TOM, III, 37, pp. 140-141).

diferencia de religiones una reflexión del florentino respecto del modo de vida correcto y la enseñanza verdadera.

La "tesis" de Maquiavelo, entonces, es que el cristianismo ha vuelto el mundo débil. Para hacer este argumento y juzgar la "verdad" de la religión, Maquiavelo, según Strauss, construye una suerte de silogismo. Según Maquiavelo, la "verdad más verdadera" es que "donde los hombres no son soldados", "la culpa es del príncipe" (TOM, IV, 5, p. 178; *Discorsi*, I, 21). Fortaleza equivale, por lo tanto, a verdad. "La verdad del cristianismo depende en si acaso el cristianismo acuerda y simpatiza con la verdad más perfecta mencionada" (TOM, IV, 5, p. 178), argumenta Strauss. Por lo tanto, si el mundo es débil o está debilitado, es porque el *príncipe* es débil.[15] Si el príncipe de los modernos es Cristo y su gobierno conduce a la debilidad de los hombres y del mundo, este gobierno no puede representar la verdad y el verdadero camino.[16]

Sin embargo, la verdad de esta premisa que utiliza Maquiavelo para argumentar no está probada. Pero el florentino no necesita comenzar por una premisa probada: basta con que esta sea aceptada por sus interlocutores. Este es el sentido de un comienzo por argumentos "*ad hominem*",[17] según Strauss (TOM, III, 8, p. 92). Los contemporáneos de Maquiavelo conocen el mandato: "Den fruto y multiplíquense".[18] Pero su enseñanza termina por debilitar a los hombres, a los gobiernos y al mundo (TOM, III, 48, p. 156). Debemos ver entonces en qué consiste esta en la interpretación de Strauss.

Consistente con esta crítica, Strauss explora tres afirmaciones de Maquiavelo respecto de la "esencia del cristianismo": 1) ha "desarmado" a los hombres y los ha vuelto débiles, sin haber incrementado el "temor de Dios" (TOM, IV, 4, p. 177); 2) ha enseñado que el más alto bien es la humildad y reducido la estima por el mundo (TOM, IV, 5, pp. 178-179); y 3) ha

[15] En otro lugar, indica Strauss: "Christian priests ought to imitate Christ and hence to live in evangelical poverty and humility" (LAM, p. 188).

[16] Strauss dice: "When Machiavelli says that Christianity has shown *the truth and the true way,* he lets us see that he is aware of the claim of Christianity and that he has come to grips with that claim" (TOM, IV, 5, p. 179 [Nuestro énfasis]). Apunta así hacia el hecho de que este argumento es una particular respuesta de Maquiavelo al reclamo de verdad del cristianismo, que es la revelación, indicando que "el verdadero camino", "*the true way*", se revela en la experiencia de los viriles y guerreros romanos. En este sentido, la experiencia es presentada como el fundamento de la verdad y la experiencia de la revelación es inasible.

[17] Strauss explica en su seminario "Introducción a la filosofía política" [1965] la conexión entre la ironía y el comienzo por argumentos *ad hominem:* "Irony [...] means to speak with a view to somebody: *ad hominem*, as the Latins say. So all remarks which, say, Socrates makes, or any other Platonic spokesman, are made with a view to the interlocutors: their situation, permanent or momentary, their character, their abilities, their social position." (ITPP, p. 3). Argumentar *ad hominem* equivale al comienzo por las opiniones.

[18] Como ha notado explícitamente Meier, la tesis de Maquiavelo recuerda a la tesis de Jesús en el "Sermón del monte" respecto de los falsos profetas: para distinguir un verdadero profeta de un falso profeta, leemos, es necesario ver los resultados de las prédicas: "Por sus frutos los conoceréis". Un "buen árbol" no puede dar "malos frutos" y viceversa; y si un árbol no da frutos, se lo arroja al fuego (Mateo 7, 15-20). Por lo tanto, si los frutos son malos, o no hay frutos, la culpa es de quien es su originador (*Cf.* Meier, 2017, p. 52).

precipitado la decadencia de las sociedades y dado lugar al gobierno de "hombres malvados" a través de la prohibición de resistir el mal (TOM, IV, 6, p. 180; *Cfr*. *Discorsi*, I, 12; II, 2; III, 1).

Considerando la primera y la última afirmación, notamos el problema político en que se ve envuelto el cristianismo. Reclamando una vida en obediencia y prohibiendo "hablar mal del mal" o "resistir el mal" (TOM, IV, 6, p. 180), el cristianismo conduce a la decadencia de las sociedades, pero también al gobierno de los malos y, en último término, a la hipocresía: la prohibición de la resistencia al mal es contranatural y no puede sino tener por resultado la evasión de tal consejo, argumenta Strauss (TOM, IV, 6, p. 180). El resultado de la política cristiana es la "crueldad piadosa".

La afirmación central respecto de la esencia del cristianismo establece el contraste entre el "bien más alto", para los paganos y los cristianos, y el set de cualidades morales que lo acompañan. Los paganos consideraban el bien más alto la gloria mundana, dice Strauss, "grandeza de la mente, fortaleza del cuerpo, y todas las otras cosas que son aptas para hacer a los hombres muy fuertes" (TOM, IV, 5, p. 179).[19] El cristianismo, por su parte, ha bajado la estima por el "honor del mundo": "El bien más alto es Dios que asumió humildad y debilidad y por lo tanto consagró la humildad y debilidad" (TOM, IV, 5, p. 179).[20] El bien más alto es precisamente Dios, humilde y débil, y la piedad llama a caminar en su senda. El contraste entre el "bien más alto" de ambas religiones opone la humildad y el desprecio a las cosas humanas de los cristianos, a la grandeza de la mente, la fortaleza del cuerpo y "demás cosas" que fortalecen a los hombres de los paganos. La alternativa para Maquiavelo, tal como es presentada por Strauss, es entre la virtud antigua, viril y fuerte, y la humildad cristiana, que destruye toda posibilidad de virtud y reclama obediencia y sufrimiento. El cristianismo, por lo tanto, ha "desarmado" al cielo, a la tierra y a los corazones, indica Strauss. El amor a la libertad es trocado por el amor a la servidumbre. Finalmente, notamos que si para Maquiavelo, según Strauss, hay una "armonía entre la verdad y la fortaleza del mundo" (TOM, IV, 5, p. 178), una religión que, consagrando la humildad, conduce a la debilidad del mundo, no puede ser verdadera.

La "capa más externa" de lo que Maquiavelo quiere decir al hablar de la debilidad del mundo remite a la impotencia de las unidades políticas italianas y la ausencia de imperios

[19] Sin embargo, Strauss muestra que Maquiavelo sabe que su argumento no es concluyente. "Machiavelli himself has indicated the difficulty to which his thesis is exposed" (TOM, IV, 7, p. 180). Nuestro intérprete "hace justicia" al argumento de Maquiavelo diciendo que el florentino no niega la posibilidad de un "progreso" más allá de los romanos.

[20] Tarcov (2013) interpreta, leyendo *Discorsi* III, 1, donde se encuentra la única referencia a Cristo, que Maquiavelo rastrea la decadencia moderna a su modo de vida: "Machiavelli thus indicates that for him the problem is not 'false interpretations' of Christianity but the beginning of the Christian religion and the example of the life of Christ themselves, which lead to nonresistance and obedience and therefore to tyranny, not to liberty and patriotism" (p. 198).

modernos, insinúa Strauss.[21] Según Strauss, el problema para Maquiavelo no es tanto el reclamo de verdad del cristianismo como la consecuencia de su enseñanza. Strauss señala: "Aquello que caracteriza al cristianismo según él no es su supuesta verdad, sino su rebajamiento de la estima de la gloria mundana, o, como dice a continuación, el tener a la humildad, la abyección y el desprecio por las cosas humanas por el bien más alto" (TOM, IV, 5, p. 179). La "enseñanza política" de Maquiavelo, por lo tanto, busca favorecer la orientación en función de la gloria mundana por sobre la vida de contemplación y desprecio de lo material.[22]

Pero "su argumento procede en más de un nivel", leemos (TOM, IV, 8, p. 182). La "capa más profunda" del argumento de Maquiavelo se alcanza al volver a reflexionar respecto de la "esencia del cristianismo" y su "bien más alto" (TOM, IV, 12, p. 186). Para ilustrar el sentido más profundo de la debilidad del mundo que Maquiavelo deriva de la enseñanza cristiana, Strauss nos ofrece una comparación entre un "profeta armado", que es el rey David, y un "profeta desarmado", que es el fraile Savonarola[23]: mientras que el rey David tenía armas ―era "sin duda un hombre excelente en las armas, el aprendizaje y el juicio", cita Strauss a Maquiavelo―, el fraile Savonarola, por su parte, estaba desarmado (TOM, IV, 9, p. 183; *Discorsi*, I, 45, p. 192; *Cfr*. TOM, I, p. 305 [Nota 68]). Esta comparación de Strauss entre hombres armados y desarmados contrapone la "prudencia y juicio" de David con la vida en busca de la creencia de Savonarola: "Mientras que uno debe vivir de cierta manera para encontrar la creencia, uno no necesita prudencia y juicio para ese propósito" (TOM, IV, 9, p.

[21] El problema de "superficie" relativo a la debilidad del mundo atañe también al estatuto de la religión y su autoridad en la ciudad, en antiguos y modernos. Mientras que los romanos daban "supremacía no calificada" a la autoridad política, dice Strauss, los modernos dan supremacía a los curas. (TOM, IV, 10, p. 184). Maquiavelo, en la senda del averroísmo, considera, según Strauss, que el gobierno ―ya sea indirecto o directo― de los curas es "esencialmente tiránico": la autoridad divina no se puede imputar y el gobierno de los curas no puede ser responsable por el cuerpo de ciudadanos.

[22] Strauss habla aquí de la "enseñanza política" de Maquiavelo, que se opone a la enseñanza bíblica. Pero Maquiavelo no niega el reclamo de verdad de la enseñanza bíblica: Strauss parece querer decir que Maquiavelo comprende los límites de la primacía de la gloria mundana o el hecho de que la trascendencia respecto de los asuntos mundanos contiene cierta verdad. Strauss, por lo tanto, se pregunta: "Machiavelli seems to say that awareness of the truth and the true way is destructive of the strength of the world. Does he mean to say that the strength-giving esteem for worldly honor is based on error or delusion, and therewith that his own political teaching which favors the strength of the world is based on the open rejection of the truth and the true way?" (TOM, IV, 5, p. 178). Strauss llama la atención al lector, entendemos, hacia el problema que encierra el considerar el bien más alto la gloria mundana sin más. Al recordar nuestro capítulo 1, notamos que el filósofo, según Strauss, comprende los límites del apego al mundo y la gloria mundana, lo cual lo lleva a trascender este plano hacia la búsqueda de la verdad y la contemplación. Strauss nos permite entrever, en la limitación de su sentencia a la enseñanza *política* de Maquiavelo, que el bien más alto de los paganos que utiliza para articular su oposición a la enseñanza bíblica no es suficiente. Volveremos sobre esto en el capítulo 4.

[23] En el capítulo VI de *El Príncipe,* Savonarola aparece como ejemplo de "profeta desarmado", que no alcanza a fundar un estado, como Moisés, sino que fracasa, por no poseer armas. Maquiavelo evita en este capítulo hablar de Cristo, profeta desarmado que en efecto triunfa.

183[24]). Savonarola no necesita de "prudencia y juicio" para creer, es decir, no necesita de tales "armas". Incluso más, la "vida, aprendizaje y tema" que asume son suficientes para hacer a los hombres creer en él. Strauss muestra el carácter perspicaz e irónico del argumento de Maquiavelo. En *El Príncipe*, XIII, recurriendo al Antiguo Testamento de manera explícita, Maquiavelo señala que David contaba con "el mejor tipo de armas", que son las armas propias.[25] Sin embargo, esto es lo opuesto a lo que comanda la Biblia, señala Strauss, que es dejarse guiar por Dios, en humildad y penitencia. Las "armas propias", entonces, que aparecían como "prudencia y juicio", se oponen a las "armas de otros", que aparecen ahora caracterizadas por la "asistencia divina". La "verdad antibíblica por excelencia" de Maquiavelo, según Strauss, es que las armas propias son "la única cosa necesaria" (TOM, IV, p. 330 [Nota 10]). Confiar en las armas de otros conduce a la ruina, mientras que valerse de las propias permite la virtud y la excelencia.[26]

Por lo tanto, podemos ver ahora la "capa más profunda" del argumento de Maquiavelo respecto de que la debilidad del mundo implica que los hombres modernos están "desarmados", porque han depuesto su raciocinio y se han dejado guiar por otros, porque prefieren creer antes que juzgar. Strauss dirá de manera explícita: "La desconfianza en el interés en el propio honor y gloria va de la mano con la desconfianza en la propia virtud". El cristianismo enseña a confiar en "la prédica y en Dios" antes que en "las propias armas, la virtud y la prudencia" (TOM, IV, 13, p. 189). Así, si la consideración del bien más alto de los antiguos les permite confiar en sus propias "armas, virtud y prudencia", el bien más alto de los modernos cristianos los llama a deponer las armas y descreer en la propia virtud.[27]

---

[24] Strauss llama la atención al hecho de que el rey David no asciende al poder con fuerza o "armas", sino con fraude. Esta precisión de Strauss apunta, creemos, al hecho de que la discusión de las armas no puede ser tomada literalmente. Maquiavelo presenta esta tesis respecto del fraude en los *Discorsi* (II, 13). En añadidura, no debemos olvidar el capítulo 26 de *Discorsi I*, el cual, según Strauss, expone a David como tirano.

[25] Volco (2014) ha trabajado la relación entre la sentencia canónica de Maquiavelo respecto de la necesidad de poseer "armas propias" y la comprensión maquiaveliana de la fundación. La lectura de Volco es sugerente, pues cuestiona la interpretación clásica, "realista", de la necesidad de armas propias y complejiza las propias afirmaciones maquiavelianas respecto de esta necesidad y la relación entre el fraude y la fuerza.

[26] El "modo de vida" de hombres que son "guerreros" se opone "radicalmente", dice Strauss, al "modo de vida" de hombres que son "curas y profetas": "Las naturalezas, los hábitos, el entrenamiento, la función, y el gusto de estos dos tipos de hombre difiere radicalmente. Maquiavelo muestra la diferencia entre los modos de vida del gobernante-guerrero y el cura con mayor fuerza al presentar a su Castruccio como confrontado por una elección entre ellos; el lector es recordado del joven Heracles en la encrucijada, que debe elegir entre placer o virtud y vicio" (TOM, IV, 10, p. 184). El rechazo de Castruccio de la vida de los curas, sin embargo, es para Maquiavelo el origen de su virtud (TOM, IV, 37, p. 223). La alternativa de Heracles, según Jenofonte en *Memorabilia* (II, 1, 21 y ss.), es entre Vicio y Virtud. Estos dos modos de vida, con naturalezas, hábitos, entrenamiento, función y gusto, difieren radicalmente. Esta alternativa no parece admitir "combinación" como lo hará la figura del maestro de príncipes Quirón en su animalidad y humanidad. La alternativa es presentada por Strauss, sin embargo, como una elección, poniendo en tensión el argumento respecto de la naturaleza humana.

[27] Strauss compara a los "grandes hombres del antiguo testamento", Moisés y David, con "grandes hombres" romanos, Manilo y Valerio. "Whatever may be true of David, and of Moses -for of Moses, who was a mere

Strauss recupera una vez más la "verdad más verdadera" de Maquiavelo anunciada al comienzo del argumento, que establece que "cuando los hombres no son soldados la culpa es del príncipe". Pero si bien Maquiavelo encuentra en el "fenómeno" del cristianismo el origen de la debilidad del mundo (TOM, IV, 4, p. 177), debe también dar cuenta de su victoria y éxito (TOM, IV, 11, p. 185). Según Strauss, el origen del poder del cristianismo se rastrea hacia hombres desarmados o sin poder político. La alternativa es entre hombres "armados" y "desarmados" (*Cfr.* TOM, IV, 10, p. 184), pero el reclamo bíblico de humildad puede resultar en un particular fortalecimiento, da a ver Strauss.

Strauss "muestra" el argumento de Maquiavelo —la "demostración" es de Strauss—. Al considerar la "particular constelación de circunstancias" o "la cualidad de los tiempos" en que emerge el cristianismo (TOM, IV, 11, p. 185), se ve que el imperio romano había conducido a la destrucción de toda libertad y espíritu de libertad, dice Strauss. El cristianismo, así, se origina entre hombres sin poder político, que podían, por lo tanto,[28] leemos, tener "una creencia simple en la moralidad" (TOM, IV, 11, p. 185): los "cristianos tempranos" pueden "predicar y practicar" una moralidad severa, dice Strauss, que genera "respeto y admiración [*awe*]" en los romanos sin poder. "Demandando humildad, el cristianismo apeló a los humildes y les dio fuerza" (TOM, IV, 11, p. 186). Así, el cristianismo original se monta sobre las ruinas del imperio romano[29] y consigue adeptos entre los humildes. La clave en el desarrollo del cristianismo es la demanda de humildad: la apelación a los humildes sin poder los empodera y la severidad de la demanda de moralidad les da las herramientas para engrandecerse. El problema entonces se revierte: el legado de los antiguos es el imperio romano y una política expansiva y cosmopolita que termina por destruir el espíritu de libertad, allanando el camino para la aparición de un nuevo poder que consiga adeptos entre los muchos sin poder. El cristianismo, por lo tanto, parece decir Strauss, puede florecer precisamente como resultado de la decadencia del paganismo.

Luego de esta exposición, vemos que para Maquiavelo la crisis de la modernidad no se limita al problema de "la felicidad política", "fortaleza y libertad combinadas" (TOM, IV, 12,

executor of the things which *God commanded him*, only a presumptuous man would reason- Manlius at any rate did what he did 'compelled first by his nature and then by the desire that *the commands which his natural appetite had induced him* to give, be obeyed.' Manlius had and needed *strength of mind, will or temper*" (TOM, III, 52, p. 163 [Nuestro énfasis]). Strauss opone el "mandato divino" al "mandato natural". Existen hombres con armas que siguen el camino de la "virtud" entendida como religión: "Machiavelli would have been the first to admit that there may be warlike and armed prophets and priests" (TOM, IV, 10, p. 185).

[28] Strauss apunta hacia el hecho de que los hombres con poder político o en política, como vimos, no pueden evitar utilizar medios de dudosa moralidad.

[29] El cristianismo heredó del imperio romano lo que quedaba de las "artes y ciencias clásicas", dice Strauss (TOM, IV, 11, p. 186).

p. 186), sino que implica en efecto una discusión del reclamo de verdad del cristianismo (TOM, IV, 5, p. 179; IV, 12-14, pp. 186-193). La "enseñanza de Maquiavelo"[30] respecto de la debilidad del mundo moderno cristiano (TOM, IV, 13, p. 189) se desdobla y nos permite ver tanto una crítica "política" a la falta de virilidad y fortaleza de los modernos, en sus estados y ejércitos, como una crítica más profunda, que alcanza el problema que se deriva de la comprensión cristiana del más alto bien como la humildad, que culmina en la negación de la propia virtud y la desestimación del mundo, la patria terrenal y la propia gloria. La discusión de Strauss de las "armas propias" o "armas ajenas", y los sujetos "desarmados", articula ambos niveles, en la medida en que revela, por un lado, la relación entre servidumbre y libertad y, por el otro, autoridad y razón.

Específicamente, notamos ahora que la alternativa apunta a dos modos de vida: uno definido por la propia guía y la razón y el otro por la guía divina y la autoridad.[31] Una y otra vez, el proyecto político de Maquiavelo y el proyecto intelectual están entrelazados en la pluma de Strauss. La liberación política de Italia implica deshacerse de la servidumbre en que se encuentran sumidos los hombres, de una "mala tradición", a través de una "revolución" en el modo de pensar el bien y el mal. Para "fortalecer" a Italia, es necesario deshacerse de la educación que condujo a la debilidad, anclada en las enseñanzas del cristianismo y sus virtudes: el reemplazo de la patria terrenal por la patria celestial, de la búsqueda de gloria y el honor por la contemplación y la humildad han conducido a la debilidad actual, de los estados y de los hombres. La humildad, como "bien más alto", es una virtud que se niega a sí misma, y la experiencia derivada de una vida de humildad no puede sino ser una experiencia de negación de sí mismo; la prohibición de resistir el mal termina por dar lugar a la evasión de tal consejo y, finalmente, al gobierno de quienes no les preocupa hacer el mal. La "excelencia humana", por lo tanto, parece haber perdido su lugar en el mundo.[32]

[30] Al principio del capítulo, Strauss presentaba esta afirmación de Maquiavelo como su "tesis". Hacia el final de la argumentación, Strauss habla de esta tesis como la "enseñanza" de Maquiavelo (TOM, IV, 13, p. 189).

[31] En *Derecho natural e historia* Strauss explica esta alternativa, la cual llama fundamental: "No alternative is more fundamental than this: human guidance or divine guidance. The first possibility is characteristic of philosophy or science in the original sense of the term, the second is presented in the Bible" (NRH, p. 74).

[32] Sin embargo, Strauss argumenta que, para Maquiavelo, también hay virtud en la modernidad, pero se ha desplazado por el "cambio de educación" y "el cambio de religión": "There is at present as much virtue in the world as there was at any time in the past, only virtue does not now reside where it resided in classical antiquity." (TOM, III, 34, p. 136). Un turco —"an infidel -a pagan or worse than a pagan"—, dice Strauss, no tendría razones para criticar los tiempos contemporáneos o añorar la antigüedad.

b. El movimiento desde la autoridad hacia la razón

Luego de este recorrido, vemos de qué modo el proyecto de Maquiavelo, según Strauss, se encuentra ligado a su tiempo de manera particular: la recuperación de la "virtud" antigua depende de una crítica de sus contemporáneos y su educación. Pero la debilidad moderna, notamos, no se debe simplemente a la falta de fortaleza y estrategia política de los cristianos, sino más profundamente a su servidumbre: la autoridad de los modernos ha censurado la búsqueda de gloria mundana y la propia virtud. Maquiavelo, por lo tanto, para ofrecer su enseñanza, debe criticar a la autoridad que guía a sus contemporáneos. La crítica de la autoridad permite moverse hacia el cuestionamiento de toda autoridad y, en último término, al establecimiento del principio de la razón.

Como hemos visto ya, existe para Strauss, según nuestra comprensión, una distinción fundamental entre razón y autoridad en función de la cual la filosofía se cae o se mantiene en pie.[33] Un pensador que *sigue* una autoridad no *juzga*, sino que *cree* y, por lo tanto, su pensamiento no es libre, pues obedece o es sirviente de los argumentos de otro. Este argumento es también de Maquiavelo, demostrará Strauss. Para poder afirmarse como pensamiento libre y poder emprender una argumentación "filosófica", el pensador deberá también ofrecer una crítica a la autoridad como tal, argumentando solo con la "razón" y no con la fuerza ni la autoridad.[34]

El movimiento desde la autoridad hacia la razón debe comenzar, sin embargo, por una "institución" de la autoridad adecuada. Para poder oponerse a la autoridad de la Biblia, Maquiavelo debe primero valerse de otra autoridad: la autoridad de Roma y Tito Livio. Maquiavelo, según Strauss, *utilizará* la autoridad y figura de Livio para su propio propósito: es a través del uso y no uso de esta autoridad que, según Strauss, podemos acceder a su cuestionamiento de "la más alta autoridad" (TOM, III, 50, p. 158). El movimiento de *Discorsi* refleja este despliegue, que incluirá, por lo tanto, no solo una institución de las autoridades elegidas, sino también su destitución: hacia el final del primer libro (*Discorsi*, I, p. 57 y ss.), Strauss muestra cómo Maquiavelo critica, primero, a Tito Livio y, luego, a *todos* los escritores,

[33] Ver "the distinction by which philosophy stands or falls, the distinction between reason and authority" (NRH, p. 92). El capítulo III de TOM tiene 59 párrafos. El centro aritmético, por tanto, está en los párrafos 28-30 que lidian, precisamente, con el problema de la autoridad.

[34] Ello no significa, empero, que para Strauss un autor no pueda compartir problemas con otros pensadores o incluso determinadas "enseñanzas", "doctrinas" o nociones. Ver "Replanteo sobre el *Hierón* de Jenofonte": "philosophy, as distinguished from wisdom, *necessarily appears* in the form of philosophic schools or of sects" (RXH, p. 114 [Nuestro énfasis]).

provocando un quiebre con la "Gran Tradición"[35] (TOM, III, 26, p. 120). A partir de allí, Maquiavelo puede "usar el poder que ha acumulado", dice Strauss, y avanzar apelando "desde la autoridad como tal, a la razón" (TOM, III, 50: 158).[36] Esta es la "fundación" de su pensamiento libre, podemos decir, y el fundamento para su discusión en los libros II y III. Así, al comenzar el segundo libro de *Discorsi*, Maquiavelo ya no muestra ninguna reverencia por la antigüedad, ni comienza por el "prejuicio" a favor de ella;[37] Maquiavelo muestra, por el contrario, la "irracionalidad" de este prejuicio (TOM, III, 29, p. 126). Y es aquí donde aparece con mayor claridad, según Strauss, la crítica al cristianismo: "Tenemos derecho a decir que el tema de ese libro es el análisis crítico de la modernidad o, como insinúa Maquiavelo al usar ocasionalmente 'moderno' y 'cristiano' como sinónimos, del cristianismo; los ejemplos antiguos son necesarios para dar un standard provisorio para juzgar la modernidad" (TOM, III, 14, p. 102). Pero la argumentación de Maquiavelo no lo conduce a instituir la propia autoridad: el punto más alto del ascenso, *the peak*, es su "pensamiento", que se afirma sin autoridades y al cual solo el "lector atento" accede, "descubriéndolo" por su cuenta (TOM, III, 31, p. 132).

El modo en que Maquiavelo lleva adelante la institución y destitución de la autoridad de Roma y de Livio es central, pues expone el procedimiento dialéctico que es característico de la filosofía política según Strauss: para establecer la superioridad del modelo romano, avanza desde la confrontación de opiniones o doctrinas de los "filósofos políticos tradicionales" respecto del mejor régimen (TOM, III, 11, p. 95; *Cfr*. TOM, I, 23, p. 34). La enseñanza de los "filósofos políticos tradicionales más famosos", dice Strauss, llevaría a argumentar a favor del régimen espartano, establecido por un solo hombre sabio y de una sola vez, y en contra de Roma, establecida de manera azarosa y mejorada a través de accidentes. Maquiavelo debe recurrir a su propia autoridad para defender a Roma. Sin embargo, hay un desacuerdo entre los filósofos políticos tradicionales, de modo tal que Maquiavelo debe necesariamente optar por una opinión. El florentino adopta el curso "más seguro", dice Strauss, y reproduce la doctrina que "los muchos" consideran "más sabia", esto es, que los regímenes mixtos son superiores a los simples. Pero insinúa su desacuerdo con esta opinión al indicar una diferencia entre el razonamiento para criticar la aristocracia simple y defender los regímenes mixtos de aquellos

[35] El movimiento del *Príncipe,* según Strauss, alcanza también en su centro una destitución de la "Gran tradición" (*Cf.* TOM, II, 6, p. 59). Este procedimiento, veremos, es alcanzado por Maquiavelo en *Discorsi* en el capítulo I, 58, luego de criticar a Livio de manera explícita por primera vez, según Strauss.

[36] Strauss dice: "He thus laid the foundation for what he does in the last two Books, for the *intransigent* and therefore *reserved* application of the maxim 'reason versus authority'" (TOM, III, 50, p. 158 [Nuestro énfasis]. *Cfr*. TOM, II, 24, p. 81).

[37] La "veneración de la antigüedad como tal", dice Strauss, puede ser llamada "la raíz de la creencia en la antigüedad" (TOM, III, 50, p. 158).

"muchos", que son ahora los "escritores clásicos", y su propio razonamiento (TOM, III, 11, p. 95).[38] Sin embargo, en último término, Maquiavelo vuelve a la opinión de los "filósofos políticos tradicionales": la "premisa" "demostrada por todos los filósofos políticos" (TOM, III, 11, p. 95), esto es, que la variación de las formas de gobierno se debe al *azar* (*Discorsi*, I, 2) es aceptada "enfáticamente" por Maquiavelo, dice Strauss. Desde esta premisa, entonces, Maquiavelo argumenta a favor de Roma y ahora en contra de la "opinión de los muchos", que considera que la pelea entre los grandes y el pueblo es la razón de su ruina. La opinión de los "muchos", entonces, pasa a estar del lado de la crítica a la política romana y la opinión informada se sigue de la premisa que indica que los cambios de regímenes se deben al azar. "Maquiavelo se ve compelido a recurrir a su propia razón. Alcanza una *decisión* a favor de Roma y contra Esparta" (TOM, III, 11, p. 96 [Nuestro énfasis]).

Sin embargo, Maquiavelo no depende plenamente de su demostración argumental, demuestra Strauss. El florentino afirma su conclusión diciendo 4 veces "yo creo". Según el intérprete, por lo tanto, Maquiavelo "tan solo ha mostrado que, ante el tribunal de la razón inasistida, el caso de Roma es tan fuerte como el caso de Esparta, de modo tal que *uno es libre para creer* en la superioridad de Roma" (TOM III, 11, p. 96 [Nuestro énfasis]). Strauss concluye que Maquiavelo establece la autoridad de Roma y de Livio a través de "demostración, fe, o ambas".[39] Para oponerse a "la autoridad más alta existente en su tiempo y en su país", que es la iglesia romana, entonces, Maquiavelo debe dejarse guiar por Livio y su autoridad.[40]

Pero Strauss muestra que Maquiavelo también recurre a la autoridad de Livio para *criticar* a Roma. "Livio prueba ser, no solo el celebrador de Roma, sino también su crítico" (TOM, III, 22, p. 115). Si bien Maquiavelo, leemos, "prefiere" el modelo de Roma, porque es el "más instructivo", este no es simplemente el mejor (TOM, III, 22, pp. 114-115). La "examinación diligente" de las historias antiguas transmitidas por Livio le permite a Maquiavelo comprender plenamente "los vicios y virtudes" de tal república y, por lo tanto, "enseñar a sus lectores" cómo construir una política similar y *mejor* a la romana (TOM, III, 22,

[38] El argumento de Maquiavelo para elegir los regímenes mixtos, en esta explicación de Strauss, remite a su comprensión de la similitud entre virtud y vicio: en ciertas circunstancias podrá ser más favorable seguir un camino o el alternativo (Discorsi, I, 2; *Cfr.* TOM, IV, 50, p. 241).

[39] Strauss parece apuntar al hecho de que la autoridad de Roma es establecida como toda autoridad debe ser establecida: con una combinación de demostración y fe. En "Maquiavelo y la literatura clásica", Strauss es más claro respecto de esta cuestión, pues nos dice que Maquiavelo no usa solo la razón para establecer la superioridad de Roma: "In accepting the superiority of Rome he bows to authority" (MCL, p. 19).

[40] Maquiavelo defiende el modelo romano y la autoridad "divina" de su fundador (TOM, III, 18, p. 108): opone la "regla falsa", dice Strauss, que prohíbe el asesinato de manera incondicional a la "regla verdadera", que lo habilita en ciertos casos (TOM, III, 18, p. 108). La fundación de Rómulo, así, se opone a la fundación bíblica y la segunda tabla del decálogo.

p. 116).[41] La autoridad no es ya Roma, sus modos y órdenes, sino Tito Livio y las historias por él narradas: "La autoridad a partir de ahora no es más la práctica y la política de la antigua Roma, sino Livio, un libro: desde aquí en adelante Livio es la Biblia de Maquiavelo, o la contraparte de la Biblia" (TOM, III, 22, p. 115). A partir de aquí, entonces, el libro de Tito Livio es la "Biblia" de Maquiavelo. Deberemos ver más adelante qué significa este paralelo para Strauss.

Para "destituir" la autoridad de Roma, Strauss muestra que Maquiavelo utiliza la misma estrategia que utilizó para establecer su autoridad. Si para "instituir" la autoridad de Roma Maquiavelo decía cuatro veces "yo creo", Strauss nos muestra ahora que para "destituirla" dice *cinco* veces "yo creo" (TOM, III, 23, p. 117). El modelo romano es para Maquiavelo profundamente ambiguo: la pérdida de libertad de occidente y el despliegue del poder político del cristianismo, como vimos, para Maquiavelo, puede también rastrearse a la república romana. Roma es simultáneamente el *opuesto directo* y la *causa* o *modelo* de la república cristiana (TOM, III, 24, p. 118). Esta comprensión, según Strauss, revela "una nueva dimensión del problema" (TOM, III, 24, p. 117). Como mencionamos, la propia trayectoria cosmopolita de Roma, aquella que le concede su grandeza, es también la causa de la pérdida de su libertad: la apertura a los extranjeros, como consecuencia de las conquistas, corrompe los órdenes y modos de vida romanos y conduce, en último término, a la decadencia de la vida pública y la libertad (TOM, III, 24, p. 118). La comunidad "más política", leemos, puede "preparar" la vida "menos política".[42] En añadidura, Roma "inventa" un modo de controlar a sus súbditos que es "invisible" o "indirecto", dice Strauss, que sirve de modelo para el dominio de la Iglesia (TOM, III, 24, p. 119; TOM, III, 14, p. 102)[43]. Por lo tanto, Roma es tanto el opuesto como el modelo para la república cristiana, argumenta Strauss.

Para dar un paso más y rechazar la autoridad de Roma, Strauss muestra que Maquiavelo se vale de un argumento que no solo es de Tito Livio, sino de otros filósofos "morales" también (Discorsi, III, 12): los romanos, demasiado confiados en la "Fortuna", no entienden la "virtud

[41] Strauss reformula su presentación del despliegue de los modos y órdenes romanos e indica que, para Maquiavelo, su superioridad no se debe a la suerte, sino al uso de la prudencia para lidiar con cada circunstancia. Strauss señala: "In following the authority of the Romans, one does not follow the authority of the Romans: the Romans discovered their modes and orders 'without any example (of others), by their prudence, through themselves" (TOM, III, 24, p. 119). Por lo tanto, es la prudencia de Roma aquello que los lleva a descubrir o inventar aquel dominio indirecto. La oposición entre autoridad y prudencia apunta al tipo de procedimiento que el propio Maquiavelo lleva adelante en su discurso.

[42] Roma "preparó" el colapso de occidente, la "obediencia asiática" y la supresión de la vida pública por su propia "constitución" cosmopolita. Al hablar de los ejemplos asiáticos, Strauss vuelve a iluminar el diagnóstico de Maquiavelo de la "debilidad" del mundo moderno y el auge del cristianismo (TOM, III, 24, p. 118).

[43] Strauss relaciona este modo de "gobierno indirecto" de Roma a lo que Maquiavelo llama el "arte de la paz", particularmente utilizado por Numa: este "arte" utiliza la religión para controlar al pueblo. Este "invento" romano, dice Strauss, será consecutivamente adoptado por el cristianismo.

de la necesidad". "Los filósofos en cuestión habían entendido la 'virtud de la necesidad' o se habían dado cuenta que la necesidad es la madre de la virtud más alta" (TOM, III, 25, p. 119). La "virtud de la necesidad", vemos, hace a los hombres combatir bien y se opone a la confianza en la "Fortuna" o la "virtud de la religión" (TOM, III, 25, p. 120),[44] que, podemos decir, vuelve a los hombres débiles. Al recuperar el "silogismo" de Maquiavelo respecto de la debilidad del mundo moderno y la enseñanza del cristianismo, tal como vimos en el apartado anterior, esta sentencia de Strauss gana mayor profundidad.

El ejemplo de Maquiavelo para explicar que la necesidad es "la última y mayor arma", y cuestionar la supremacía del modelo romano, remite a un evento en la batalla entre los volscos y los romanos, narrado por Tito Livio (Discorsi, III, 12; Livio, IV, 28), explica Strauss. Allí leemos que los romanos confían en la religión y no saben cómo usar la "obstinación". El ejército enemigo de los volscos, por su parte, consigue "operar perfectamente", porque se enfrenta a la necesidad desnuda de luchar. El capitán de los volscos, Messius, arenga a sus soldados diciendo: "¿Ustedes creen que algún dios los protegerá y los sacará de aquí?" (TOM, III, 25, p. 120). Strauss repone esta arenga que Tito Livio pone en boca de Messius[45] y nos permite ver cómo, negando los sentimientos religiosos de los soldados, consigue exponerlos a la necesidad en que se encuentran o volverlos "obstinados": "Un enemigo de Roma es llevado, por necesidad, a 'operar perfectamente' precisamente por su certeza subjetiva, de que ni él y ni su ejército serán salvados por ningún dios" (TOM, III, 25, p. 120). Este "capitán sabio" tiene una "certeza subjetiva"[46] —que, entendemos, coincide con la negación de la asistencia divina o providencia— que le permite "operar perfectamente", dice Strauss. Así, la "virtud de la necesidad" se opone a la "virtud de la religión": mientras que la necesidad es la madre de la "más alta virtud", la confianza en la religión equivale a colocarse a merced de la suerte. Finalmente, vemos que los romanos son presentados como creyentes "piadosos" e hipócritas, pues su principio está en "variación con la naturaleza de las cosas" (TOM, III, 37, p. 140), que reclama actuar con prudencia, mientras que el ejército enemigo, comandado por el capitán ateo, comprende la necesidad y actúa bien al enfrentar la realidad "sin temor ni esperanza". Por lo

[44] Según Strauss, no sólo la "fe" de Maquiavelo en Roma se ve sacudida, sino también su comprensión de la fe de los romanos: "his faith in Rome was bound to be affected by what he believed to have discerned about the Roman's faith." (TOM, III, 23, p. 117).
[45] Maquiavelo cita a Livio en D, III, 12, y repone solo las dos últimas oraciones de la arenga que el historiador romano pone en boca del capitán Messius: "Go with me; neither wall nor ditch oppose you but the armed oppose the armed; alike in virtue, you are superior in necessity, which is the last and greatest weapon." (D, III, 12). Pero Strauss nota que la arenga en Livio, IV, 28 (4-6) incluye la sentencia que niega la protección divina: "¿Ustedes creen que algún Dios los protegerá y sacará de este apuro?" que no es repuesta por Maquiavelo. La clave se revela, según Strauss, en el silencio de Maquiavelo (TOM, III, 25, p. 120).
[46] *Cfr*. (RXH, p. 114).

tanto, Strauss muestra cómo Maquiavelo critica el modelo romano y la falta de prudencia de sus capitanes, mostrando que no es el azar, en último término, lo que precipita su ruina, sino su confianza "ciega" en la Fortuna. La alternativa a la que arribamos es aquella entre la necesidad, que hace "operar bien", y la creencia en la divinidad, que, cegando a los hombres, los arruina (*Cfr*. TOM, IV, 31, p. 213).

Nuevamente, nos hemos movido, junto a Maquiavelo y Strauss, desde la superficie de las cosas, desde el problema de la debilidad política de Italia y la discusión del modelo romano y sus políticas, usando la autoridad de Tito Livio, hacia el problema del auge y decadencia de todo régimen y, finalmente, a la discusión del azar, la religión, la necesidad y la virtud. Pero Strauss nos previene, sin embargo, de creer que para Maquiavelo la más alta virtud se limita a la virtud del capitán o el guerrero. Luego de presentar la virtud del "capitán sabio" en tanto que actor (TOM, III, 25, p. 119), [47] Strauss revela en seguida otra comprensión de la "más alta virtud". Esta es la virtud del escritor que domina el "arte más alto": el arte de escribir (TOM, III, 26, p. 121). "El arte más alto tiene sus raíces, como bien sabía, en la necesidad más alta. El libro o discurso perfecto obedece en todos los sentidos a las leyes puras y despiadadas de aquello que es llamado necesidad logográfica" (TOM, III, 26, p. 120). La "virtud de la necesidad" de la que hablaban los filósofos y que Maquiavelo acepta, según Strauss (TOM, III, 25, p. 119), es aquella que gobierna precisamente al arte de escribir. El arte de escribir responde a lo que Strauss llama ―recuperando una noción que hubo usado para discutir la obra platónica―[48] la necesidad "logográfica"; esta es la "más alta" necesidad. El "libro o discurso perfecto", según Strauss, está construido por su escritor respondiendo a la necesidad que compele a la lógica argumental de la razón. Esta afirmación implica que el escritor escribe consciente de todo lo que figura en su texto y que sus sentencias responden a su intención y no a su error; no hay "ornamento" en el discurso, dice Strauss, que no sea "impuesto por la

[47] El capitán sabio hará a sus soldados obstinados e intentará evitar que el ejército enemigo sea obstinado y vea con claridad la necesidad en que se halla: "The wise captain or ruler will therefore use every artifice to *liberate his enemies* from such salutary necessity; he will deceive *the enemy populace* by making large promises to them and by claiming that he has no quarrel with them but only with the ambitious few in their midst" (TOM, III, 25, p. 119. [Nuestro énfasis]). Strauss se pregunta si acaso Maquiavelo es un capitán sabio y si actúa como tal, es decir, evitando que sus "enemigos" sientan la necesidad en que se encuentra y dando solo a sus "soldados" las herramientas para comprender que la necesidad es "la madre de la más alta virtud" (TOM, III, 25, p. 119-120).

[48] En el seminario sobre *República* dictado de 1957, Strauss explica esta cuestión de un modo particularmente esclarecedor. Allí señala que la ficción fundamental de la obra platónica no se encuentra tanto en el carácter ficcional de sus diálogos, sino en el hecho de que estos son una cierta *techné* que no participa del mismo orden de azar que la realidad*:* "All of Plato's dialogues are pieces of fiction and untrue. Not only have these dialogues never taken place as they are described, but there is something even deeper. All of the dialogues are based on a fundamental untruth: that *there is no chance*. The dialogues would not be a perfect work of art if there were any feature, e.g., someone scratching his head, which didn't have a meaning. The Platonic dialogue as a whole is based on the fundamental fiction that there is no chance. This is a very fundamental untruth" (SOR, p. 63; *Cfr*. WIPP, p. 31).

gravedad y levedad de la materia". Maquiavelo es guiado "con calma por una razón que sabe como usar el regalo inesperado" (TOM, III, 26, p. 120). Maquiavelo es grave y leve, sabe comunicar con levedad los temas más graves. Strauss expone el carácter o "naturaleza" de Maquiavelo,[49] su "regalo inesperado", que es su don natural, y sus "pasiones fuertes" e "imaginación poderosa y fértil" guiadas, como dijimos, por la razón. Maquiavelo sabe persuadir y prohibir, dice Strauss, o bien, podemos pensar, educar; el autor no solo experimenta (TOM, III, 26, p. 120).

Strauss liga así a Maquiavelo a todos los filósofos de la "Gran Tradición" precisamente a través del reconocimiento de la "más alta virtud" y la escritura filosófica. Si al comienzo del libro de Strauss veíamos la oposición de Maquiavelo a esta tradición y su intención de avanzar más allá de ella y sus enseñanzas, vemos ahora cómo Strauss vuelve a ligar al florentino en particular a los escritores filosóficos de esta tradición.[50] Pero plegarse a la tradición en el reconocimiento de la altura y necesidad de la escritura filosófica no implica arrodillarse ante la autoridad de la tradición, sino, por el contrario, dar a ver que las "mentes libres" escriben siguiendo la "necesidad logográfica" y que son conscientes de la "necesidad" de solapar la escritura y comunicar con prudencia. El vínculo de Maquiavelo con la tradición no se revela en la adopción de doctrinas clásicas, sino en la comprensión de la necesidad como "más alta virtud" y la necesidad de la escritura esotérica.

En este sentido, entonces, "la necesidad", que es "la madre de la más alta virtud" (TOM, III, 25, p. 119),[51] gobierna a la razón y se expresa en el arte de escribir de los filósofos. Esta presentación, notamos finalmente, recupera la alternativa que presentamos en el primer capítulo de esta tesis, entre la creencia y la razón, que es también aquella entre la omnipotencia divina y la necesidad que gobierna a la naturaleza.

Luego de alcanzar esta reflexión, Strauss vuelve a profundizar en la relación de Maquiavelo con Tito Livio y su uso y apoyo en esta autoridad. En el progreso de su lectura de *Discorsi*, Strauss nos permite ver que incluso la autoridad de Livio es cuestionada. Tito Livio aparecerá como historiador que provee la "materia", los "ejemplos". Pero es Maquiavelo quien

[49] Strauss encuentra en su famosa carta a Vettori un "testimonio" de su "naturaleza y su devoción" (TOM, III, 26, p. 121).
[50] La "Gran Tradición" hace su aparición de manera explícita en el párrafo 26 del capítulo III de TOM para describir la relación de Maquiavelo con el "arte de escribir" que aquella tradición "manifestó en sus picos" (TOM, III, 26, p. 120). El párrafo de Strauss prepara al lector para considerar a Maquiavelo como escritor filosófico y para ascender a su crítica de Livio de la autoridad en general, de "toda la tradición" y de la "opinión tradicional" o "doctrina tradicional".
[51] Strauss dirá más adelante: "Necessity is the last and greatest weapon" (TOM, III, p. 322 [Nota 139]). Esta oposición de Strauss entre creencia y necesidad nos remite a la discusión que veíamos en el primer capítulo respecto del comienzo de la filosofía y el descubrimiento de la naturaleza como "necesidad".

"razona sobre asuntos del estado", es decir, es él quien "ilumina la materia" o "el razonamiento" que conduce a "las causas de los eventos registrados", dice Strauss. (TOM, III, 27, p. 122). En primer lugar, Strauss presenta a Maquiavelo como "teórico político" y a Livio como "historiador". Parte de la crítica a la autoridad de Livio se liga a la crítica a la autoridad de cualquier historia, insinúa Strauss. Pero Maquiavelo es consciente de que Livio es consciente, leemos, respecto del carácter cuestionable de toda historia de "eventos en tiempos remotos" (TOM, III, 27, p. 123): no solo la "memoria" de las "historias antiguas" narrada por escritores tiene un carácter incierto, sino también todo "verdadero registro histórico".[52] Solo lo que "todos pueden ver", leemos, entonces, a diferencia de los "registros históricos", es lo "verdaderamente conocido": las historias son objeto de "creencia" antes que de "percepción", dice Strauss.

Sin embargo, a continuación, Strauss deshace la diferencia entre historiadores y teóricos políticos, siguiendo al propio Maquiavelo: los historiadores pueden también razonar, o exponer causas generales de determinados comportamientos, y no solo ofrecer sus crónicas (TOM, III, 27, p. 124). Pero Maquiavelo, según Strauss, también critica el razonamiento de Livio. Al halagar un razonamiento de Livio como "el más prudente", Strauss nos permite ver que para Maquiavelo no todos sus razonamientos son igual de prudentes: "el mismo halago de Livio revela una crítica comprehensiva a Livio" (TOM, III, 27, p. 125). Y este razonamiento "más prudente" quizás tampoco sea "el más verdadero" para Maquiavelo, indica Strauss.

Finalmente, Strauss muestra que la crítica de Maquiavelo a Tito Livio prepara la crítica a la autoridad como tal. Como veremos a continuación, Maquiavelo separa la enseñanza tradicional respecto de la virtud moral.[53] Apuntando hacia lo que será el centro de la oposición de Maquiavelo a esta enseñanza, Strauss indica: si "deseamos entender el *pensamiento* de Maquiavelo" (TOM, III, 28, p. 126), debemos retener la cita de Séneca en *De vita beata,* que establece la alternativa entre "creer" y "juzgar". Strauss repone: "Todos prefieren creer antes que juzgar…" (TOM, III, 28, p. 126). La relación entre "el pueblo" o "el vulgo" y la creencia nos da la clave: "Así es que, [...] el pueblo, el defensor de su propio mal, se para firme contra la razón" (TOM, III, 28, p. 126. *Cfr*. TOM, III, 55, p. 168; Principe, XVIII, 57). Este argumento de Strauss prepara el camino para lo que sigue en su propio análisis de *Discorsi:* la crítica de

[52] Los registros históricos, incluso considerándose fidedignos, pueden estar incompletos, dice Strauss: "Even if an historian is trustworthy regarding his facts, he is not necessarily trustworthy regarding his selection of facts; historians are inclined to regard as most worthy of being remembered that which is miraculous or spectacular" (TOM, III, 27, p. 123).

[53] Como veremos, Maquiavelo cuestiona la supremacía de la virtud moral halagada por la tradición: "The distinction between clever wickedness and moral worth is not as 'true' in Machiavelli's eyes as it is in Livy's." (TOM, III, 27, p. 125). El argumento remite a la comprensión del "carácter de la mente popular" (Discorsi, I, 58; TOM, III, 28-31).

Maquiavelo a la crítica a la visión tradicional de la moralidad y la Biblia, "la autoridad más alta".[54]

c. La crítica a la autoridad de los filósofos morales

Llegados hasta aquí, vemos cómo Strauss delinea el proyecto de Maquiavelo, marcado por su oposición al poder político de la Iglesia y a la educación de los modernos, que puso en crisis a su contemporaneidad, y su recuperación del modelo clásico romano, de su política y su religión, a través de las historias de Tito Livio como camino para ofrecer una alternativa a aquel orden y aquella educación que precipitó la decadencia. Sin embargo, también como vimos, Maquiavelo no se ciñe a la recuperación de las doctrinas clásicas y el modelo de Roma, muestra Strauss, sino que avanza también hacia su crítica y la de su fuente autorizada. El ascenso de Maquiavelo en su estudio del modelo romano culmina en su comprensión de la tensión entre la prudencia y el azar, que corresponde a la comprensión de la necesidad y la creencia en la "fortuna" o la bondad de la religión. Finalmente, Strauss nos permite ver, como indicamos, que la posición de Maquiavelo se afirma sin recurrir a las autoridades tradicionales y que aquello que lo liga a la "Gran Tradición" es antes la premisa que permite desplegar el pensamiento y escritura filosóficos que sus doctrinas específicas.

Ahora bien, como anticipamos, la exposición de Strauss de la relación de Maquiavelo con la autoridad en general y el modo en que busca afirmar su propio pensamiento, separándose de la "Gran Tradición" y "todos los escritores" (TOM, III, 30, p. 127), tiene como prefacio el elogio a su escritura. Maquiavelo, como vimos, es llamado un "escritor perfecto", "heredero" de la tradición del arte de escribir, a la altura de todos los más grandes escritores antiguos. Sin embargo, como vimos también, esta herencia no implica, para Strauss, una imitación, sino antes bien una nueva creación (TOM, III, 26, p. 120).[55]

El "centro" del "libro central" de *Discorsi* (II, 10-24) contiene, según Strauss, "las más llamativas y más coherentes, si adecuadamente dispersas, referencias al asunto [*issue*] 'razón versus autoridad'" (TOM, III, 50, p. 158). Maquiavelo alcanza aquí una "decisión" sin recurrir a ninguna autoridad ni referirse a ningún autor, prefiriendo las "razones manifiestas" a cualquier afirmación autorizada (TOM, III, 50, pp. 158-159).[56] En la medida que la filosofía, como vimos,

[54] El segundo libro de *Discorsi*, según Strauss, es el libro "antibíblico" por excelencia. Y la argumentación de Maquiavelo aquí, leemos, tiene la misma forma que una "disputa escolástica" (Ver TOM, I, 30, p. 41. *Cfr*. Discorsi, II, 12. *Cfr*. TOM, III, 50, p. 158; III, 52, p. 168).

[55] La cita de Strauss lee: "Time and again we have become bewildered by the fact that the man who is more responsible than any other man for the break with the Great Tradition should in the very act of breaking prove to be the heir, the by no means unworthy heir, to that supreme art of writing which that tradition manifested at its peaks" (TOM, III, 26, p. 120).

[56] *Cf.* (NRH, p. 87; RR, p. 146; OIG, p. 360).

solo es posible en su confrontación con la autoridad, dilucidar la relación de Maquiavelo con esta última nos acerca al juicio de Strauss sobre su filosofía, así como también respecto de la tensión entre su carácter "clásico" y "moderno".

Es en el capítulo I, 58 de *Discorsi* donde Maquiavelo dice oponerse a "todos los escritores" y defender algo que ha sido rechazado por todos ellos. Este capítulo, según nuestro autor, contiene la "teología" de Maquiavelo (TOM, III, p. 320 [Nota 91]). Strauss no nos dice qué significa esta precisión, empero apunta al modo en que Maquiavelo resuelve la tensión entre razón y autoridad a través de la distinción entre "juzgar" y "creer".[57] Maquiavelo afirma aquí, en la traducción de Strauss: "Yo no juzgo y nunca juzgaré como defecto el defender cualquier opinión con razones, siempre que uno ni siquiera desee usar para su defensa la autoridad o la fuerza" (Discorsi, I, 58 citado en TOM, III, 29, p. 126). Al considerar que *creer* es obedecer a una autoridad y *juzgar* implica usar la propia razón, comprendemos lo que Strauss tiene en mente ―al menos en parte― al hablar de la "teología" de Maquiavelo aquí presente. Maquiavelo solo se guía por la razón y no argumenta utilizando la fuerza ni la autoridad: esta es una afirmación "clara y gentil", dice Strauss, del "principio" de que "solo la razón, distinta de la autoridad, puede comandar su asentimiento" (TOM, III, 29, p. 126).

Luego de establecer el principio de la razón contra la autoridad, Strauss avanza hacia la explicación del "tema" [*subject*] del desacuerdo o "desafío" de Maquiavelo a "todos los escritores", que incluye fundamentalmente la crítica de la autoridad que había instituido, esto es, la de Tito Livio. La crítica gira en torno a la comprensión del "carácter de la mente popular" (TOM, III, 27, p. 85). Strauss señala: "La distinción entre astuta maldad y valor moral no es tan 'verdadera' a ojos de Maquiavelo como lo es para Livio. Maquiavelo sigue este *pensamiento* en el capítulo que precede inmediatamente su primer ataque explícito a Livio" (TOM, III, 27, p. 85 [Nuestro énfasis]). Esta crítica de Maquiavelo a Livio es en cierto modo convencional: Maquiavelo parece atacar a la tradición y su concepción "tradicional" de la virtud como superioridad moral. Sin embargo, su desacuerdo "enfático y explícito" con Livio deberá ser comprendido a la luz de lo que Strauss llama la "realidad" de este desacuerdo (TOM, III, 31, p. 131).

Como veremos a continuación, Maquiavelo comienza afirmando, en oposición a lo que los "filósofos morales clásicos" decían, que el pueblo es moralmente superior a quienes lo

[57] Strauss muestra cómo Maquiavelo, entre los capítulos 17 y 18 de *Discorsi*, expone esta tensión. En *Discorsi*, I, 17 comienza diciendo "yo juzgo" y en I, 18, "yo creo". Strauss llama la atención a la obra de Maquiavelo *La Mandrágola* y su uso de la frase "yo creo" ("*io credo*") en la escena central de esta obra. Strauss cita la frase: "I believe that you believe" (TOM, III, 321 [Nota 105]. Cfr. Mandrágora, escena 10). La frase recuerda al comienzo de *De rerum natura.* Al respect, dice Strauss: "Lucretius fears that Memmius might fear…" (NOL, p. 79).

gobiernan. Maquiavelo cuestiona así el "prejuicio aristocrático" de la tradición, según Strauss. El pueblo, leemos, es según Maquiavelo el "repositorio de la moralidad". Este postulado, sin embargo, no es la última palabra de Maquiavelo al respecto según Strauss y la superioridad moral no implicará, como pareciera a primera vista, necesariamente un elogio. Al refinar la reflexión en torno a este argumento, Strauss nos da a ver que el pueblo es en verdad, para Maquiavelo, indiferente a la razón: la conexión entre moralidad y pueblo apunta hacia la relación indisociable entre la ciudad y los prejuicios. Por lo tanto, veremos, al afirmar que el pueblo es "la casa" de la moralidad e invertir el postulado tradicional, Maquiavelo no reemplaza la autoridad de "los pocos" por la de "los muchos", sino por el contrario, apunta a una crítica de la moralidad. Lo que comienza pareciendo un elogio del pueblo terminará por dar a ver, más bien, sus límites. Finalmente, la relación entre el pueblo y la *creencia*, y la moralidad y la *autoridad* se pondrán de relieve en el análisis detenido de Strauss de esta crítica de Maquiavelo a la tradición.

Maquiavelo comienza el capítulo[58] oponiéndose, dice Strauss, tanto a "toda la tradición" como a la "opinión común": "Oponiendo toda la tradición y la 'opinión común', sostiene que la multitud es más sabia y más constante que el príncipe" (TOM, III, 30, p. 127). La crítica "tradicional" y "común" a la multitud es que le falta sabiduría y constancia. Para comprender esta crítica de Maquiavelo, según el intérprete, deberemos avanzar de manera cautelosa por el texto de Strauss.[59]

Strauss discute la oposición de Maquiavelo a la afirmación tradicional que señala que la multitud es inferior en *sabiduría* al príncipe, haciendo a un lado, por el momento, la discusión de la supuesta superioridad en términos de *constancia*. Si la "opinión común" que dice que el pueblo no tiene sabiduría es la "opinión de la multitud", ello implicaría que la misma opinión de la multitud le *niega* sabiduría.[60] Strauss se pregunta: "¿No niega entonces la voz oracular de la multitud, sabiduría a la multitud?" (TOM, III, 30, p. 128). Pero ello implicaría que su argumento es reversible. Strauss sigue: "¿No debe él decir que la opinión universal debe estar equivocada para que la opinión universal sea cierta, y que la opinión universal debe ser cierta,

[58] Maquiavelo dice: "Nessuna cosa esser piu incostante che la moltitudine, così Tito Livio nostro, come tutti gli altri istorici, affermano" (Discorsi, I, 58, p. 217).

[59] A lo largo de estas páginas, Strauss utilizará de manera aparentemente indistinta los términos "multitud", "the people" ("el pueblo" o "la gente"), "common people", "plebs", "the peoples" ("los pueblos" o "la gente"). También "príncipe", "los grandes", "un tirano", "los patricios", "la clase gobernante", "el senado romano", "un tirano", "fundadores", "reyes".

[60] Maquiavelo dice: "Conchiudo adunque contro alla commune opinione, la quale dice come i popoli, quando sono principi, sono vari, mutabili ed ingrati, affermando che in loro non sono altrimenti questi peccati che siano ne' principi particolari". Más adelante en el mismo capítulo, indica: "E non sanza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio; perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostico suoi, talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene" (Discorsi, I, 58, p. 219).

para que la opinión universal sea equivocada?" (TOM III, 30, p. 128). ¿Cuál es entonces el estatuto de la crítica tradicional o común a la multitud y la oposición de Maquiavelo a dicha crítica tradicional, según Strauss?

Para salir de este escollo, Strauss ofrece una interpretación alternativa: la "opinión común" de la multitud o la "opinión universal" de la que Maquiavelo habla aquí es distinta a la "opinión común" de "todos los escritores", que es la opinión de esta tradición. En esa dirección, rastrea la comprensión de Maquiavelo de la naturaleza de la multitud o el pueblo. La multitud, dice Maquiavelo en *Discorsi*, I, 48, se engaña y se deja engañar, tanto respecto de cosas generales como particulares. Ocurre que esta, al carecer de "verdadera opinión" respecto de las cosas generales, no puede tener juicio sensato sobre cosas particulares: la multitud, para Maquiavelo, es movida con frecuencia por "cosas que parecen" y por "falsas apariencias del bien", argumenta Strauss (TOM, III, 30, p. 129). La "gente común", "*the people*", interpreta Strauss, por ende, no puede encontrar la verdad por sí misma y necesita ser "guiada", necesita ser "compelida" o "persuadida" por uno o varios ciudadanos prudentes a actuar sensatamente: "Por sí sola, es ignorante", dice Strauss (TOM, III, 30, p. 129).[61]

En esta lectura, la cuestión de la mayor o menor sabiduría del pueblo solo se iluminaría, entonces, al considerar que el pueblo necesita guías. Estas guías son "usualmente" las "leyes y órdenes" de la ciudad. Solo "pocos" pueden originar nuevas leyes y órdenes, dice Strauss, son "mentes superiores", "fundadores o príncipes" (TOM, III, 30, p. 130). El asunto verdadero, por lo tanto, remite, según Strauss, a la diferencia que existe entre la multitud o la "gente común" y quienes pueden guiarla, otorgándoles "leyes y órdenes". El pueblo o la multitud, por lo tanto, no es superior en sabiduría al príncipe o "los pocos". Maquiavelo, por lo tanto, muestra Strauss, no se opone a la opinión "común" o "universal" de todos los escritores respecto de la falta de sabiduría del pueblo.

Sin embargo, el pueblo es superior a los pocos, leemos, en la "preservación" de aquel orden establecido, o es más "constante". Los príncipes, leemos, son el "elemento fundante o innovador o racional" de la sociedad, mientras que el pueblo es el "elemento preservador o conservador".[62] Pero al avanzar en el argumento de Maquiavelo junto con Strauss, notamos que su superioridad en la preservación del orden no nace de su capacidad para ello, sino de su ignorancia e indignación ante los cambios: "Una vez que el pueblo comienza a aborrecer o amar

[61] Desde aquí puede Maquiavelo, según Strauss, aconsejar tanto a príncipes como a repúblicas: "The people, which is allegedly marvelous in foreseeing its own evil and good, desires frequently its own ruin because it is deceived by false appearance of good and is easily moved by grand hopes and valiant promises" (TOM, III, 30, p. 129).
[62] Si en la cita de Strauss leemos que los príncipes son "fundantes, innovadores o racionales", podemos pensar que el pueblo "preservador o conservador" es también "no racional".

algo, esto es, cosas de cierto estatus o carácter, se aferra a esa opinión por siglos" (TOM, III, 30, p. 130).[63] Por lo tanto, la multitud se engaña y se deja engañar. Su propósito y sus demandas, descritas por Maquiavelo como "más honestas" y "más justas" (TOM, III, 30, p. 127), deberán ser leídas a la luz de su afirmación de que la multitud se deja guiar por "apariencias falsas del bien", "grandes esperanzas" y "promesas osadas". La honestidad y la justicia, por lo tanto, no implican verdad o realidad.[64]

Si recuperamos la oposición entre "autoridad" y "razón", notamos que la multitud, para Maquiavelo, según Strauss, se caracteriza por seguir a la autoridad, por "creer" y no por "juzgar" o "razonar": se aferra a una "opinión" por siglos. "El pueblo es el repositorio de lo establecido, de los viejos modos y órdenes, de la autoridad" (TOM, III, 30, p. 130). Pero Strauss muestra también que Maquiavelo iguala esta creencia y estabilidad del pueblo a su "bondad": "Los pueblos [the peoples] son por lejos superiores a los príncipes en *bondad;* porque la *bondad o moralidad* es esencialmente preservadora o conservadora, y no innovadora o revolucionaria, mientras que el prototipo del príncipe es Rómulo, el fratricida. Los pueblos son el repositorio de la moralidad" (TOM, III, 30, p. 130 [Nuestro énfasis]). La "bondad" del pueblo, que ahora es su "moralidad", reside por lo tanto en su respeto a la autoridad de la tradición o su carácter conservador. La "bondad" o "moralidad" del pueblo se opone a la innovación o revolución de los príncipes. Y el ejemplo de Rómulo conduce a la precisión de la oposición: al fundador o príncipe lo caracteriza la "maldad" o "inmoralidad" (Cfr. TOM, 18, p. 108; Discorsi, I, 4). Strauss se mueve junto a Maquiavelo desde el carácter conservador, hacia la bondad, hacia la moralidad, y da un paso más al indicar: "Por la misma razón por la que los pueblos son el repositorio de la moralidad, son también el repositorio de la religión" (TOM, III, 30, p. 131; III, 23, p. 117). La religión, por lo tanto, reside en el pueblo.

Pero afirmar que el pueblo es el repositorio de la moralidad no equivale a afirmar su "moralidad": este no siempre actúa "moralmente" ni es "fundamentalmente moral", dice Strauss; "creencia en la moralidad no es aún moralidad" (TOM, III, 30, p. 130). Tampoco la "bondad" implica que el pueblo sea absolutamente bueno ni que su fe sea siempre "buena fe" (TOM, III, 23, p. 117). Su religiosidad, por su parte, no parece tener un contenido específico:

[63] Ver: "The innovator arouses the indignation of the overpowering multitude, which clings to the established order" (TOM, I, 23, p. 34).

[64] La justicia y honestidad de las demandas de la "gente común" deben ser leídas, insinúa Strauss, a la luz de sus implicancias (TOM, III, 30: 128). Strauss apunta un pasaje de *Historias florentinas* que llama "most shocking" o "most 'Machiavellian'", donde un líder plebeyo de Florencia llama al pueblo a no "temer el castigo" y "exhorta" a rebelarse contra la opresión de los grandes. Strauss repone con sus propias palabras el pasaje de 6 sentencias del líder plebeyo, pero no las discute (HF, III, 13). Las afirmaciones del líder exponen la crítica a la moralidad religiosa o tradicional y el llamado al pueblo a descreer y actuar contra los grandes.

el pueblo se deja guiar, "cree" y no "juzga". Si es superior al príncipe en bondad o moralidad, es porque *puede* serlo: el pueblo conserva lo establecido o tradicional; su moralidad, su bondad y su religiosidad se desprenden del hecho de que "aborrece" los cambios, se "indigna" ante la novedad y se "aferra por siglos" a opiniones. Si lo "justo" coincide con la preservación de las leyes y, por lo tanto, de lo "legal", las demandas del pueblo pueden decirse "más justas" que las de los grandes. En este sentido, entonces, el pueblo es el repositorio de la moralidad, la bondad y la religión en la medida en que preserva la autoridad ancestral sin razonar. La "superioridad" del pueblo, por lo tanto, solo puede ser leída a la luz de su obediencia a la autoridad y la comprensión de la preeminencia de la opinión en la ciudad.[65]

Hasta aquí la opinión de Maquiavelo respecto de la multitud parecería coincidir con la crítica clásica a ella. Pero Strauss debe aún precisar lo que llama la "realidad" del desacuerdo de Maquiavelo con Tito Livio y "todos los escritores". Maquiavelo, dice Strauss, si bien no utiliza la autoridad ni la fuerza, no se priva por ello de utilizar la astucia o el engaño (TOM, III, 31, p. 131). La diferencia entre el desacuerdo "enfático y explícito" y el desacuerdo "real", al que nos referimos antes y que podemos llamar "atenuado e implícito", de Maquiavelo con los escritores de la tradición, no yace tanto en el juicio respecto de la multitud —menos sabia y constante que el príncipe, veíamos—, sino antes bien en el "estatuto de la moralidad" (TOM, III, 31, p. 131). Maquiavelo criticará la "doctrina tradicional", que afirma la superioridad moral de la "mejor gente" y, por lo tanto, de la aristocracia "o el gobierno de hombres de valor moral" (TOM, III, 31, p. 131). El prejuicio o premisa de la tradición es aristocrático u oligárquico. Maquiavelo, escribe Strauss, parece adoptar en el capítulo *Discorsi*, I, 58 la visión opuesta, esto es, la opinión "populista". Sin embargo, como veremos a continuación, esta opinión será solamente aparente.

En efecto, la clarificación de lo que Strauss interpreta como la "mejor gente", la "excelencia humana" y la superioridad moral, según Maquiavelo, es clave para comprender la crítica maquiaveliana de la doctrina tradicional. La "mejor gente" o "the better people" sin duda no es un término libre de ambigüedades: podrían ser las "mejores familias" o los "patricios", o bien la gente de mayor virtud, política, moral, religiosa u otras. De acuerdo con Maquiavelo, "la *clase gobernante que merece su nombre* es necesariamente superior a la multitud en *previsión* [*foresight*], pero no es ciertamente superior moralmente; más bien, es moralmente

[65] Strauss remite al *Diccionario de filosofía* de Voltaire. El pueblo es "siempre fanático y siempre barbárico", empero le impone a "los grandes y los filósofos —dice Voltaire— la necesidad de conformarse en apariencia a su culto" (citado en TOM, III, p. 321 [nota 116]). Strauss cita las palabras de Voltaire: "Il faut, pour l'enchaîner, paraître porter le mêmes chaînes que lui". En este sentido, Strauss parece indicar que la imposibilidad de "iluminar" en última instancia al pueblo fuerza a "los grandes y los filósofos" a adaptarse a este y no viceversa. Es posible considerar que esta es ciertamente una "superioridad" del pueblo.

inferior a sus súbditos" (TOM, III, 31, p. 131 [Nuestro énfasis]). Pero ¿cuál es la clase gobernante *que merece su nombre?* Esta clase gobernante es superior en "previsión", pero inferior en "moralidad". El pueblo es *más moral* pero menos *previsor* que esta clase gobernante. El pueblo, dijimos, sigue los *mores*, se guía por la tradición, acepta lo establecido y autorizado, sigue las leyes y es obediente, temeroso y reverente. La clase gobernante *que merece su nombre*, podemos argumentar, no acepta la tradición, desafía la autoridad, cuestiona las leyes, innova y se rebela. Solo si la excelencia humana está del lado de la moralidad, entonces el pueblo es más excelente que la clase gobernante o los príncipes.

Pero Maquiavelo solo acepta irónicamente lo que Strauss llama la "premisa mayor" ["*major premise*"], que afirma la equivalencia de la moralidad y la excelencia humana.[66] Es desde esta premisa irónica que Maquiavelo puede, según Strauss, afirmar la superioridad del pueblo *simplemente.*[67] Recuperando la argumentación anterior, notamos que es antes la forma que el contenido de la moral lo que caracteriza al pueblo, que puede tener tanto buena como mala fe. También la clase gobernante "que merece su nombre" y su "inferioridad", en términos morales, debe ser bien entendida. Podemos preguntarnos si acaso la afirmación de Maquiavelo de que aquella clase gobernante es inferior moralmente es también irónica. Si esto es así, el "democratismo" de Maquiavelo aparecerá también como irónico: la preferencia por el pueblo se fundamenta en la consideración de su superioridad "moral". Pero la moralidad no es algo "superior" a sus ojos.

Así, según Strauss, para oponerse a los "poderes" reinantes, Maquiavelo utiliza la estrategia del fraude o utiliza un "disfraz" democrático (TOM, III, 31, p. 131; *Cfr*. Discorsi, II, 13).[68] Para rebelarse contra "todo lo que es respetado", Maquiavelo debe adaptarse "al gusto del vulgo", dice Strauss: "Esta es una razón por la que despliega una tendencia a favor de lo extremo

[66] Una vez más, vemos que la argumentación de Maquiavelo, leída por Strauss, comienza apelando a un principio u opinión conocido y aceptado, o por la *endoxa.*

[67] En la visión tradicional, o "doctrina" tradicional, si al pueblo corresponde la falta de virtud o excelencia, lo caracteriza por tanto la falta de moralidad, a los príncipes o gobernantes, por su parte, los caracteriza la virtud o excelencia y por ende la superioridad moral. Podemos decir que, si la tradición afirma la superioridad de la moralidad y la inferioridad del pueblo, Maquiavelo afirma la inferioridad de la moralidad y la superioridad del pueblo.

[68] El líder plebeyo de *Historias Florentinas* III, 13, que Maquiavelo utiliza para ilustrar la superioridad del pueblo, según Strauss, es su "caricatura", que revela algo del hombre que lo crea. Maquiavelo es "*a man of the people*", no solo en el sentido "literal" (TOM, III, 31, p. 131): en sentido literal, no pertenece a la clase noble o no es "patricio"; en sentido figurado, es un conocedor de las naturalezas humanas y puede dibujar distintos "tipos": "One must be a prince in order to know well the nature of peoples, and one must be a man of the people in order to know well the nature of princes" (TOM, II, 19, p. 75).

y espectacular" (TOM, III, 31, p. 132).[69] Sin embargo, la "verdadera opinión" no puede nunca ser la opinión vulgar, indica Strauss.

Para exponer la estrategia de Maquiavelo y su fraude, Strauss presenta el ejemplo de Fabio Máximo, un "hombre empírico",[70] tal como es utilizado por Maquiavelo. Según Strauss, Maquiavelo toma al capitán como su modelo y utiliza una estrategia similar para su avance (TOM, III, 17, p. 107; III, 54, p. 165; III, 59, p. 173). Fabio Máximo, dice Strauss, comprende la necesidad de avanzar con lentitud, de esperar para el ataque, pero su estrategia aparece a la multitud como falta de coraje (Discorsi, I, 53): "Nunca puede demostrar al pueblo la sensatez de su opinión", dice Strauss (TOM, III, 31, p. 132), porque no cuenta con las herramientas para *demostrar* su opinión. Su contrapartida, empero, un "hombre teórico", podríamos decir, tampoco alcanzará necesariamente a transmitir su verdadera opinión o convencer al pueblo, argumenta Strauss:

> Incluso menos popular será el hombre que ha discernido con perfecta claridad *los principios verdaderos y naturales* sobre los que actúan instintivamente hombres como el empírico Fabio: la *verdadera opinión* sobre lo más general, las cosas más comprehensivas, nunca puede volverse opinión popular; al populacho le aparecerá necesariamente como falta de glamour e incluso como abyecta y degradante (TOM, III, 30, p. 132 [Nuestro énfasis]).[71]

La "opinión verdadera sobre lo general", que guía instintivamente a Fabio, y que es el producto del discernimiento de quienes sí pueden pensar por su cuenta, nunca podría volverse la opinión "popular". Esta comparación nos conduce a pensar que, según Strauss, el "hombre empírico" que es Fabio es un paralelo del "hombre teórico" que es Maquiavelo.

Esta discusión de Strauss de la virtud de Fabio y su estrategia revela la tensión que, en su interpretación, existiría de manera permanente, para Maquiavelo, entre la opinión popular, que prefiere lo extremo y espectacular, y los principios "verdaderos y naturales", que necesariamente aparecen como lentos y faltos de brillo a ojos de quienes no los comprenden.[72] Según Strauss, el pueblo se aferra a los bienes terrenales, ama la patria, concibe como superior

[69] La "otra razón" por la cual Maquiavelo tiene una tendencia hacia las presentaciones extremas y espectaculares es su intención, según Strauss, de alcanzar a la audiencia joven, atraída por estas impresiones también (Cfr. TOM, II, 24, p. 82).
[70] Fabio Máximo es para Maquiavelo, según Strauss, "la prudencia encarnada" (TOM, III, p. 316 [nota 47]).
[71] En *Pensamientos sobre Maquiavelo* (III, p. 316 [nota 47]), Strauss indica que el capítulo I, 53 de *Discorsi*, donde aparece el ejemplo de Fabio, pertenece a una sección dedicada a discutir "varios tipos de no-verdad útil distinguida de la verdad". Existe una tensión, vemos, entre la "opinión verdadera" y la "verdad" simplemente.
[72] El mayor disfraz para el propio Maquiavelo es la *incredibilidad*. Strauss indica: "Machiavelli is another Fabius: it is the incredibility of his enterprise which secures him against detection, i.e., against the detection of the intransigence and awakeness with which he conducts his exploration of hitherto unknown territory and thus prepares the conquest of that territory by his brothers" (TOM, III, 17, p. 107). Parafraseando a Livio, Strauss indica que esta hazaña es "repugnante a la creencia" (TOM, III, 17, p. 107; Livio, IX, 36.6: "…quam quod abhorrebat ab fide…").

la gloria o el esplendor de las hazañas de los grandes hombres. Pero a quienes alcanzan a comprender "la opinión verdadera sobre lo general", estos bienes aparecen como abyectos. Maquiavelo, por lo tanto, deberá protegerse de la detección y rechazo popular a su empresa plegándose a la "opinión común" y al gusto del pueblo.

Es aquí donde debemos recuperar el señalamiento de Strauss respecto del arte de escribir de Maquiavelo, con el cuál comenzaba la discusión de su proximidad y distancia con la "Gran Tradición" (TOM, III, 26). Para comunicar los "principios verdaderos" que descubre, Maquiavelo debe "entrenar" a sus lectores.

> Maquiavelo no puede entrenar a sus lectores en el descubrimiento por cuenta propia de *los principios bajos pero verdaderos* que tan solo puede insinuar, excepto apelando en diferentes ocasiones a diferentes principios, todos los cuales son respetables o públicamente defendibles, pero que se contradicen: la contradicción entre ellos puede conducir a algunos lectores a *los verdaderos principios* al desnudo (TOM, III, 30, p. 132 [Nuestro énfasis]).[73]

Maquiavelo, entonces, entrena a su destinatario a través de contradicciones y los guía hacia los principios "bajos pero verdaderos" que, empero, debe "descubrir por sí mismo". Solo así puede Maquiavelo conseguir que los lectores que pueden acompañarlo se desprendan del apego a las cosas del mundo y descubran los principios "verdaderos", que carecen de tal resplandor.

Strauss nos muestra, por lo tanto, que Maquiavelo se aparta de la tradición y de "todos los escritores" halagando la virtud del pueblo, pero termina presentando una crítica comprehensiva de este. Su movimiento no comienza con el "prejuicio" o "premisa" aristocrática que "informaba a la filosofía clásica" (TOM, III, 30, p. 127), sino con la premisa opuesta, es decir, democrática, que afirma la superioridad popular. Pero esto conduce a una exposición de la distancia entre la virtud moral y la excelencia humana, que se opone a la "doctrina" tradicional. Finalmente, se ilumina la distancia entre los "pocos" y los "muchos" y la capacidad o incapacidad de alcanzar la verdad por cuenta propia. La moralidad entendida como la creencia en la autoridad se opone a la sabiduría entendida como el juzgar sin asistencia. Y la figura de Fabio como hombre "empírico" y la sombra del hombre "teórico" apuntan, entiende Strauss, hacia el significado que tiene para Maquiavelo la excelencia humana.

Es en la relación entre los "muchos" y los "pocos" donde se encuentra, según Strauss, el "nivel más profundo del problema fundamental" que discute Maquiavelo, relativo al

[73] *Cfr*. "Recognizing the contradiction, one is forced to go beyond opinions toward the consistent view of the nature of the thing concerned. That consistent view makes visible the relative truth of the contradictory opinions; the consistent view proves to be the comprehensive or total view" (NRH, p. 124). En este movimiento, deja atrás el reino de las opiniones, que es el reino de la vida política, y alcanza su solución en un plano que no pertenece al reino de las opiniones (*Cf*. WIPP, p. 91).

contraste entre antiguos y modernos. El "contraste más grande" entre antiguos y modernos, podemos pensar, es la diferencia entre una religión civil y una religión transpolítica. Sin embargo, el "problema fundamental" no es alcanzado a través de este "gran contraste", sino a través de otro más sutil, indica Strauss (TOM, III, 21, p. 112), donde la discusión gira en torno a la relación entre la "gente común" y la "religión" en general, y el modo en que la religión bíblica opera esta relación (TOM, III, 32, p. 133).

Maquiavelo avanzará, para Strauss, deponiendo toda autoridad: ni la opinión tradicional de la filosofía, que es la voz autorizada de la razón, ni la opinión del pueblo, de la "gente común", pueden bastar. El recorrido del argumento, entonces, termina realzando el problema de toda autoridad, la dificultad de fundamentarse en ella y, por eso, una vez más, en el postulado de la razón como sustrato del pensamiento libre. El problema de la autoridad, veremos, nos lleva directamente a la confrontación entre razón y religión revelada o, en otras palabras, a la crítica de Maquiavelo a la religión.

2. La crítica a la religión

Como hemos visto hasta aquí, Strauss caracteriza el proyecto filosófico-político de Maquiavelo como una crítica del presente, de la autoridad de los modernos y su educación, y una vuelta a la "virtud" antigua, que se revela como la recuperación del principio de la razón libre contra la autoridad. A partir de esta indagación, avanzaremos en lo que sigue hacia la clarificación de la disputa de Maquiavelo con la religión bíblica en particular. Enfocaremos tres aspectos de esta crítica: el problema de la veracidad de la religión bíblica por la deficiencia de los registros históricos, la crítica de Maquiavelo a la revelación bíblica y el argumento "antiteológico" de Maquiavelo y, finalmente, la doctrina que ofrece a sus lectores como alternativa a la doctrina bíblica, según Strauss. Al estudiar la disputa de Maquiavelo con la religión revelada, Strauss se propone dar a ver de qué modo Maquiavelo está en línea con todos los grandes filósofos que han buscado fundamentar la filosofía en oposición a los reclamos de este oponente, el cual, como vimos en el primer capítulo, responde a la pregunta por la verdad y el modo de vida correcto, incluso antes de que la pregunta sea planteada, y reclama obediencia,[74]

Según Strauss, Maquiavelo despliega un análisis crítico de la religión cristiana y su soporte textual, la Biblia, en *Discorsi.* Este libro tiene como "tema característico" al pueblo, que es el responsable por mantener los modos y órdenes establecidos o, como vimos, el

[74] Strauss dice en "Religiöse Lage der Gegenwart": "Gott fragt nicht, wohl aber antwortet er. Das Fragen ist für den menschlichen Geist kennzeichnender als das Antworten. Es gibt keine Antwort ohne Fragen, wohl aber Fragen ohne Antwort" (RLG, p. 379).

"repositorio de la moralidad y la religión" (TOM, III, 32, p. 133). Strauss deriva la siguiente conclusión: "Si es verdad, como yo creo que lo es, que *la Biblia establece las demandas de la moralidad y la religión en la forma más pura e intransigente*, el tema central de *Discorsi* debe ser el análisis de la Biblia" (TOM, III, 32, p. 133 [Nuestro énfasis]).[75] Por lo tanto, el análisis detallado del pueblo como guardián de los modos y órdenes establecidos en *Discorsi* implica, según Strauss, un análisis detallado de la moralidad y la religión, las cuales, en su "forma más pura", están contenidas en la Biblia. Pero este análisis de Maquiavelo, según Strauss, consistirá en una "resolución o destrucción" de lo "generalmente aceptado" y, con ello, en un análisis "destructivo" de la virtud moral y la religión (TOM, III, 42, p. 149; TOM, IV, 84, p. 293).

Como vimos, Maquiavelo se deja guiar por Tito Livio para atacar a sus contemporáneos, su educación y religión. A la "más alta autoridad" de su tiempo, Maquiavelo opone la autoridad de Livio y Roma (TOM, III, 19, p. 108; Discorsi, I, 12).[76] Como dijimos ya, Livio toma el lugar de la Biblia y le permite a Maquiavelo oponer a la enseñanza tradicional una alternativa para los modernos (TOM, III, 19, p. 109).

Esta afirmación, que Tito Livio es la Biblia de Maquiavelo, tiene más de un sentido. Por un lado, es la Biblia de Maquiavelo, pues Maquiavelo utiliza su autoridad para presentar los modos y órdenes romanos y enaltecerlos, mostrando la decadencia de los modos y órdenes actuales, su falta de brillo y la debilidad de las unidades políticas italianas. A su vez, Livio le permite a Maquiavelo mostrar la alternativa entre la religión pagana y la religión moderna: Tito Livio es la autoridad de Maquiavelo en lo que respecta al paganismo y su teología (TOM, III, 26, p. 122; III, 35, p. 137). En este sentido, Livio es una "Anti-Biblia", dice Strauss. A través de este contraste, Maquiavelo, según Strauss, expone tanto una alternativa a la religión cristiana —interpretando que toda religión es una "secta" y que las sectas o religiones cambian con cierta regularidad— como también una diferencia en el "estatuto" de la religión en la antigüedad (TOM, IV, 38, p. 225). Sin embargo, Maquiavelo no es un pagano para Strauss: su destitución de Cristo no implica una restitución de Apolo (TOM, IV, 2, p. 175). Maquiavelo parece ser "imparcial" entre paganismo y cristianismo. Strauss presenta la visión de que, para Maquiavelo,

[75] Solo en *Discorsi* tiene Maquiavelo "room and leisure for beginning with what is 'first for us' and for leading up to what is 'first by nature'" (TOM, III, 32, p. 134). En *La ciudad y el hombre*, Strauss indica: "[…] foreign politics is primary 'for us,' although it may not be primary 'in itself' or 'by nature.' [...] Philosophy is the ascent from what is first for us to what is first by nature" (CM, p. 240; *Cf.* JA, p. 151).

[76] Pero Maquiavelo, según Strauss, necesita acudir a una autoridad: los "modos y órdenes" religiosos no se apoyan sobre "razones evidentes" como lo hacen los órdenes puramente políticos, indica Strauss; los "modos y órdenes" religiosos se apoyan en la "creencia". Maquiavelo necesita, por lo tanto, la autoridad de Livio para oponerse a los cristianos (TOM, III, 19, pp. 108-109). Es difícil, sin embargo, pensar en modos y órdenes netamente "civiles o militares", y Strauss insinúa también este problema.

los estados deben mantener la "religión establecida", pero subordinarla al poder político (TOM, III, 19, p. 109).[77]

Por otra parte, Livio es la Biblia en la medida en que Maquiavelo se vincula con el texto lívico tal como los teólogos se vinculan con el texto bíblico, dice Strauss (TOM, III, 26, p. 122). Los teólogos tratan la Biblia con reverencia. Sin embargo, la misma reverencia o "preocupación piadosa" con que los teólogos se aproximan al texto, según Strauss, les permite "adaptar" las historias bíblicas a la necesidad de los tiempos.[78] En la misma medida, el texto de Livio provee a Maquiavelo el soporte para exponer su propio punto de vista. Así, Maquiavelo utiliza las historias de Livio y su autoridad para autorizar su interpretación de los fenómenos que discute: organiza la "materia", que es de Tito Livio, de modo tal que pueda servir a su propósito.[79] "Él usa conscientemente a Livio para su propósito no-lívico", dice Strauss (TOM, III, 33, p. 134).

En añadidura, Strauss indica que Maquiavelo mismo entiende que el autor Tito Livio utiliza a sus personajes para argumentar en función de *su* propósito, "haciéndoles decir" lo que considera necesario. En este sentido, los personajes de sus historias son su creación, insinúa Strauss, haciendo al lector preguntarse en qué medida las historias bíblicas pueden ser también la creación de sus autores (*Cfr*. TOM, III, 42, p. 148). Strauss nos muestra, así, cómo el florentino imita también este procedimiento retórico y manipula a los personajes de las historias lívicas para movilizar sus argumentos, protegido por el velo de la autoridad de Livio (TOM, III, 37, p. 139). Pero incluso más, Strauss terminará mostrando que el mismo Tito Livio es un "personaje" de Maquiavelo (TOM, III, 19, p. 108).

En lo que sigue veremos, en primer lugar, el modo en que Strauss presenta la crítica de Maquiavelo a la posibilidad de los milagros a través de su "crítica histórica" de las narraciones de Tito Livio. Maquiavelo, según Strauss, descubre el problema de todo testimonio, de todo narrador y de la "creación" inherente a cualquier reporte. Este estudio nos permitirá entender la crítica de Maquiavelo a la religión en términos históricos, según Strauss. A su vez, indagaremos en el modo en que la explicación "histórica" de la religión encuentra su límite: esta explicación no puede desaprobar las "experiencias" de los creyentes ni refutar la prueba de los milagros

[77] El paralelo de Maquiavelo entre la religión de los romanos y la religión de los modernos apunta al "uso" de la religión. Los romanos, según Maquiavelo, indica Strauss, usaban la religión "para calmar a la gente común"; "la imitación de la Roma antigua consistiría en usar al cristianismo como religión civil" (TOM, III, 19, p. 110). Sin embargo, como veremos en los próximos capítulos, Maquiavelo no solamente dice que cualquier religión basta, en tanto y en cuanto esté subordinada al poder político.

[78] Strauss señala: "Not all theologians always refrain from modifying the Biblical stories and from quoting Scripture inexactly. Such seeming liberties taken with the sacred books may well subserve the pious concern with applying the Biblical message to oneself and to one 's generation" (TOM, III, 26, p. 122).

[79] Aún más, lo vimos, el propio comentario de Maquiavelo a Tito Livio termina en una crítica a su autoridad (TOM, III, 27, p. 125). El punto central es el rechazo de Maquiavelo del juicio clásico respecto de la multitud y la premisa aristocrática.

como “hecho bruto”. En segundo lugar, expondremos el modo en que Maquiavelo argumenta en contra de la revelación desde una “teología natural”, tal como es definida por Strauss. Argumentaremos que el argumento de la llamada “teología natural” de los filósofos clásicos permite a Strauss iluminar la comprensión de Maquiavelo de la divinidad, así como también su crítica al Dios del cristianismo. Como vimos, la crítica “política” de Maquiavelo a los tiempos modernos coincide con la crítica de la autoridad teológico-política reinante, que es el papado. Su “tesis”, según Strauss, es que el cristianismo ha vuelto al mundo débil. En el corazón de este orden cristiano se revela el reclamo de *humildad* que llama a la debilidad y la autonegación. Sin embargo, desde esta comprensión del problema político del cristianismo Strauss se moverá, junto a Maquiavelo, hacia la discusión de los atributos del Dios de la revelación. Según Strauss, “la fundación de la religión es, en último análisis, una creencia, la creencia en el poder e inteligencia de dioses” (TOM, IV, 38, p. 225). A lo largo de este recorrido, daremos cuenta, a su vez, de la deuda de Maquiavelo con la crítica que Strauss llama “tradicional” a la Biblia, en particular desarrollada por los aristotélicos latinos o los averroístas (TOM, IV, 26, p. 208; TOM, IV, 21, p. 203). Finalmente, partiendo de la suposición maquiaveliana de que la religión tiene siempre origen humano y es de utilidad política, veremos qué sustituto para la doctrina bíblica ofrece Maquiavelo tras su crítica “destructiva” de ella. Según Strauss, Maquiavelo ofrecerá una doctrina que proteja y fomente la virtud y la gloria mundana: su “cuasi teología”, su enseñanza sobre Dios será su doctrina de la “Fortuna”.

a. La crítica histórica a la religión y el uso de Tito Livio

Para comenzar a estudiar el modo en que Maquiavelo presenta su crítica a la religión en términos históricos, en la interpretación de Strauss, debemos partir junto con el florentino de la premisa de que toda religión tiene orígenes humanos (TOM, I, 20, p. 32; I, 29, p. 41; Discorsi, II, 5). Según Strauss, para intentar explicar la Biblia en términos humanos, se puede partir del “fenómeno del amor humano” o de “fenómenos políticos”: Maquiavelo seguirá la segunda aproximación, dice Strauss (TOM, I, 35, p. 51). La “enseñanza dogmática” de la Biblia en particular, sugiere Strauss, que sostiene Maquiavelo, tiene “el estatus cognitivo de fábulas poéticas” (TOM, I, 29, p. 41): “Según él, la Biblia tiene origen humano, consiste en gran medida de fábulas poéticas, y debe ser leída ‘juiciosamente’, es decir, a la luz del pensamiento no-bíblico o incluso anti-bíblico” (TOM, III, 41, p. 147). Maquiavelo leerá la Biblia “juiciosamente”, es decir, indagando en la veracidad de su narración y sus registros históricos,

pero también a la búsqueda de la intención, si la hubiese, de su autor o sus autores.[80] Según Maquiavelo, para Strauss: "'Leer la Biblia juiciosamente' significa leerla no en su propia luz sino a la luz de las verdades políticas fundamentales" (TOM, I, 35, p. 51).

Ahora bien, para estudiar esta crítica de Maquiavelo, que será su "crítica histórica" (TOM, III, 40, p. 145), Strauss sostiene que es preciso comprender su utilización de Tito Livio, la exposición de su autoridad como historiador y autor y el problema que descubre, leyéndolo, en todo registro histórico. Como vimos, las historias autorizadas de Tito Livio le permiten a Maquiavelo oponerse al cristianismo, utilizando su libro como "contra-Biblia" o "contra-autoridad" (TOM, III, 38, p. 141). El elogio a la antigüedad romana era la única "base defendible", vimos, para la crítica del cristianismo moderno (TOM, III, 39, p. 144). La "doctrina" de los romanos expuesta en boca de Livio es ofrecida por Maquiavelo para oponerse a la "doctrina" de la Biblia. Maquiavelo usa así la teología pagana expuesta por Livio para ofrecer una alternativa a la teología cristiana.

Pero Maquiavelo reemplaza de manera tácita, dice Strauss, la "doctrina" de los romanos por la "doctrina de Livio" (TOM, III, 38, p. 141). Como vimos, Strauss muestra que Maquiavelo no solo usa a Tito Livio para criticar a sus contemporáneos, los cristianos, sino también para mostrar los defectos de los modos y órdenes romanos. La "doctrina" de Livio consiste en presentar tanto la historia "oficial de Roma" como también el "fraude" de Roma, utilizando la voz de los enemigos del régimen (TOM, III, 37, p. 140; III, 38, p. 141) y alcanzando así una crítica de su política y religión. Strauss muestra así cómo Tito Livio expone tanto la teología pagana como su crítica, utilizando sus recursos de escritura. Y Maquiavelo, nos hace ver Strauss, comprende este mecanismo también. "Presentando" o "transformando" a Livio en su modelo, Maquiavelo, según Strauss, nos indica "su propio procedimiento" (TOM, III, 38, p. 141).[81] Así, vemos que Maquiavelo utiliza a Livio y su obra como "instrumento" y como "modelo" para criticar a la Biblia.

Pero si bien Tito Livio, como dijimos, utiliza a enemigos de Roma para presentar su crítica a los romanos y su religión, Maquiavelo no puede imitar exactamente tal procedimiento, pues la Biblia no contiene la voz de sus enemigos. La religión bíblica, dice Strauss, como "toda

[80] Strauss mismo ofrece una interpretación en términos "humanos" o racionales de la Biblia en su texto "On the interpretation of Genesis" (OIG, p. 359; *Cf.* PR, p. 125 y ss.).

[81] Pero Maquiavelo, según Strauss, esconde su "quiebre completo" con la tradición bíblica: "For there is hardly a single passage in either the *Discourses* or the *Prince* in which Machiavelli unambiguously reveals his complete break with the Biblical tradition, although there occur in each of the two books many passages which are devoid of meaning if they are not taken as allusions to that break. These passages can easily be overlooked and if they are not overlooked their bearing can easily be minimized since they are, as it were, covered over by innumerable others which are either neutral with regard to the problem posed by the Biblical tradition, or else are tolerable from the point of view of believers whose charity is greater than their perspicacity" (TOM, III, 38, p. 142).

nueva religión", intentó suprimir "todo vestigio del *pensamiento* de sus enemigos" (TOM, III, 39, p. 144 [Nuestro énfasis]). Por lo tanto, Maquiavelo deberá utilizar otras fuentes para exponer esta crítica: para discernir "la verdad respecto de la religión bíblica", dice Strauss, debe recurrir a "literatura potencialmente o actualmente antibíblica" (TOM, III, 39, pp. 144-145). Toda nueva secta o religión, según Maquiavelo, intenta extinguir la religión anterior, indica Strauss. En este sentido, la religión pagana destruye a la religión toscana, tal como el cristianismo destruyó al paganismo.[82] Sin embargo, un estudio más cuidadoso de la cuestión revela, según Strauss, que para Maquiavelo la religión pagana no destruyó ni intentó destruir la religión anterior, sino que se la apropió (TOM, III, 39, p. 143). El judaísmo y el cristianismo, por su parte, leemos, sí intentan destruir todos los vestigios del paganismo, incluso del "pensamiento" de sus enemigos: la "persecución" y "destrucción de imágenes", dice Strauss, es particular de la religión bíblica (TOM, III, 39, p. 143).

Sin embargo, el cristianismo "primitivo" no estaba "armado" y se ve forzado a retener el paganismo a su pesar, indica Strauss (TOM, III, 39, p. 144).[83] El cristianismo se ve "compelido" a retener las lenguas latinas y griegas y, por ende, a preservar parte de su literatura.[84] Por lo tanto, aunque la Biblia no incluya la voz de sus enemigos y haya intentado suprimir su pensamiento, no puede evitar preservar ciertas "reliquias del paganismo" en su interior. Los intérpretes bíblicos, sin embargo, consideran estos restos "no dignos de fe" cuando contradicen la "enseñanza bíblica", descartando todo "resto mitológico" (TOM, III, 39, p. 144. *Cfr*. TOM, IV, 16, p. 197; RR, p. 155).[85] Pero serán precisamente estas "reliquias del paganismo" lo que le permitirá a Maquiavelo criticar o corregir a la Biblia y su relato de manera "inmanente", dice Strauss (TOM, III, 39, p. 144).[86] El "estudio y admiración" de la literatura pagana y el "modo de vida" que puede leerse en esta le permiten a Maquiavelo guiar

[82] Las religiones son perecederas para Maquiavelo, según Strauss: tienen una duración de entre 1666 y 3000 años (*Cfr*. Discorsi, II, 5; TOM, III, 39, p. 142).

[83] El cristianismo, pese a no poder utilizar la fuerza, por ser una secta "sin armas", puede hacerse del poder, sabemos, a través del uso del fraude. En determinadas circunstancias, puede incluso ser más útil que la fuerza. Ver Discorsi, II, 13. Respecto de la "necesidad" de los autores bíblicos de recurrir a "cierta filosofía" para presentar su narración (*cf*. HTSS, p. 155; *Cfr*. TOM, Intro, 3: p. 10; PR, p. 115).

[84] No podemos olvidar que el cristianismo decide preservar el poema de Lucrecio *De rerum natura* como documento de la lengua latina. Maquiavelo contaba con una copia del texto (*Cf*. Finch, 1960, p. 29).

[85] Estos restos son considerados, en particular por la teología moderna, según Strauss, como un componente "mitológico" o "periférico" de la Biblia. La teología moderna alega que solo concentrándose en los componentes "esenciales" de la Biblia puede darse a ver el "significado puro y central" de la revelación. Strauss parece argumentar que los elementos "periféricos" de la Biblia están implicados en su tesis central (RR, p. 155; *Cf*. TOM, IV, 16, p. 332 [nota 52]).

[86] En particular, "la versión bíblica de los comienzos", dice Strauss (TOM, III, 39, p. 144). Como vimos, la crítica a la autoridad implica un rastreo de la ecuación original de lo bueno con lo ancestral y la exposición de su carácter convencional. Maquiavelo, según Strauss, ofrecerá asimismo una crítica explícita a la presentación bíblica de la perfección de los comienzos.

progresivamente a las "pocas mentes" que pueden admirarlo hacia la duda de la autoridad del cristianismo y atraerlas hacia el estudio de un modo de vida opuesto al modo de vida cristiano (TOM, III, 39, p. 143; III, 34, p. 136; IV, 5, p. 179).[87]

Pero entonces, podemos preguntarnos hasta qué punto consigue la Biblia suprimir el "pensamiento" de sus enemigos (TOM, III, 39, p. 144). En la nota al pie 142,[88] en este párrafo, Strauss invita a confrontar la página 141 de su libro con el Salmo 14.1, donde el rey David señala: "Dice el tonto en su corazón: no hay Dios". Los "tontos" que figuran en la Biblia son los ateos; niegan que haya Dios; su corazón es "enemigo". El autor bíblico, por lo tanto, hace al rey David dar voz a los enemigos. El "pensamiento" de los enemigos de la Biblia, que implica la duda de la autoridad invisible, nunca puede suprimirse, parece sugerir Strauss (TOM, III, 39, p. 144). En la página 141 de *Pensamientos sobre Maquiavelo,* por su parte, encontramos el ejemplo del capitán volsco Messius, un enemigo de Roma, que llama a sus soldados a descreer de Dios y su protección para "obrar bien" y ganar la batalla contra los romanos (TOM, III, 37, p. 141). El juicio de Messius, que Maquiavelo imputa en verdad a Livio y Strauss imputa a Maquiavelo, muestra la opinión verdadera en boca del enemigo del régimen. Strauss nos permite ver un paralelo entre los ateos "tontos" de la Biblia y el capitán ateo "de suprema prudencia" de Livio (TOM, IV, 59, p. 251). En este sentido, el halago de Maquiavelo a Roma es, por un lado, un "elemento esencial" de su nueva enseñanza, pero, también, y "fundamentalmente", dice Strauss, un "motor de subversión" de la tradición bíblica (TOM, III, 39, p. 144).

Pero Tito Livio no es tan solo el "instrumento" de Maquiavelo para oponerse a la Biblia y su "modelo" para criticarla, imitando su procedimiento retórico. Maquiavelo utiliza también su obra como "*corpus vile*", dice Strauss: Maquiavelo presenta una crítica a la autoridad de Tito Livio y de sus fuentes, la cual le permite iluminar el carácter potencialmente defectuoso de

[87] Strauss dice, de manera irónica: "The properly understood remains of paganism were 'the fortress of our hope and salvation,' the solitary elevation which commands the enemy position and which is difficult of access to an army encumbered with baggage but not difficult for men lightly equipped" (TOM, III, 39, p. 144; Salmo 62:5-7).
[88] Como indicamos en el primer capítulo y veremos en profundidad en el capítulo 3, la utilización de números es para Leo Strauss un recurso central del arte de escribir utilizado por todos los escritores filosóficos a lo largo de la historia (TOM, I, 36, p. 52). En el mismo sentido, una de las claves que Strauss descubre en Maquiavelo para comenzar a descifrar su escritura esotérica es el número de capítulo de las historias de Tito Livio, que es 142, y el número de capítulos en total de *Discorsi*, que es 142 (TOM, III, 5, p. 88). No debe sorprendernos que Strauss indique en la nota 142 un argumento que considera fundamental respecto de la presencia o ausencia de "enemigos" de la Biblia en esta nota. Nótese, a su vez, que el párrafo 38 de *Pensamientos sobre Maquiavelo*, en la página 142 del libro, no contiene ninguna nota al pie. El argumento clave, a nuestro entender, es el señalamiento de Strauss respecto de la insinuación maquiaveliana de su procedimiento al tornar a Livio más conformista que crítico de Roma y hacerlo su modelo. Quizás Strauss también insinúa su procedimiento aquí (Ver TOM, III, 38, p. 142).

todos los registros históricos y los registros bíblicos en particular (TOM, III, 27, pp. 122-123; III, 39, pp. 141-142).[89]

Los "principios de crítica histórica" de Maquiavelo se desprenden de esta comprensión (TOM, III, 40, p. 145; Discorsi, I, 37, 49). Maquiavelo indica, según Strauss, que tener "verdadera memoria" de los hechos ocurridos en tiempos lejanos o de "acciones nocturnas en lugares remotos" no es posible; incluso más, todo registro, incluso por contemporáneos, de un hecho pasado, es "menos verdaderamente conocido" que aquello que "todos pueden ver ahora": "es un objeto de creencia antes que percepción", dice Strauss (TOM, III, 27, p. 123; I, 29, p. 40). Es por ello por lo que Maquiavelo puede utilizar la "materia" provista por Livio y modificarla o adaptarla a sus necesidades argumentales; es por ello por lo que Maquiavelo puede "sustituir" las historias de Livio con sus resúmenes, dice Strauss (TOM, III, 27, p. 123).

Siguiendo este "canon de crítica", según Strauss, Maquiavelo es llevado a pensar que el comienzo de la religión revelada no es suficientemente conocido (TOM, IV, 22, p. 203). El verdadero origen de las historias puede ser olvidado, dice Strauss, siguiendo a Maquiavelo, y aquello que en el pasado remoto quizás era un rumor puede convertirse en una verdad para el lector sin instrucción (TOM, III, 41, p. 147). En principio, para conocer algo que uno no ve o no ha visto, es necesario el testimonio de testigos confiables, "en quien uno pueda tener fe", dice Strauss (TOM, III, 40, p. 145). Pero la credibilidad de los testigos depende, en cierto modo, de la credibilidad de los hechos que se dice haber atestiguado. "Lo que es 'muy remoto' de lo 'ordinario y razonable', o lo que es *milagroso,* es increíble", dice Strauss (TOM, III, 40, p. 145 [Nuestro énfasis]). Lo "increíble" es descrito por Maquiavelo como "imposible",[90] argumenta Strauss, y lo "imposible", en tanto que evento natural, es considerado por los escritores que reponen estos eventos como "raro y sin ejemplo" y, en última instancia, como "grave" y "milagroso" (TOM, IV, 30, p. 213). Strauss indica el "pensamiento" de Maquiavelo al respecto: "Los reportes de milagros son, en el mejor de los casos, reportes exagerados de eventos raros" (TOM, III, 40, p. 145). Entonces, solo los reportes de eventos posibles son creíbles. Pero la selección de hechos registrados por los historiadores no es necesariamente confiable, porque estos se inclinan a considerar como "más digno de ser recordado" aquello que es "milagroso o espectacular" (TOM, III, 27, p. 123). Por lo tanto, las historias no son confiables, dada la naturaleza de los fenómenos narrados ―fenómenos remotos, increíbles y con testigos no

[89] Si Maquiavelo indica que la *Historia* de Livio es posiblemente "defectuosa" en un "punto importante", nos hace notar que es posible que los "registros bíblicos" sean también "defectuosos" (TOM, III, 38, p. 141).
[90] La explicación de la naturaleza de lo "posible" y lo "imposible", dirá Strauss, es un argumento contra la omnipotencia divina (*Cf.* HTBGP, p. 141; *Cfr*. LAM, p. 79; TOM, I, 6, p. 18).

siempre dignos de fe— y el dudoso juicio de los historiadores en la selección de eventos dignos de recordar.

Habiendo establecido estos principios, Strauss nos muestra cómo Maquiavelo aplica su crítica a los registros de la Biblia y a sus escritores. Los fenómenos "milagrosos" narrados por la Biblia, dijimos, no son para Maquiavelo más que reportes exagerados de fenómenos naturales. El ejemplo que trae Strauss para comprender esta crítica histórica de los milagros es el diluvio universal. Según él, para Maquiavelo, este diluvio no es otra cosa que una gran inundación que tiene lugar en cierto lugar remoto del mundo. "Machiavelo rechaza tácitamente el reporte de la Biblia", dice Strauss (TOM, III, 40, p. 145). En añadidura, los sobrevivientes de una tal inundación, sigue Strauss, deben ser toscos habitantes de la montaña, sin conocimiento de la antigüedad. Strauss continúa el argumento que no hace Maquiavelo al respecto y señala: "Toda tradición transmitida por Noé no sería, por lo tanto, mejor que un fraude, aunque la Biblia describa a Noé como un hombre justo" (TOM, III, 40, p. 145). La tradición bíblica, por lo tanto, es presentada como fraudulenta.

Para Maquiavelo, incluso lo que "todos pueden ver ahora" no es necesariamente fidedigno: "[…] Maquiavelo sostiene que se juzga falsamente no solo al escuchar, sino incluso al ver, y que los pocos que son capaces de juzgar, juzgan bien al tocar: para no ser engañados, uno debe estar cerca de las cosas engañosas y ser inmune a falsas imaginaciones" (TOM, IV, 22, p. 203). Para juzgar bien es necesario estar suficientemente cerca de las cosas para "tocarlas"[91] y ser "inmune a la falsa imaginación"[92].

Para entender verdaderamente un milagro, es decir, reconocerlo como *milagroso*, es necesario entender tanto lo posible como lo imposible. Pero para ello, sería preciso comprender plenamente lo natural y, por lo tanto, lo que sería sobrenatural. En otro lugar, Strauss explica esta cuestión: "Para estar seguro de que un hecho dado es sobrenatural y no, por ejemplo, un engaño natural de la imaginación, uno tendría que *saber que no puede ser natural*, es decir, uno tendría que conocer los límites del poder de la naturaleza" (RR, p. 151 [Nuestro énfasis]).[93] Sin

[91] Hilb (2005) nota que Averroes, en *Exposición de la República de Platón*, si bien coloca al tacto en el rango inferior de los sentidos, discutiendo a Aristóteles, esta afirmación es exotérica, destinada a defender el ascetismo religioso (pp. 62-63). También Maimónides, según Strauss, parece seguir el juicio aristotélico respecto del carácter deshonroso del tacto, empero su condena es de la "imaginación vulgar" en una diferencia entre la "perfección" de los sentidos (TLC, p. 76).

[92] Como veremos, sin embargo, este tipo de crítica de la Biblia quizás no sea suficiente para convencer a los creyentes o a quienes no son inmunes a esa imaginación. (TOM, III, 40, p. 145).

[93] En "Razón y revelación", Strauss estudia la interpretación de Spinoza de los milagros, la cual, a nuestro entender, es similar a la interpretación de Maquiavelo del problema de los "accidentes", "raros y sin ejemplo" ocurridos en tiempos y lugares remotos, transmitidos por testigos. Según Strauss, Spinoza indica que lo "imposible por naturaleza", transmitido por reportes de terceros, debe en verdad rastrearse a la imaginación humana, a una mente precientífica o mitológica. La crítica de Spinoza de la Biblia conduce, según Strauss, a la afirmación de que la "revelación divina" es idéntica al "prejuicio de una nación antigua" (RR, p. 152).

embargo, esto requeriría un conocimiento completo de la naturaleza y este requisito, según Strauss, "no está completa y no puede estarlo" (RR, p. 151).

La reflexión en torno a los problemas de los registros históricos transmitidos por la Biblia conduce a Strauss a la pregunta por el autor o los autores de la Biblia, sus relatos y el estatuto de su participación de tales eventos o su experiencia en la lectura de Maquiavelo. El problema, en este caso, concierne a los profetas y la pregunta por la fuente de su inspiración. Strauss señala:

> Si el profeta dice que Dios le ha hablado a él, y debe responder esa pregunta en términos meramente humanos: las palabras de Dios son palabras que los profetas adscriben a Dios o ponen en boca de Dios. No es Dios quien habla a través de la boca de los oradores o escritores inspirados, sino que son los escritores bíblicos quienes hablan a través de la boca de Dios. Lo que *creemos* estar leyendo es la palabra de Dios, pero lo que *de hecho leemos* es la palabra de los escritores bíblicos (TOM, III, 41, p. 147 [Nuestro énfasis]).

Maquiavelo cuestiona así la *experiencia* de los autores bíblicos, que son los profetas, de la palabra de Dios, por un lado, pero también ilumina el problema que implica *leer* la palabra de Dios transmitida por estos "oradores o escritores". El registro de los escritores bíblicos, nota Strauss siguiendo a Maquiavelo, debe ser un registro humano. Al leer la palabra de Dios en la Biblia, en verdad leemos la palabra de sus escritores.

Strauss nota que tanto Livio como los escritores bíblicos son "creadores" antes que meros historiadores. Tito Livio es presentado por Maquiavelo como quien describe las hazañas de otros, es decir, como historiador, pero también como quien "enseña deberes" ["*oughts*"], es decir, como teórico político, argumenta Strauss. Livio enseña el "deber ser" a través de su ficción, haciendo que sus "personajes excelentes" hagan o digan cosas que solo personajes excelentes deben decir y hacer, indica Strauss (TOM, III, 42, p. 148). En la misma medida, las palabras inspiradas de los profetas son en verdad sus propias palabras, puestas en boca de Dios; Dios es su personaje o su creación: "Dios se encuentra en la misma relación con los escritores bíblicos que los personajes de Livio se encuentran con Livio" (TOM, III, 41, p. 147). Los autores bíblicos por lo tanto *crean* a Dios a través de su comprensión de lo que un ser perfecto haría o diría, es decir, sus atributos. Los escritores bíblicos, entonces, si bien se presentan como historiadores, son en verdad creadores. Strauss dice:

> Podemos intentar expresar su *pensamiento* de la siguiente manera: los escritores bíblicos se presentan como historiadores, como seres humanos que informan lo que Dios dijo e hizo, mientras que en realidad hacen que Dios diga y haga lo que, en su opinión, un ser perfecto diría y haría; el fundamento de lo que se presenta como la *experiencia* de los escritores bíblicos es su

> noción del ser más perfecto; esa noción es tan convincente que el 'Deber ser' se presenta como 'Ser'; esta conexión es articulada mediante la prueba ontológica; no hay forma de pasar de 'las cosas del mundo' al Dios bíblico; la única prueba que comanda respeto, aunque no sea una prueba genuina, es la prueba ontológica (TOM, III, 42, p. 148 [Nuestro énfasis]).

Con estas seis sentencias, Strauss expresa el "pensamiento" de Maquiavelo. Los escritores bíblicos son, tal como lo es Livio, más que historiadores, "creadores" de seres ficcionales, a los cuales atribuyen las palabras y acciones que consideran necesarias y apropiadas. Su "experiencia" de Dios es en verdad su noción de un ser perfecto. Sin embargo, la "prueba ontológica" es la única conexión entre el "deber ser" y el "ser", leemos, pues no es posible derivar de "las cosas del mundo" al Dios bíblico —la revelación es un milagro—. Esta prueba, por lo tanto, es un *argumento* que es necesario para los autores bíblicos para describir a un ser perfecto. Pero no es una prueba genuina, dice Strauss, la verdadera prueba sería un hecho bruto.[94]

Pero si bien Livio crea sus propios personajes de manera consciente —podemos decir, con una intención—, los escritores bíblicos lo hacen de manera inconsciente, interpreta Strauss: mientras que Livio retiene la diferencia entre el "ser" y el "deber ser", es decir, entre la "perfección imaginada" y la "verdad efectual" (TOM, III, 43, p. 150), los escritores bíblicos fusionan el "ser" y el "deber ser".[95] Los escritores bíblicos, por lo tanto, nos lleva a concluir Strauss junto a Maquiavelo, se autoengañan.[96]

La crítica maquiaveliana a la religión bíblica en términos humanos, vemos así, expone el cuestionamiento de la veracidad de las narraciones y reportes históricos, la "falsa imaginación" de ciertos testigos y la exposición crítica de los escritores bíblicos y sus registros, confrontando su supuesta experiencia de la palabra divina con el hecho de que sus modelos del "deber ser" son sus creaciones, incluso "inconscientes".

Pero esta crítica de la religión en términos "meramente humanos" quizás no sea suficiente para alcanzar la *experiencia* de quienes creen en Dios: los milagros no son para el

[94] Es un argumento de la teología natural, como veremos, la indagación de los atributos divinos a través de una postulación de un ser perfecto.

[95] Pero Maquiavelo también "juega" en cierta medida con el borramiento de la diferencia entre "ser" y "deber ser", según Strauss. Al cambiar las narraciones de Livio y no permitir a su lector ver que el autor Tito Livio sí revela la distancia entre imaginación y realidad, Maquiavelo se asimila a sí mismo a los autores bíblicos. "He thus assimilates Livy's *History* to the Bible as he conceived of it" (TOM, III, 43, p. 150). Otra vez, notamos el sentido polivalente que tiene para Strauss el tratamiento de Maquiavelo de Tito Livio como su Biblia. Si Maquiavelo, que sí conoce la diferencia entre "ser" y "deber ser", que es también la diferencia entre "historia" y "teoría política" para Strauss (TOM, III, 42, p. 148), borronea la diferencia entre estas y utiliza, aunque de manera consciente, el mismo recurso que los escritores bíblicos, ello es porque, interpreta Strauss, este borramiento le permite "crear esperanza" (TOM, III, 44, p. 150). Volveremos sobre esta cuestión hacia el final de este capítulo.

[96] La humildad de los escritores bíblicos debe proteger la pureza del corazón del vicio del orgullo, lo que implica una autonegación de su virtud, según Strauss.

convencimiento de los ateos, sino para los creyentes, gente que por principio admite la posibilidad de la acción divina.[97] Según Strauss, la "raíz" de la creencia se rastrea al fenómeno de la "conciencia" y no la inspiración divina; la fe no puede originarse en un acto consciente, pues si lo fuera sería un acto del orgullo (TOM, III, 41, p. 146). La conciencia es definida como "el testigo" dentro de un hombre, "el único testigo de lo que cree" (TOM, IV, 15, p. 194). Los creyentes, al no reconocer el "tribunal humano de la razón" (PR, p. 128), ni siquiera aceptarían los "principios de crítica histórica" de Maquiavelo, por principio.

Luego de este recorrido, podemos comprender el modo en que Strauss comprende la crítica histórica de Maquiavelo a la Biblia y a los milagros. Pero la crítica de Maquiavelo a la Biblia entendida como producto humano y a sus autores como historiadores crédulos, o creadores inconscientes, como dijimos, es productiva para quienes son escépticos en principio respecto de su verdad. Para el creyente, esta crítica probablemente no sea suficiente. Sin embargo, y como exploraremos en los próximos dos apartados, Maquiavelo "toma seriamente el reclamo de verdad de la religión revelada" (TOM, I, 35, p. 51). Para ver este reclamo de verdad y su seriedad, debemos recuperar el modo en que Maquiavelo concibe al Dios de la revelación y su comprensión de la naturaleza de la divinidad. Pero también, como veremos, Strauss argumentará que la explicación de Maquiavelo de la religión bíblica no se queda en el plano de la crítica literaria: en la interpretación de Strauss de Maquiavelo, el fenómeno de la conciencia está en la base de las experiencias del creyente y Maquiavelo ofrece un análisis destructivo de este fenómeno, de modo tal que su explicación alcanzará también la posición creyente (TOM, III. 42, p. 149).

b. La "teología natural" de Maquiavelo

Según Strauss, por lo visto, una refutación de los milagros a la busca de su imposibilidad fáctica conduce al problema de la ausencia de conocimiento cabal del todo; por otro lado, la comprensión de la revelación desde la perspectiva del no creyente ―como vimos a Strauss decir, Maquiavelo parte de la premisa del carácter humano de toda religión― se ve siempre impugnada por el argumento del creyente relativo a sus experiencias de Dios.

El argumento de "teología natural" del filósofo, según Strauss, intenta ofrecer una argumentación que demuestre la "imposibilidad de la revelación o de los milagros",[98] no desde la búsqueda de una negación del "hecho bruto" de la revelación, sino buscando demostrar la

[97] Strauss dice: "The crucial importance of miracles in the Biblical records compels Machiavelli to adopt as a provisional canon the rule that very extraordinary events reported in the Bible for which there is no evidence stemming from men not believing in the Bible are not to be believed" (TOM, III, 40, p. 145).
[98] Si consideramos que la revelación es un milagro, la argumentación puede girar en torno a estos, simplemente.

incompatibilidad de los milagros con la naturaleza de un ser perfecto o la imposibilidad de que *todo sea lo que quiera ser,* es decir, de la omnipotencia divina (PR, p. 119).

Como indicamos, para Strauss la defensa filosófica de la posibilidad y necesidad de la filosofía se articula en oposición a los reclamos de la autoridad más radical, que es la de la revelación. Para argumentar contra esta, el filósofo deberá contar con argumentos serios y no dogmáticos. El filósofo no disputa el "hecho" de la revelación, que permanece como *factum brutum.* Sin embargo, este, para ser inteligible, debe ser interpretado: es así como la interpretación se torna un problema y, sobre esta, teólogos y filósofos pueden discutir.[99]

Para Strauss, según nuestra interpretación, el camino para la refutación de la revelación que lleva adelante el filósofo implica la postulación de una "teología natural". Esta consiste en una argumentación, "conocimiento humano", respecto de "la naturaleza de Dios" (JA, p. 170).[100] La "teología natural" del filósofo toma seriamente los argumentos teológicos para fundamentar al Dios revelado, pero busca "probar que la revelación o los milagros son imposibles", porque "son incompatibles con la naturaleza de Dios como el ser más perfecto", según Strauss (RR, p. 153). Strauss expone la importancia del argumento de "teología natural" para la filosofía en los siguientes términos:

> El ataque, el famoso y muy efectivo ataque, de la ciencia y la crítica histórica a la revelación, se basa en la exclusión dogmática de la posibilidad de los milagros y de la inspiración verbal. [...] Ahora bien, este ataque, que subyace a todos los argumentos científicos e históricos, sería defendible si supiéramos que los milagros son imposibles. [...] Pero, ¿qué significa eso? Tendríamos que tener una prueba de la no existencia de un Dios omnipotente, quien, Él solo, podría hacer milagros, o una prueba de que los milagros son incompatibles con la naturaleza de Dios. No veo otra alternativa. Ahora bien, la primera alternativa, una prueba de la no existencia de un Dios omnipotente, presupondría que tenemos conocimiento perfecto del todo, es decir, que conocemos todos sus rincones, y que no hay lugar para un Dios omnipotente en este. En otras palabras, la suposición de un sistema completo. Tenemos la solución a todos los enigmas. Y, creo, podemos descartar esta posibilidad como absurda. La segunda alternativa, que los milagros son incompatibles con

[99] Strauss se expresa al respecto en *Pensamientos sobre Maquiavelo*: "Since the purport of oaths is not always clear, *there is need for authoritative interpretations*, and that, if oaths have a higher status than laws, it is hard to see how the political government can hand down such interpretations; this difficulty throws light on the connection between religion as virtue and religion as sect" (TOM, IV, 41, p. 230 [Nuestro énfasis]).

[100] Como indica Menon, el argumento de "teología natural" de Strauss debe ser reconstruido en la obra de Strauss leyendo distintos textos donde presenta la cuestión, aunque sea brevemente. Estos textos, según Menon, son la conferencia "Razón y revelación" (1948), "La influencia mutua entre teología y filosofía" (1954) ―que es la tercera conferencia de la serie "¿Progreso o retorno?"― y "Una conferencia sin título sobre el *Eutifrón* de Platón*"* (1952). Las recientemente publicadas conferencias de Strauss, "Jerusalén y Atenas" de 1950 en Hillel House, también contienen una exposición de este argumento. Ver Menon (2016, pp. 573-589; Denker, Kerber, Kretz, 2022, pp. 133-173). En la misma medida, como indica Meier, este argumento debe ser rastreado en el libro de Strauss sobre Maquiavelo: "The argument of Natural Theology is not developed in *Thoughts on Machiavelli* in one context, but instead is presented in pieces, which the reader, if he wants to understand it, has to put together himself. Consequently, the argument remains his work" (Meier, 2017, p. 60).

> la naturaleza de Dios, presupondría el conocimiento humano de la naturaleza de Dios: en lenguaje tradicional, teología natural. De hecho, la base, la base olvidada, del pensamiento libre moderno es la teología natural. Cuando las batallas decisivas se libraron, no en el siglo XIX sino en los siglos XVII y XVIII, el intento de refutación de los milagros, etc., se basaba en un supuesto conocimiento de la naturaleza de Dios, y la teología natural es el nombre técnico para ello (PR, p. 129).

Según Strauss, por lo tanto, el filósofo no puede simplemente negar la posibilidad de los milagros sin pruebas ni tampoco pretender excluirlos a través de la construcción de un sistema que pretenda dar cuenta del todo, sin caer en un dogmatismo.[101] Sin una teología natural, una refutación de la revelación no es siquiera imaginable. Para poder imaginar dicha refutación, es preciso comenzar por una teología natural, planteando la pregunta filosófica por la naturaleza de Dios: la pregunta que Strauss llama "*quid sit deus?".* Esta pregunta conduce a la consideración de cómo sería un ser "absolutamente perfecto", cuáles son los criterios que tal ser debe cumplir para decir que pertenece a esa "especie". Esta pregunta, por lo tanto, no interroga la "existencia" de este ser. Es una pregunta hipotética que indaga en los criterios que debería cumplir una divinidad o sus atributos. No se pregunta por la fe, sino por lo que es naturalmente posible. Para Strauss, una "teología natural hipotética", es decir, "un argumento teológico" respecto de la mera noción de un ser perfecto, "sería suficiente" (RR, p. 153).

Como vimos, al tratar la utilización de Maquiavelo de Tito Livio como "teólogo", Strauss nos presentaba ya una explicación de la teología natural. Los escritores bíblicos, vimos, "crean" a Dios en función de su "noción de un ser perfecto". Los atributos del Dios bíblico son dados por los escritores en función de su comprensión de lo que sería un ser perfecto, nos lleva a pensar Maquiavelo, según Strauss (TOM, III, 42, p. 148).[102] Ahora bien, la "prueba" de los teólogos es su argumentación al respecto. En contra de ella, el filósofo ofrece la suya.

Por lo tanto, el filósofo debe explicar racionalmente, según Strauss, cuáles son los atributos que tendría un ser perfecto. Para ello, argumenta indagando en estos atributos: "La doctrina puramente filosófica de Dios, es decir, la única teología que es de manera inequívoca teología natural, está basada en la analogía del hombre sabio" (RR, p. 153; *Cf.* PR, p. 129). La analogía del hombre sabio, así, permite a los filósofos, según Strauss, articular la noción de Dios. Según Strauss, el ser perfecto como el hombre sabio no castigaría infinitamente a los hombres ignorantes, sino que le darían lástima; no se preocuparía por el destino de estos hombres. Por lo tanto, ni el castigo eterno ni la providencia individual son concebibles para este

[101] Este es el problema de la *Ética* de Spinoza, según Strauss (*Cf.* PR, p. 121).
[102] Strauss traza un paralelo entre los "capitanes perfectos" de Livio y el "gran capitán" de la Biblia. Vemos a Dios así aparecer no solo como un personaje de la Biblia, sino como uno semejante a un capitán con un ejército.

Dios. Un ser perfecto es autosuficiente, de modo tal que no tendría por qué revelarse a los hombres para conseguir algo de ellos o por amor a ellos. Un ser perfecto no puede requerir de otros. Strauss describe la relación del hombre con un Dios así entendido como "*one-way stree*t": "eros" pertenece solo a seres imperfectos (JA, p. 144). Dios no amaría a seres "infinitamente inferiores en sabiduría", dice Strauss (RR, pp. 153-154).[103] En el mismo sentido, difícilmente sea compatible con su naturaleza la noción de una creación[104].

Sin embargo, para Strauss, este argumento está expuesto a una crítica derivada de la propia noción de un ser perfecto: es posible que la infinita superioridad en sabiduría lo torne inescrutable. El Dios de la revelación, entonces, bien podría ser un Dios misterioso, que no es posible conocer (RR, p. 154). Strauss dice en "¿Progreso o retorno?": "El hombre no puede ver la cara de Dios; y en especial, el nombre divino, 'Seré aquello que sea' significa que nunca es posible, en ningún presente, conocerlo, es decir, lo que Dios será" (PR, p. 119). Este es el problema del carácter insondable de Dios: no podríamos saber de qué hablamos cuando hablamos de la sabiduría de Dios. "La teología natural tendría que deshacerse, en otras palabras, de la incomprensibilidad de Dios para refutar a la revelación, y aquello nunca se logró", dice Strauss (PR, p. 129).

Toda religión, sin embargo, precisa de una articulación de sus dogmas, más allá de la revelación como hecho bruto. La revelación divina permanece "incomprensible" si no se liga a la ley divina, que articula las demandas hechas por Dios a los hombres y se presenta como fuente autoritativa para todo mandato y prohibición, según Strauss. La discusión de la revelación, por lo tanto, conduce por necesidad a una discusión de la ley divina, que, en el caso del cristianismo, se plasma en la Biblia. Y Maquiavelo, según Strauss, discute en particular la revelación del cristianismo (TOM, IV, 22, p. 203; III, 54, p. 165; *Cf.* PR, pp. 123-124).

Ahora bien, más allá de los límites que podamos hallar, según Strauss, a la crítica de la revelación por parte del argumento de teología natural, debemos ver ahora si este argumento está presente en Maquiavelo para nuestro autor y en qué medida le permite al florentino ofrecer una crítica no dogmática del Dios cristiano en particular. Los aspectos centrales del argumento de teología natural de Maquiavelo son presentados por Strauss en el capítulo IV de *Pensamientos sobre Maquiavelo*. La crítica de Maquiavelo al Dios de la Biblia presenta la

[103] Strauss argumenta: "Love is necessary only if it is confronted with something which is absolutely perfect, and which appears to be absolutely perfect to the person confronted with it. Hence, god loves necessarily only himself" (JA, p. 170; OT, p. 125 [nota 58]).

[104] Menon (2016) indica que, siguiendo este argumento, no deberíamos pensar en Dios como la "causa eficiente" del mundo, sino antes bien como su "causa final" (p. 582). Maquiavelo, según Strauss, comparte esta noción con los averroístas (TOM, IV, 2, p. 175).

tensión entre las demandas de este Dios para con los hombres y la naturaleza de los hombres y su condición natural.

Ahora bien, Strauss señala que casi todos los elementos de la crítica de Maquiavelo a la Biblia estaban implícitos en la enseñanza de Aristóteles y habían sido desarrollados por los averroístas (*Cfr*. TOM, IV, 2, p. 175). Los atributos del Dios aristotélico, insinúa Strauss, son en su mayoría compartidos por Maquiavelo: "El Dios aristotélico no puede ser llamado justo; este no gobierna comandando, sino sólo siendo el fin; su gobierno consiste en el conocimiento, en conocerse a sí mismo. Aristóteles niega tácitamente el valor cognitivo de lo que hoy en día es llamado experiencia religiosa. No hay lugar en su ética para la piedad. Según él, la humildad es un vicio" (TOM, IV, 26, p. 208). Hasta aquí, Maquiavelo coincide con Aristóteles: no hay providencia individual, Dios no gobierna directamente a los hombres, su gobierno es su conocimiento como autoconocimiento, Dios no es la causa eficiente, sino final, "la fe es opinión" (TOM, IV, 2, p. 175), no hay valor cognitivo de la "experiencia religiosa" o de la "llamada" (TOM, IV, 22, p. 203) o la conciencia (TOM, IV, 15, p. 193 y ss.; TOM, IV, 22, p. 204), no hay lugar para la piedad en la enseñanza del filósofo (PR: p. 118; JA, p. 146) y la humildad, antes que virtud, es vicio. Maquiavelo se diferencia, sin embargo, de Aristóteles y los aristotélicos en su consideración de la virtud más alta: "Identifica la virtud opuesta a la *humildad* no como *humanidad* sino como *magnanimidad*" (TOM, IV, 26, p. 208 [Nuestro énfasis]). Esta diferencia, a su vez, expone la crítica de Maquiavelo de la Biblia, según Strauss a una "peculiar dificultad" (TOM, IV, 26, p. 207). Para aclarar esta diferencia, debemos considerar la "doctrina de Maquiavelo respecto de Dios y sus atributos", indica Strauss (TOM, IV, 27, p. 208).

La noción de la providencia que discute Maquiavelo remite a Dios como quien gobierna el mundo tal como lo hace un rey justo (TOM, IV, 16, p. 197). Pero para Maquiavelo, señala Strauss, el Dios bíblico es un tirano (TOM, I, 35, p. 51). Maquiavelo "parece juzgar el cristianismo con miras a un fin que no es específicamente religioso", dice Strauss, eminentemente, "la felicidad política", es decir, "fortaleza y libertad combinadas". Sin embargo, Strauss nos advierte respecto de una "capa más profunda del argumento" (TOM, IV, 12, p. 186): partiendo desde los fenómenos políticos, Maquiavelo asciende en su crítica de la religión bíblica hacia su raíz, plasmada en su "más alto bien", que es Dios, "humilde y débil", interpreta Strauss (TOM, IV, 5, pp. 178-179).

Comenzando así por los asuntos políticos, Maquiavelo comprende que la política de los modernos, sus contemporáneos, se caracteriza por una particular "crueldad piadosa", distinta de la crueldad de los antiguos romanos, que podemos llamar "prudente" (TOM, IV, 12, p. 187).

Como veíamos al discutir el diagnóstico de Maquiavelo de los tiempos modernos, la política cristiana de "no resistir el mal" conduce a una "crueldad despiadada". Los modernos de Maquiavelo tienen la misma "falta de fe" que los antiguos, señala Strauss, pero a diferencia de ellos "no saben ser completamente malos ni completamente buenos" (TOM, IV, 12, p. 187). Los antiguos capitanes prudentes sabían utilizar los medios adecuados según las circunstancias (TOM, III, 48, p. 156; IV, 15, p. 196). Los cristianos modernos, por su parte, evitando utilizar los medios necesarios en cada situación, postulan la necesidad de seguir siempre la "vía extrema del amor y la caridad". Esta vía extrema, dice Strauss, prohíbe la resistencia al mal. Pero la expresión de "amar al vecino como a uno mismo" y el postulado de un "estado mundial y homogéneo" conduce a una pasión partisana por el reino celeste y a un gobierno inhumano, interpreta Strauss a Maquiavelo. El florentino denuncia así la "hipocresía religiosa" de los cristianos.

Sin embargo, esta "crueldad piadosa", según Strauss, se deriva para Maquiavelo de la propia "enseñanza bíblica". La cláusula moral de la Biblia se deriva del hecho de que Dios es el origen de todo lo bueno absolutamente. La obediencia a la ley divina, por lo tanto, no puede considerarse como un deber, sino que debe ser querida por sí misma, es decir, se debe amar a Dios, en acciones, pero también intenciones: se reclama humildad. El Dios bíblico, indica Strauss, es celoso y reclama el amor de los hombres (TOM, III, 48, p. 157).[105] La primacía del amor divino conduce a la persecución celosa. "Desde el punto de vista de Maquiavelo, la enseñanza bíblica respecto del destino del hombre parecía conducir a [...] la crueldad piadosa, como deber" (TOM, IV, 12, p. 187). Pero la vía extrema del amor y la caridad conduce indefectiblemente a la crueldad y a un castigo que produce más pecados: "El modo de pensar que permite nada más que amor o caridad [...] es por lo tanto incompatible con la naturaleza de las cosas" (TOM, III, 48, p. 156; Discorsi, II, 23).[106] El Dios que dispone así las cosas, por lo tanto, no puede sino ser un tirano.

La vía en el extremo alternativo, por su parte, no es la vía del terror universal y perpetuo, dice Strauss, sino la combinación juiciosa de amor y terror. Este otro extremo es el extremo de la enseñanza "natural", dice Strauss, que coincide con la vía de los paganos: en lugar de seguir estos extremos —perdonar a los enemigos o destruirlos o a sus dioses—, se deja a la prudencia humana "elegir el curso de acción más sabio" libremente (TOM, III, 48, p. 157; *Cfr*. TOM, IV,

[105] Esta única referencia al Nuevo Testamento es aquella que el florentino usa en *Discorsi*, I, 26, según Strauss, para sugerir que las acciones de Dios son iguales a las de un tirano (TOM, I, 34, p. 49).
[106] Ver el comentario de Maquiavelo que repone Strauss: "A prince who does not punish whoever errs in such a mode that he can err no more is held to be either ignorant or cowardly" (Discorsi, II, 23, p. 298)

15, p. 196).[107] Es cierto que la Biblia también combina amor y temor, empero su combinación no es "natural" sino fundamentalmente viciosa, indica Strauss: el "falso principio" de la primacía del amor —es falso porque no está de acuerdo con la "naturaleza de las cosas"— conduce a los extremos de la crueldad piadosa y la persecución despiadada.[108]

Así, desde la observación de la política de los modernos cristianos, Strauss asciende junto a Maquiavelo hacia la caracterización del Dios bíblico en general, que así dispone las cosas para los hombres. La sentencia "Dios es un tirano", por lo tanto, debe ser iluminada.

Esta caracterización maquiaveliana del Dios de la Biblia implica una reflexión respecto de sus atributos y acciones. Al tener como contrapunto la pregunta por la naturaleza de un "ser perfecto", que es la pregunta de la teología natural, como vimos, se pone de relieve la crítica de Maquiavelo al Dios bíblico (TOM, IV, 12, p. 188). Sin embargo, la presentación de este razonamiento que Strauss atribuye a Maquiavelo respecto de la divinidad no aparece de manera explícita en los libros del florentino; es nuestro intérprete quien repone el argumento.[109]

Strauss explica el razonamiento de Maquiavelo y su lógica, partiendo del carácter revelado de la Biblia.[110] En primer lugar, si el mandamiento bíblico es "revelado", aceptarlo no depende de la *razón* sino de la *autoridad*, la cual, para mantenerse, deberá usar la compulsión. Pero "demandar creencia" implica considerar "criminales o pecaminosos" pensamientos que desafían tal creencia o, podemos decir, aquella "confianza ciega"; el hombre, sin embargo, interpreta Strauss, no puede evitar tener estos pensamientos, dado el carácter "no evidente" de lo que es mandado a creer. El mandamiento bíblico, entonces, conduce a confesar lo que no se

[107] Esta vía es también descrita por Strauss en otro lugar como la vía de la "moralidad filosófica": "Moral wisdom is taught by the philosophers, but piety is not. From the point of view of the philosophers, practical, oral wisdom consists in finding the mean, whereas piety always consists in an excess, going beyond the mean" (JA, p. 146). Strauss nota, empero, que para Maquiavelo la "vía correcta" se opone a ambos extremos: combina no resistencia al mal y resistencia al mal. En su referencia al proceder de Tito Livio en su obra para hacer una crítica a los romanos sin ser detectado, Strauss nos llama la atención hacia la figura del escritor como "enemigo disfrazado". Volveremos en el próximo capítulo, al discutir el arte de escribir de Maquiavelo según Strauss.

[108] En *Pensamientos sobre Maquiavelo*, Strauss señala: "The principles of his opponents lead to unctuous hypocrisy because those principles are at variance with the nature of things" (III, 47, p. 140).

[109] En el primer capítulo de *Pensamientos sobre Maquiavelo*, Strauss indicaba la posición de un "teólogo liberal", que argumenta usando la analogía de Dios con un "rey muy poderoso y sabio": "He used the analogy of a very wise and very powerful king who would tolerate and even enjoy jokes about himself however smarting, provided they are graceful and do not create a public scandal" (TOM, I, 35, pp. 50-51). Pero este Dios no es el de la Biblia, sino, en todo caso, el de un filósofo.

[110] No se puede dejar de notar que esta explicación de Strauss tiene 13 oraciones. En "Niccoló Macchiavelli", Strauss indica el significado del número 13, usualmente considerado un número de "mala suerte" (*cf.* NM, p. 224). Dos veces 13 es 26, dice Strauss, y este es el capítulo donde Maquiavelo, según Strauss, esconde su "blasfemia" respecto de la tiranía divina. Meier ha notado esta presentación de Strauss y comentado respecto de su comprensión de la teología natural de Maquiavelo. De acuerdo con Meier, estas sentencias de Strauss solo exponen su total sentido al ser aplicadas al filósofo (2017, p. 60).

cree en el corazón y, eso, es destructivo de la generosidad, leemos.[111] De ello se sigue, dice Strauss, que el mandamiento bíblico sea muy difícil de cumplir: para mantener a los hombres obedientes deberá usarse dureza antes que dulzura. Pero, en definitiva, al considerar la naturaleza de los hombres, que *no pueden evitar* tener pensamientos que desafían la ciega creencia, el mandamiento bíblico se revela como imposible: no puede ser cumplido y todos los hombres son necesariamente pecadores; "hay una falta de proporción entre el mandamiento y la naturaleza humana o su constitución original" (TOM, IV, 12, p. 188). El hombre, por lo tanto, concluye Strauss, es "ubicado" de modo tal que merezca "castigo infinito" pero no "recompensa infinita";[112] es castigado por derecho y premiado por gracia divina. El mandamiento bíblico, tal como es dado por Dios, por amor, a los hombres, implica que el hombre se pueda rebelar o llegar a odiar a Dios.

A partir de aquí, Strauss parece argumentar desde la perspectiva del teólogo. Indica: desobedecer o darle la espalda a Dios es "miseria absoluta"; quienes no se adhieran ni se rebelen merecen "desprecio infinito"; los culpables de rebelión merecen "lástima infinita", pues no pueden haber comprendido lo que hicieron, dice Strauss (TOM, IV, 12, p. 188). Pero la rebelión, en tanto que crimen, debe ser castigada. Y el castigo debe ajustarse al crimen. De ello se sigue que el castigo necesario es eterno e infinito, sin posibilidad de arrepentimiento o perdón. Y los hombres toman como modelo para la justicia punitiva el castigo impuesto por Dios, dice Strauss.

La argumentación culmina con una síntesis respecto del Dios de la revelación: "El Dios del Amor es necesariamente un Dios enojado, que 'se venga y es furioso' y 'reserva su ira para sus enemigos', un fuego que consume, que ha creado el Infierno antes que al hombre, y el fuego del Infierno se ve reflejado en el fuego con que los enemigos de Dios son quemados en la hoguera por hombres fieles" (TOM, IV, 12, p. 188). La "crueldad piadosa" de los cristianos y su conexión con la "enseñanza bíblica" queda explicitada en esta sentencia: la crueldad es un "deber". Los fieles queman a los enemigos de Dios en la hoguera para defender a Dios; Dios es un Dios enojado y celoso.

Strauss repone la "enseñanza bíblica": "Sobre la base de la enseñanza bíblica, el amor a Dios se convierte en un celo ferviente por la gloria de Dios; se convierte en una pasión que, a

[111] La "generosidad" es rota cuando se fuerza a los hombres a confesar lo que no se cree en el corazón. Cfr. "Maquiavelo, quien era demasiado reflexivo como para no saber lo que estaba haciendo y demasiado generoso como para no admitirlo a sus razonables amigos" (TOM, Intro, 6, p. 11).

[112] Strauss dice: "*Man is so placed* that he is capable of deserving infinite punishment but not infinite reward" (TOM, IV, 12, p. 188 [Nuestro énfasis]). Ver: "Thus *the stage was set* for the fall of our first parents" (JA, p. 386 [Nuestro énfasis]). Cfr. "*Man is so built* that he can find his satisfaction, his bliss, in free investigation, in articulating the riddle of being" (NRH, p. 75 [Nuestro énfasis]).

ojos de Maquiavelo, no se distingue de la pasión de los partisanos o de la lealtad fanática a un líder cuya causa no es idéntica al bien común de un estado en particular" (TOM, IV, 12, p. 189). Estos hombres pueden ser buenos soldados, porque luchan por la gloria de Dios.

La explicación de Strauss, así, da a ver la *necesidad* en cada paso, o la lógica que conduce hacia la conclusión de la tiranía de Dios, desde la noción de revelación del mandato divino hacia el carácter del Dios revelado. El primer paso es el mandato bíblico: la ley es un regalo de Dios (Ver RR: 167). El último paso da a ver que el Dios "del amor" es "necesariamente" un Dios enojado, vengativo y furioso que ha creado el infierno antes que al hombre. Esta es así la caracterización a la que arriba Strauss junto a Maquiavelo.

El esquema "teo-cosmológico" implicado en el principio de autoridad, y sobre el cual se funda el argumento de la revelación (TOM, III, 54, p. 165),[113] postula un comienzo perfecto. El "principio de la autoridad", dice Strauss, encuentra su "expresión primaria" en la ecuación de lo bueno y lo ancestral (TOM, III, 54, p. 165). Para sostener esta ecuación, es necesario que el comienzo sea perfecto, es decir, es necesario concebir "una edad dorada o un Paraíso", dice Strauss.[114] Y para que tal comienzo sea perfecto, debía primar allí el bien o el amor, o el gobierno de la providencia, argumenta Strauss. Por lo tanto, el origen del mal no puede sino ser la caída (TOM, III, 54, p. 165). Así, la Biblia enseña que el hombre es siempre pecador y debe amar al vecino como a Dios; el hombre no puede preocuparse por sí mismo: esto es orgullo; el hombre debe caminar con humildad y en pobreza junto a Dios.

Para Maquiavelo, según Strauss, el comienzo es imperfecto y bajo: "El hombre está expuesto, y no protegido, esencialmente y desde el comienzo" (TOM, III, 54, p. 167).[115] Si la situación natural del hombre es de carencia y no de abundancia, entonces el hombre es necesariamente llevado a cometer "pecados" o utilizar todos los medios necesarios para sobrevivir. Si la alternativa es la guerra feroz por la supervivencia o el perecer por hambruna,

[113] Al comienzo perfecto Maquiavelo opone un comienzo imperfecto, a la bondad original del hombre Maquiavelo opone la naturaleza corrompida, al único acto sobrehumano de fundación opone las fundaciones continuas de seres humanos, a la mejora como restauración opone la renovación y recuperación del origen imperfecto, al amor original opone el terror original, entendido como la esencial desprotección del hombre, dice Strauss (TOM, III, 54, p. 165).

[114] Strauss asimila así a la Biblia con la filosofía clásica en la suposición de un origen perfecto o una edad de oro. Para Maquiavelo, la "perfección" que tienen en la mira es "imposible". (TOM, III, 54, p. 167). No puede haber paraíso, pero tampoco infierno: Maquiavelo niega el castigo divino, vimos. Sin embargo, Strauss en su interpretación de *Génesis* hace explícita la tensión entre el modelo original bíblico, de un comienzo perfecto y una caída, y el modelo alternativo, que plantea carencia en el origen y es propio de la filosofía (OIG, p. 371).

[115] Strauss articula el carácter desprotegido del hombre como el "terror" inherente a su "situación natural": "In the beginning there was terror", dice siguiendo a Maquiavelo (TOM, III, 54, p. 167). Esta consideración recuerda al modo en que Strauss presenta la alternativa entre filosofía y religión: "Philosophy asserts that man has ultimately no choice but that between philosophy and despair disguised by delusion: only through philosophy is man enabled to look reality in its stern face without losing his humanity. The claim of philosophy is no less radical than that raised on behalf of revelation" (RR, p. 147).

el "pecado" del hombre es necesario y su conciencia debería permanecer tranquila: "No hay razón por la cuál deba tener una mala conciencia" (TOM, IV, 15, p. 194).[116] Pero si la hambruna es el castigo por el pecado —la expulsión del paraíso— y este conduce a pecar más —a "masacrar multitudes" o "suicidarse", dice Strauss—, el castigo divino, interpreta Strauss, no parece ser sabio (TOM, IV, 13, p. 192). Un ser sabio no castigaría una necesidad natural.

De esta misma reflexión se deriva lo que Strauss llama la "doctrina sobre la providencia" de Maquiavelo. Esta se resume, dice Strauss, indicando que, si hay una "necesidad natural de pecar" uno se ve compelido a "adscribir a Dios el origen del mal" y no se puede hablar de Dios como "pura bondad" o "el más alto bien sin mal". La conclusión de Maquiavelo, según Strauss, reitera la conclusión de todos los filósofos en su debate con las premisas de la revelación: "La necesidad, antes que Dios, o la necesidad gobernando a Dios, o la necesidad en Dios, y no el azar, por no decir el mérito o demérito humano, es la causa de aquellas bendiciones o sufrimientos que no se deben a la propia prudencia o locura del hombre" (TOM, IV, 18, pp. 198-199).

Strauss argumenta como lo haría Maquiavelo y explica su comprensión de la naturaleza humana. La "verdad" de la afirmación de que "todos los hombres son pecadores" es, indica, que todos los hombres, no importa qué tan excelentes, son imperfectos y nadie posee todas las perfecciones: "Algunas excelencias son negadas a los hombres por la propia naturaleza que les permite y los compele a adquirir otras excelencias", dice Strauss (TOM, IV, 13, p. 190). La naturaleza de cada hombre lo fuerza a ser de determinado modo y todo intento de "cambiar de naturaleza" es indistinguible de un "disimulo", más o menos exitoso. Todos los hombres son mortales, pero ello significa, explica Strauss, que "en el caso del mejor hombre", este buscará la "gloria inmortal" (TOM, IV, 13, p. 190). Por lo tanto, Maquiavelo enseña, según Strauss, que el hombre no es por naturaleza malvado y, si se corrompe, solo el poder político de un "rey humano" puede restringirlo. Cualquier otro medio para corregir la corrupción humana sería, interpreta Strauss, "una empresa muy cruel o imposible" (TOM, IV, 12, p. 189). El éxito político del régimen no depende de la naturaleza "bondadosa" o "pecaminosa" de los hombres: pasiones que Strauss llama "inhumanas" pueden beneficiar a la sociedad e incluso al cristianismo,[117] y todo "cuerpo mixto" —secta, estado o religión— está destinado a perecer (TOM, IV, 13, p.

[116] En "Sobre la interpretación del *Génesis*" explica Strauss: "If man was needy from the very beginning and essentially, he is compelled or at least seriously tempted to be harsh, uncharitable, unjust; he is not fully responsible for his lack of charity or justice because of his neediness" (OIG, pp. 371-372).
[117] Para Maquiavelo, según Strauss, ciertas "virtudes morales", como la fe, la bondad, la humildad y la paciencia, pueden conducir a la ruina: no hay acción piadosa que no pueda terminar en tiranía. Nada puede evitar que los malos triunfen y los buenos sufran (*Cf.* Republica, 361e.)

190; IV, 31, p. 216; IV, 38, p. 225).[118] El hombre y la sociedad, por lo tanto, se corrompen naturalmente; salirse del camino de la "bondad" es necesario para sobrevivir, explica Strauss siguiendo a Maquiavelo.[119]

Por lo tanto, según Strauss, al comienzo perfecto de la Biblia Maquiavelo opone un comienzo imperfecto, a la bondad original del hombre opone la naturaleza corrompida, al único acto sobrehumano de fundación opone las fundaciones continuas de seres humanos, al amor original opone el terror original, entendido como la esencial desprotección del hombre. La conclusión de este argumento, por lo tanto, es que el hombre peca por naturaleza, dada su situación natural, y que un Dios que, disponiendo así las cosas, castiga a los hombres por la propia necesidad natural de sobrevivir, no es sabio. El "Dios tirano", celoso y vengativo no es sabio. Llegados a este punto vemos cómo Strauss, exponiendo un argumento que encuentra escondido debajo de un recurso de escritura en Maquiavelo —una blasfemia encubierta—, alcanza la discusión respecto de la tiranía de Dios y la negación del atributo de sabiduría del Dios bíblico y, por lo tanto, de su perfección.

Como vimos, Maquiavelo enseña, según Strauss, que el cristianismo ha vuelto al mundo débil. En el centro de esta enseñanza se encuentra la oposición entre el reclamo de humildad y penitencia de la Biblia y el reclamo de virtud y fortaleza de Maquiavelo. La Biblia, como vimos, llama a deponer las "armas propias": el reclamo de humildad llama a despreciar el propio honor y la propia gloria y culmina en una depreciación de la propia virtud.[120] (TOM, IV, 13, p. 189). La alternativa a la falsa virtud bíblica que propone Maquiavelo, tal como es presentada por Strauss, corresponde a la búsqueda de la excelencia humana: "De acuerdo con Maquiavelo, el hombre no alcanzará su más alta estatura si no demanda de sí lo más alto sin confiar en el apoyo de poderes por fuera de él, y si no puede encontrar su satisfacción en su logro como su propio logro. No la confianza en Dios y la autonegación, sino la confianza en sí mismo y el amor propio es la raíz de la fortaleza y grandeza humana" (TOM, IV, 13, p. 190). El hombre solo puede alcanzar la excelencia si demanda de sí lo más alto y si lo busca con sus propias armas,

[118] Maquiavelo afirma, según Strauss, que toda religión o secta cambia "dos o tres veces en 5000 o 6000 años" (TOM, III, 57, p. 170).
[119] La corrupción que destruye la virtud de la ciudad no es el pecado, sino la inevitable "tentación" de los hombres de involucrarse con extranjeros y la natural tendencia a la inequidad. Es el hecho de la pluralidad de unidades políticas y la escasez de recursos —la "amabilidad del Cielo" es deficiente, dice Strauss—, así como también el interés natural de los hombres en otras sociedades, aquello que conduce inevitablemente a la guerra y la corrupción.
[120] La "virtud" a la que llama la Biblia no puede siquiera ser considerada propiamente una virtud: "One ought to put one's trust less in flesh and blood, in men's will, and ultimately in one's own arms, virtue and prudence than in prayer and in God" (TOM, IV, 13, p. 189).

es decir, con su razón, sin apoyarse en poderes de otros o su autoridad. La satisfacción en el propio progreso, leemos aquí, es la satisfacción más alta (Cfr. WIPP, p. 55).[121]

Así, la enseñanza de Maquiavelo, según Strauss, conduce a reemplazar la "conciencia de la culpa o el pecado" por la "conciencia" de la posibilidad de excelencia. Pero este reclamo de Maquiavelo está destinado a "los hombres excelentes", leemos (TOM, IV, 13, p. 190). A la ciudadanía, por su parte, corresponderá olvidar la aspiración a la moralidad entendida como bondad: "Una virtud política cruda y simple puede ser inculcada en las mentes de los ciudadanos y tornarse dominante en una ciudad" (TOM, IV, 13, p. 191). Por lo tanto, la enseñanza de Maquiavelo se opone a la enseñanza que reciben sus contemporáneos respecto del más alto bien, que niega la virtud propiamente.[122]

Strauss concluye esta reflexión volviendo a adoptar la perspectiva del filósofo. La naturaleza, dijimos, es la necesidad que compele a los hombres a "pecar". Pero esta necesidad es la madre de lo más grande. Como vimos en el primer capítulo, el descubrimiento de la naturaleza implica el elogio de la necesidad. En esta descripción de Strauss, el pecado es el origen de lo noble y alto, porque el pecado corresponde a la necesidad natural del hombre de ir en contra del mandato divino que comanda a negar la propia naturaleza, la propia virtud y la propia vida: hay una "conexión inseparable", dice Strauss, entre el pecado y todo lo noble y alto (TOM, IV, 14, p. 192). Al Dios que marca como pecaminosa la vida natural (TOM, III, 37, p. 140), Maquiavelo opondrá la virtud de la necesidad. Strauss ya no habla de la "conciencia", de excelencia o de culpa, sino de la "percepción [*awareness*] de la necesidad". El atributo de la sabiduría vuelve a ingresar en la discusión: es la *comprensión* de la necesidad, y no la humildad y la autonegación, la que protege a los "conocedores del mundo" contra la arrogancia y la humildad. Strauss termina presentando la imagen del hombre *más* excelente y la vida justa por naturaleza:

[121] La reflexión en torno a la búsqueda de lo más alto con armas propias y la satisfacción en los propios logros recuerda a la caracterización de Strauss de la magnanimidad. En "Niccoló Macchiavelli" Strauss indica: "There is a virtue of the first order called magnanimity -the habit of claiming high honors for oneself with the understanding that one is worthy of them" (NM, p. 210). "Magnanimity presupposes a man 's conviction of his own worth. It presupposes that man is capable of being virtuous, thanks to his own efforts. If this condition is fulfilled, consciousness of one 's shortcomings or failings or sins is something which is below the good man" (PR, pp. 107-108 [Nuestro énfasis]).

[122] Deberemos ver en los próximos capítulos, sin embargo, con más profundidad cuál es la caracterización maquiaveliana de la virtud y de qué modo Strauss presenta una diferencia de "virtudes" reclamadas por Maquiavelo para distintos tipos humanos. Como veremos en el capítulo 4, hay para el Maquiavelo de Strauss, según nuestra interpretación, una virtud propia de la ciudadanía, que es patriótica, una virtud propia de los capitanes, que es prudencia, y una virtud propia de los filósofos, que es búsqueda de conocimiento.

> La percepción [awareness] de la necesidad mencionada resguardará a los 'conocedores del mundo' que tienen la fortuna de haber nacido con el tipo correcto de temperamento, tanto del orgullo o la arrogancia y de la humildad o la abyección. Los *hombres más excelentes* tendrán una estimación adecuada de su valía y de la conducta apropiada para ellos, y no se verán sacudidos en su opinión y su conducta por los caprichos de la fortuna. Vivirán en un estado de ánimo equilibrado, *sin esperanza y sin miedo o temblor.* Puede que tengan arrepentimientos, pero no sentirán la necesidad del arrepentimiento o redención, a menos que sea la redención de su patria de la dominación extranjera o tiránica. Imitando a la naturaleza, se llenarán tanto de gravedad como de levedad, pero estarán libres de fanatismo. No esperarán encontrar la perfección o la inmortalidad en ninguna parte, excepto en las obras de arte. Considerarán que la virtud opuesta al orgullo o la arrogancia no es la humildad, sino la humanidad o la generosidad (TOM, IV, 14, p. 193 [Nuestro énfasis]).[123]

Como vimos hasta aquí, Maquiavelo, según Strauss, niega que el Dios de la Biblia sea sabio: su tiranía es caprichosa y cruel. Como vimos también, a la enseñanza bíblica que demanda de los hombres humildad, Maquiavelo opone la búsqueda de excelencia. Pero como vimos, Maquiavelo no adjudica magnanimidad a Dios, como lo hacía Aristóteles, sino *humanidad.* Sin embargo, Maquiavelo no concibe que un hombre pueda poseer "todas las excelencias" (TOM, IV, 13, p. 190) o ser excelente "sin ningún defecto" (TOM, IV, 52, p. 244). Strauss dice: "Ningún hombre está completo; un 'hombre universal' es un ser imaginario" (TOM, IV, 52, p. 244). Maquiavelo no ofrece en su enseñanza, parece decir Strauss, una figura de perfección u "hombre universal"; una "analogía del hombre sabio", por lo tanto, tampoco concebiría la autosuficiencia y magnanimidad del ser verdaderamente perfecto. Aun así, los "hombres más excelentes" (TOM, IV, 14, p. 192), como veíamos, son aquellos que alcanzan a "conocer el mundo" y tienen una "estimación adecuada de su valor": "La excelencia del hombre que es maestro tanto de príncipes como de pueblos, del pensador que ha descubierto los modos y órdenes que están de acuerdo con la naturaleza, puede decirse es de la excelencia más alta de la que el hombre es capaz" (TOM, IV, 52, p. 244). El hombre "más excelente" es aquel que descubre nuevos modos y órdenes, *de acuerdo con la naturaleza*, y es maestro de príncipes y pueblos. El hombre más excelente, por lo tanto, es el filósofo.

Pero, según Strauss, Maquiavelo permanece en silencio "en el aspecto decisivo respecto de Dios" (TOM, IV, 28, p. 209). ¿Cuál es el aspecto decisivo? Strauss estudia las menciones de Maquiavelo de Dios o los dioses en los libros de Maquiavelo.[124] La enseñanza de Maquiavelo

[123] En "¿Progreso o retorno?" Strauss ofrece una caracterización del filósofo que se asimila a la descripción dada aquí: "Idolaters, meaning of people who in principle admit the possibility of divine action [...] were fearing and trembling, *not beyond hope or fear like philosophers*" (PR, p. 128; *Cf.* TOM, IV, 50, p. 241).

[124] El estudio de *Discorsi* lleva a Strauss a indagar explícitamente en la "religión de los romanos" (Discorsi, I, 11-15), la naturaleza de la multitud (Discorsi, I, 58), la creencia romana en la fortuna como divinidad (Discorsi, II, 1),

es que el miedo al poder y la ira de Dios o los dioses es útil políticamente y que el pueblo se deja persuadir por esta creencia (TOM, IV, 27, p. 208). Maquiavelo, empero, no menciona los atributos de la *existencia* y el *poder* de los dioses o Dios y niega, según Strauss, la noción de castigo divino. Al introducir a "Fortuna", Strauss nos permite ver lo que tiene en mente: este es "el único ser de inteligencia sobrehumana y deseante" cuya existencia afirma Maquiavelo (TOM, IV, 29, p. 210; IV, 35, p. 220).[125] El atributo decisivo parece ser la sabiduría.[126] Analizando en detenimiento la aparición de Dios o los dioses en los libros de *Discorsi*, Strauss indica que, en última instancia, el "verdadero asunto" es que el pueblo, que carece de sabiduría, necesita de guías, que vienen dadas por las leyes y los órdenes otorgadas por las "mentes superiores", que son los "fundadores o príncipes" (TOM, III, 30, p. 130). La "voz del pueblo" es poderosa, pero no sabía; su moralidad, como vimos, es su apego a una opinión. El atributo de sabiduría, por lo tanto, queda del lado de aquellas "mentes superiores" que legislan. Sin embargo, notamos, adicionalmente, que los hombres excelentes crean o utilizan a los dioses para legitimar sus leyes y órdenes. Para Maquiavelo quizás lo único que haya sean hombres excelentes. La noción de "fundadores o príncipes" en el sentido más alto, que son las "mentes superiores" que dan leyes a las ciudades, parecen ocupar el lugar más alto (TOM, IV, 39, p. 226. *Cfr*. TOM, III, 34, p. 136).[127]

Maquiavelo, en su discusión de los atributos divinos, parece colocar, según Strauss, en el vértice de la virtud divina, una transfiguración de magnanimidad en *humanidad.*[128] En su

según la opinión de Plutarco, y rastrea las menciones a Apollo y el "dios-sol" (Discorsi, III, 2, 23, 29), Dios (III, 1) y los dioses (III, 2, 33). Strauss no refiere en su nota al pie a los capítulos II, 23 y III, 36 de *Discorsi.* Strauss no expresa su indagación de la presencia de Dios o los dioses en *El Príncipe* de manera explícita. Sin embargo, explicita que ambos libros hablan de la Fortuna como único ser "inteligente y deseante" (TOM, IV, 35, p. 220).

[125] ¿Es la existencia un atributo divino? La existencia de divinidades es negada por Maquiavelo a lo largo de la obra, según Strauss: solo quedan los "signos" celestes, que no son más que accidentes (TOM, IV, 28, p. 209; IV 29, p. 210). Su poder también es negado: la necesidad gobierna siendo causa, indica Strauss (TOM, IV, 18, p. 199; IV, 34, p. 220; IV, 36, p. 223).

[126] Ver la interpretación de la teología natural en Maimónides, Strauss explica la distinción entre sabiduría y voluntad: "The biblical teaching regarding the hidden God who created the world out of nothing, not in order to increase the good -for since He is the complete good, the good cannot be increased by His actions- but without any ground, in absolute freedom, and whose essence is therefore indicated by 'Will,' rather than by 'Wisdom' (III 13)" (LAM, p. 177).

[127] Sin embargo, no debemos olvidar que, en verdad, para Maquiavelo, según Strauss, la más alta gloria no es de los hombres de acción, sino de los "artistas o escritores": "Genuine immortal glory is reserved for most excellent artists or writers" (TOM, IV, 80, p. 288). Los "dioses" quizás sean los hombres excelentes, que tienen conocimiento de su propio valor y conocen el mundo.

[128] En *La ciudad y el hombre*, Strauss adjudica magnanimidad a Sócrates: "The magnanimous man —the man who regards himself as worthy of great things while in fact being worthy of them— is truthful and frank because he is in the habit of looking down and yet he is ironical in his intercourse with the many. Irony is then the noble dissimulation of one's worth, of one's superiority. We may say, it is *the humanity peculiar to the superior man*…" (CM, p. 51 [Nuestro énfasis]). Cfr. "The most excellent man, as distinguished from the most excellent captain, or soldier of war or of love, acquires full satisfaction and immunity to the power of chance through knowledge of 'the world.' To the extent to which this knowledge permeates a man, it engenders in him a humanity which goes together with a certain contempt for most men" (TOM, IV, 81, p. 290).

oposición a la "Gran Tradición", veremos a Strauss decir, Maquiavelo decide evitar la noción de un comienzo perfecto, una perfección trascendente o un *summum bonum*. La desarticulación del principio de autoridad parece implicar una crítica a toda noción de perfección (TOM, III, 54, p. 166). Strauss indica: "El hombre no puede elevarse más allá de la humanidad terrenal y térrea, y por lo tanto, no debe siquiera aspirar a ir más allá de la humanidad. Esas aspiraciones meramente conducen a la inhumanidad más terrible y totalmente innecesaria del hombre para con el hombre" (TOM, III, 54, p. 167; IV, 51, p. 243). Para Strauss, como veremos con mayor profundidad en el capítulo 4 y conclusión, la limitación del hombre a la humanidad tendrá consecuencias para el pensamiento filosófico.

c La doctrina de la Fortuna

La reflexión de Strauss de la confrontación de Maquiavelo con la religión revelada incluye una presentación de la crítica del florentino a distintas doctrinas religiosas. Strauss discute la crítica de Maquiavelo a la noción bíblica de conciencia y su enseñanza al respecto, la crítica de la providencia, de la doctrina de la inmortalidad del alma, de la inspiración divina y de la creación.

Pero, según Strauss, las críticas de Maquiavelo a las doctrinas religiosas no son nuevas[129] y en ciertos casos son incluso insuficientes. Strauss presenta las siguientes objeciones: dice que Maquiavelo tiene un "argumento inadecuado" para criticar la noción bíblica de conciencia (TOM, IV, 15, p. 196), que no presta atención al hecho de que, para los "creyentes pensantes", la deficiencia de la justicia es una "parte esencial del misterio del orden providencia" (TOM, IV, 16, p. 197; AAPL, p. 150), que Maquiavelo expresa su opinión respecto de la inmortalidad del alma con un silencio y ni siquiera alude al peligro de la "ruina eterna" (TOM, IV, 19, p. 200), que acepta de manera acrítica la visión epicúrea de la eternidad de la "materia" para criticar la doctrina de la creación (TOM, IV, 20, p. 201), que expresa casi siempre juicios sin mostrar sus razonamientos (TOM, IV, 21, p. 202) y que "excluye dogmáticamente" toda evidencia a favor de la "enseñanza bíblica" que no esté fundada en fenómenos accesibles por todos en pleno día (TOM, IV, 22, p. 203).

Sin embargo, en su articulación de lo que Strauss llama la "cuasi-teología" de Maquiavelo, que equivale a su "doctrina de la Fortuna", el intérprete da a ver que aquello que aparecía como la adopción sin razonamientos de críticas "clásicas" a doctrinas bíblicas, argumentos inadecuados o falta de atención del autor implica una reflexión comprensiva de Maquiavelo de la religión como tal y su sustrato en la búsqueda por conjurar el azar (TOM, IV,

[129] Respecto de la deuda de Maquiavelo con el averroísmo, ver también la crítica de Averroes al gobierno de los curas. Sorensen (2006) comenta el paralelismo entre esta crítica y la de Maquiavelo, según Strauss (p. 62).

25, p. 207).[130] A continuación, expondremos lo que Strauss llama el "movimiento de pensamiento fundamental" de Maquiavelo, que lo conduce desde el estudio de los "signos celestes", comprendidos como "experiencias" de lo divino, hacia la noción de "accidentes" y, finalmente, azar y necesidad natural (TOM, IV, 36, p. 223). El "movimiento de pensamiento" de Maquiavelo culmina en la afirmación de la *necesidad* de la naturaleza y la imposibilidad de la *omnipotencia*. Este recorrido de Strauss coincide con su exploración de los significados múltiples que tiene la noción de Fortuna para Maquiavelo: desde la figura de Fortuna como Dios, hacia la noción de Fortuna como enemiga de los hombres que deja lugar a la prudencia, hacia finalmente la noción de Fortuna como azar como la causa de accidentes impredecibles.[131]

Como mencionamos, Strauss alcanza la doctrina de Maquiavelo de la Fortuna siguiendo el "movimiento" de su pensamiento. Este comienza por una indagación de los "signos celestes" como experiencias de lo divino. Maquiavelo comienza diciendo que para tener conocimiento de los "signos celestes", que pueden ser "adivinaciones, revelaciones o prodigios", sería necesario tener conocimiento de las cosas naturales y sobrenaturales, "conocimiento que no poseemos"[132] (Discorsi, I, 56; TOM, IV, 29, p. 210; TOM, I, 6, p. 18). Pero el recurso a la negación del conocimiento de todo fenómeno sobrenatural es solo un primer paso para su demostración de tal conocimiento, según Strauss. En último término, veremos, Maquiavelo posee en efecto conocimiento, no solo de las cosas naturales, sino sobrenaturales, también, o la "naturaleza de lo imposible" (TOM, IV, 33, p. 218).[133]

Para oponerse a la interpretación de la teología cristiana de los "signos celestes" como manifestaciones de Dios, pero también a la teología pagana, que afirma que estos signos son expresiones de "dioses enojados", Strauss muestra que Maquiavelo adopta, tentativamente, la teología de las "inteligencias en el aire" de un filósofo que no nombra (*Cf.* Discorsi, I, 56; TOM,

[130] Strauss nos conduce a pensar que Maquiavelo no necesita criticar las doctrinas bíblicas en particular si alcanza a justificar la necesidad que conduce a los hombres a intentar conjurar el azar a través de la postulación de seres divinos. Sobre esto nos explayaremos en lo que sigue.

[131] Según Meier, la triple doctrina de la fortuna de Maquiavelo tiene también un triple destinatario: el pueblo o la multitud son el destinatario de la primera y los grandes o los caballeros de la segunda imagen de la Fortuna. Pero de la fortuna como azar, el destinatario es indeterminado, indica: puede incluir a los filósofos o los príncipes (*cf.* 2017, p. 72).

[132] La misma expresión puede encontrarse en el dicho socrático transmitido por Platón (Apología, 20d6-e2). En "La ley de la razón en El Kuzari*"*, Strauss dice: "The saying of Socrates […] viz., that he does not grasp the Divine Wisdom of the people to whom he is talking, is evidently a polite expression of his rejection of that wisdom" (TLOR, p. 107 [nota 33], p. 105 [nota 29]; *Cf.* JA, p. 162). La expresión de Maquiavelo parece también ser un desprecio irónico del tipo de "conocimiento" que ciertos hombres dicen tener de los signos celestes.

[133] Strauss remite a su primer capítulo, donde afirma que Maquiavelo conoce no solo las "cosas variables del mundo", sino el "mundo invariable en sí mismo": "In a way, then, Machiavelli possesses knowledge of 'all natural things'. He could not know that all things of the world depend for their order on heaven unless he had some knowledge of heaven" (TOM, I, 6, p. 18).

IV, 335 [nota 88]).[134] Esta teología, que en verdad pertenece a Cicerón, nos dice Strauss, afirma que los "signos celestes" son en verdad expresiones de "inteligencias en el aire", que, si acaso prevén los males futuros, es porque tienen compasión con los hombres, y les advierten respecto de estos, y no porque los quieren castigar (TOM, IV, 29, p. 210). Maquiavelo, sin embargo, no "cree" en verdad en esta explicación de los signos celestes, argumenta Strauss. Maquiavelo ofrece esta "teología tentativa" al comienzo de su argumentación, según Strauss, porque esta le permite oponer a la teología cristiana y pagana una creencia "más saludable", que induce a los hombres a permanecer alertas en lugar de penitentes y los hace fuertes en lugar de débiles. Strauss nos permite ver que Maquiavelo tiene en la mira un "fin práctico" con esta alternativa a las teologías bíblicas y paganas.

Sin embargo, la única divinidad cuya existencia Maquiavelo afirma, según Strauss, es Fortuna. Maquiavelo sigue a Tito Livio y acepta su "demostración" del rol de la divinidad Fortuna, que puede "cegar" a los hombres. "Livio ha establecido, para total satisfacción de Maquiavelo, que Fortuna es un ser deseante y pensante" (TOM, IV, 31, p. 213; Discorsi, II, 29).[135] Strauss nos presenta aquí la primera imagen de Fortuna como símil del Dios bíblico. Fortuna puede traer el bien o la ruina; Fortuna decide favorecer a determinados sujetos, ciudades o pueblos y arruinar a otros (TOM, IV, 31, p. 214).[136] La naturaleza, dice Strauss, hace que los hombres sean capaces de desear todo, pero Fortuna los limita: los hombres solo pueden conseguir algunas cosas. La naturaleza da y la fortuna niega, dice Strauss.

Pero si bien el paralelismo entre Fortuna y el Dios bíblico se extiende a la providencia individual, los misterios de su diseño, su finalidad y sus modos, Fortuna no es creadora ni todopoderosa (TOM, IV, 31, p. 215). Fortuna no hace milagros, sino que se revela en las acciones y sufrimientos humanos. Fortuna no es necesariamente justa: es misteriosa. El carácter insondable o misterioso de Fortuna, sin embargo, no conduce a Maquiavelo a concluir lo mismo que los teólogos de la Biblia concluyen respecto de los misterios de la providencia. La conclusión de Maquiavelo es que el "hombre no tiene razón para temer a los seres superhumanos", dice Strauss (TOM, IV, 31, p. 215). En lugar de temor ante los misterios de la divinidad, Maquiavelo llama al hombre a "siempre tener esperanza" y "nunca darse por

[134] Según Strauss, hay dos capítulos de Maquiavelo dedicados a la discusión de "teología" en *Discorsi*, distinta de "religión" (Discorsi, I, 56 y II, 29).
[135] Strauss dice que Livio, según Maquiavelo, prueba "at length and with most efficacious words the power of Heaven or Fortuna over human affairs" (TOM, III, 26, p. 122). Sin embargo, sabemos que Maquiavelo utiliza a Tito Livio para su propósito: su autoridad como expositor de la teología pagana le permite oponerse a la teología cristiana.
[136] Strauss traza en este párrafo una serie de paralelismos entre el rol de Fortuna en la guerra entre galos y romanos, y el rol de Dios en la guerra entre egipcios y judíos en *Éxodo*. Ver "Fortuna as it were hardened the heart of the Fabii" (TOM, IV, 31, p. 215).

vencido" (TOM, IV, 31, p. 215). Maquiavelo convoca a esta "pasión", dice Strauss, que es opuesta al miedo. Así al Dios bíblico Maquiavelo opone una imagen alternativa de la divinidad, que es Fortuna.

Sin embargo, Strauss duda que esta conclusión respecto de la esperanza sea consistente con el razonamiento de Maquiavelo: si no hay razón para temer a los seres superhumanos, tampoco debería haber razón para tener esperanzas. El carácter misterioso de Fortuna no conduce por necesidad a la esperanza. Lo que Strauss nota es que Maquiavelo no llama a *razonar* (TOM, IV, 31, p. 215). Por lo tanto, entendemos, para Maquiavelo los misterios de la divinidad pueden conducir a pasiones alternativas, siempre y cuando no se utilice la razón.[137]

Desde esta imagen de Fortuna como Dios bíblico, Strauss se mueve a la segunda imagen de Fortuna, a saber, la Fortuna como "enemiga" de los hombres. La Fortuna cambia y su poder se revela no a través de signos celestes, sino a través de los cambios políticos, cuando falta virtud. Siendo cambiante e inconfiable, la "conclusión práctica", dice Strauss, no puede ser la esperanza: "Confiar en ella y depositar las esperanzas en ella es locura" (TOM, IV, 32, p. 216). Por el contrario, los hombres deben oponerse a ella. El hombre con suprema virtud —"virtud antigua", leemos— debe intentar regular a Fortuna para que no tenga "causas" para demostrar su poder. Si el poder del hombre se puede oponer al poder de Fortuna, se sigue que esta no es más fuerte que el hombre; Fortuna no es un ser "sobrehumano" que desea y piensa. Strauss nos da a ver que Maquiavelo "asciende" respecto de la primera afirmación de Fortuna como divinidad: el florentino repite la misma historia respecto de la guerra de los galos y los romanos de Tito Livio (Discorsi, III, 1), pero en lugar de entender que "Fortuna enceguece a los romanos", afirma ahora que el pueblo romano actúa mal porque se había degenerado y corrompido por un "proceso natural" (TOM, IV, 32, p. 216). Como dijimos, para Maquiavelo todo "cuerpo mixto" tiene una tendencia natural a decaer o corromperse (TOM, IV, 32, p. 216). En conclusión, son los hombres antes que Fortuna quienes cometen errores desastrosos por su propia corrupción: "Maquiavelo reemplaza la expresión figurada 'Fortuna juzga' por la expresión apropiada 'los accidentes externos causan'" (TOM, IV, 32, p. 216). La segunda imagen de Fortuna, por lo tanto, corresponde a los "accidentes externos", que deben ser adecuadamente manejados por los hombres con adecuada virtud. Fortuna ni es un ser sobrehumano ni es un ser pensante.

[137] Como veíamos, si bien Maquiavelo niega que exista el paraíso, también niega que haya un infierno (TOM, III, 54, p. 167). Strauss muestra que, para Maquiavelo, en el comienzo no hay amor sino terror, no hay esperanza sino miedo.

La tercera imagen de Fortuna muestra un paso más en el "movimiento de pensamiento" de Maquiavelo. Strauss vuelve a recuperar la identificación de Cielo con Fortuna. Ahora, Fortuna aparece como "orden comprehensivo", sin "pensamiento ni voluntad" o como "naturaleza". La primera conclusión derivada de esta identificación era que la naturaleza permitía a los hombres quererlo todo, pero Fortuna los limitaba: "Los apetitos humanos deben a la naturaleza poder anhelar y desear anhelar todo, y deben a la Fortuna poder conseguir solo algunas pocas cosas", citaba Strauss a Maquiavelo (TOM, IV, 31, p. 214; Discorsi, II, 1). Strauss nota que Maquiavelo repite la cita, dando a ver un cambio de énfasis: "La naturaleza ha creado al hombre de tal modo que pueda anhelar todo pero no pueda alcanzarlo todo" (TOM, IV, 33, p. 217; Discorsi, I, 37). El origen tanto del deseo como de su limitación es la naturaleza. El "cielo", que es el todo, el orden comprehensivo o la naturaleza, limita la vida de los hombres: es "la causa" de plagas, hambrunas y otros desastres. Pero deja lugar también, dice Strauss, a "la causación humana, la acción, la prudencia y el arte" (TOM, IV, 32, p. 217). Fortuna pertenece al mismo dominio que el arte y la prudencia, y la naturaleza deja lugar para ello. Por lo tanto, Fortuna no causa la buena o mala suerte de los hombres y los pueblos. Es la virtud humana —la "prudencia o el arte"—, dice Strauss, el origen de la grandeza. Por lo tanto, ni Fortuna es "enemiga" ni puede el hombre "conquistarla". Fortuna es parte de la naturaleza, su poder está basado en la "acción primaria de la naturaleza" y puede ser asimilada al azar, concluye Strauss.

La naturaleza y el azar, por lo tanto, son dos aspectos del todo. La *mala fortuna* no es causada por Fortuna, sino por la falta de "virtud y arte". Si bien los infortunios pueden, en cierta medida, ser remediados, encontrando las causas detrás de ellos, "un control completo del azar es imposible" (TOM, IV, 33, p. 218).[138] En este sentido, según Strauss, distintas "naturalezas", o "tipos humanos", florecerán mejor en distintos tiempos y entornos.[139] El azar, en última instancia, no puede conquistarse:[140] "La regla 'Conquistar la Fortuna' es insuficiente" (TOM, IV, 33, p. 218). Llegados a este punto, notamos que Maquiavelo, según Strauss, termina por

[138] Esta afirmación de Strauss nos permite ya ver que las declaraciones respecto de la intención de Maquiavelo de "conquistar el azar" plenamente se chocan con su comprensión de los límites a la acción humana dados por la propia naturaleza.

[139] Un hombre como Maquiavelo, entonces, leemos, que ha nacido en un "tiempo incorrecto", podría, sin embargo, tener éxito póstumo a través de sus escritos; la supervivencia de sus escritos, sin embargo, está librada a la suerte (TOM, IV, 33, p. 218).

[140] Como vimos en el primer capítulo, para la filosofía política clásica el mejor régimen es "cuestión de suerte". Es decir, depende de la extremadamente difícil coincidencia de filosofía y política. En un sentido similar, Strauss nos muestra que Maquiavelo comprende tanto los límites de lo que pueden los hombres como la "necesidad natural" y el carácter elusivo del todo, que no puede dominarse cabalmente. La noción moderna de dominio o "conquista" de la naturaleza o la suerte, por lo tanto, no se corresponde con esta reflexión profunda de Maquiavelo, según Strauss.

presentarnos el carácter elusivo del azar y la incapacidad de controlarlo a través de la acción humana. Incluso un hombre de gran virtud podría perecer en un gran cataclismo. El azar no solo no puede controlarse, sino que tampoco se puede predecir. Los hombres, empero, intentarán siempre controlarlo, pues mucho depende de la capacidad de mantenerse en pie a pesar de los infortunios o la variación de los tiempos. Por lo tanto, el azar tiene un rol fundamental en el intento de los hombres por controlar lo incontrolable, o la "tentación" de hacerlo, según Strauss.[141]

Quizás no deba sorprendernos que, hacia el final de su descripción de estos tres tipos de manifestación de Fortuna en la obra de Maquiavelo, Strauss decida volver a presentar el modelo del "hombre excelente". Como vimos en la sección anterior, Maquiavelo comprende que la excelencia humana, fundamentalmente anclada en el "conocimiento del mundo", permite al hombre "mantenerse firme en sus opiniones" ante los "avatares de la fortuna" y vivir "sin esperanza ni temor" (TOM, IV, 14, p. 193). La imagen de Fortuna como Dios misterioso nos permitió entender que esperanza y temor pertenecen a las pasiones que emergen de la falta de razonamiento adecuado sobre las causas de los signos celestes. El hombre excelente, entonces, vive sin religión y sin hundirse. En esta ocasión, Strauss reitera la presentación del "hombre excelente" y refuerza esta conclusión:

> Los hombres excelentes se elevarán por encima del azar. El azar no tendrá poder sobre ellos, sobre sus *mentes*. Mientras su fortuna varíe, ellos siempre permanecerán iguales. La dignidad del hombre consiste, no en conquistar el azar, sino en la independencia. Esta libertad, esta dignidad, esta auténtica 'buena fortuna' sólo puede surgir cuando un hombre tiene conocimiento de 'el mundo', es decir, en particular del lugar y la importancia de los accidentes. Contrariamente a lo que Maquiavelo había indicado en su capítulo sobre los signos celestes, *tal conocimiento está a su alcance*. La libertad interior respecto del azar, una superioridad última sobre todo miedo y toda esperanza, presupone el reconocimiento del verdadero poder del azar, *de las necesidades naturales* por virtud de las cuales el azar gobierna suprema *dentro de ciertos límites.* Las alternativas a esa libertad son, o bien la fe, o la adoración vulgar del éxito (TOM, IV, 33: 218. Nuestro énfasis).

Otra vez, al alcanzar la imagen del hombre excelente, Strauss nos permite ver que en su sustrato se encuentra la oposición entre naturaleza y omnipotencia —el azar gobierna dentro de ciertos límites—, entre necesidad y libertad, entre independencia de la mente y servicio a dios, entre razón y creencia. La verdadera libertad del filósofo, que es la elevación respecto de todo miedo y esperanza, se opone a la "libertad" de todo límite, la postulación de que todo puede ser lo que

[141] *Cf.* (AULPE, p. 18).

sea ―que conduce a la posibilidad de los milagros, por un lado, y a la adoración del individuo o el exitismo, por el otro―.

Por lo tanto, esta presentación de Strauss nos ha permitido delinear tres imágenes de Fortuna. La primera, Fortuna como divinidad, con la cual Maquiavelo, según Strauss, ofrece una teología alternativa a la bíblica, derivando de principios similares ―su pensamiento y voluntad, su carácter inescrutable y punitivo― conclusiones opuestas: Strauss da a ver que el llamado cristiano al miedo y al arrepentimiento, al temor al infierno y el castigo eterno,no son una conclusión necesaria del carácter inescrutable de Dios; la esperanza y la fortaleza también pueden concluirse del carácter insondable de la divinidad. La segunda imagen de Fortuna, vimos, nos presenta una figura enemiga del hombre, pero no superhumana ni superpoderosa. Esta imagen no induce a la esperanza, sino que llama a la vigilancia y la prudencia ante los "accidentes externos". Si la primera imagen de Fortuna se opone a la naturaleza ―"mientras que la Naturaleza desea otorgar, la Fortuna niega" (TOM, IV, 31, p. 214)―, la segunda imagen de Fortuna se opone a la virtud ―"Fortuna muestra su poder menos, allí donde los hombres poseen más virtud" (TOM, IV, 32, p. 216)―. La tercera imagen de Fortuna termina por reemplazar a Fortuna por azar y asignarle un lugar subordinado en el orden natural. La imagen última de Fortuna, así, puede comprenderse como equivalente a la naturaleza: "*Deus sive Fortuna*", dice Strauss en otro texto, parafraseando la famosa sentencia de Spinoza (NM, p. 224). El todo deja lugar para la causación y la acción humana, pero es también un límite a la acción humana, en la medida en que no puede controlarse plenamente. Y es precisamente este resto aquello que apunta a la moderación: no puede conquistarse el azar. Sin embargo, a pesar de las limitaciones a la acción humana, la mente puede ser libre plenamente, si alcanza "conocimiento del mundo".

Esta es así, a ojos de Strauss, la triple cuasi teología de Maquiavelo. Pero la cuasi teología de Maquiavelo, que es una doctrina, es también una limitación del pensamiento.[142] Otra vez, la conclusión del argumento, o del "movimiento de pensamiento" que Strauss rastrea en Maquiavelo, conduce a la independencia del hombre excelente, que es filósofo. Quienes no alcancen esta libertad de los avatares del azar a través del conocimiento del mundo permanecerán en la posición del creyente o el fanático (Cfr. TOM, IV, 14, p. 193).[143]

[142] Strauss decía: "He tacitly replaces the doctrine of the Bible with the doctrine of the Romans which is transmitted by Livy" (TOM, III, 38, p. 141).

[143] El pico del argumento se alcanza enseguida en el párrafo que lleva por título "Contradiction between omnipotence and freedom" (TOM, IV, 35, p. 220). Si Fortuna como Dios, dice Strauss interpretando *El Príncipe*, es todopoderosa, esta se torna incompatible con la naturaleza humana: la omnipotencia no dejaría lugar para la libertad humana. Pero, por otra parte, si Fortuna como azar puede ser plenamente conquistada por el hombre, el hombre se tornaría el dueño del universo y, por lo tanto, ocuparía el lugar de la divinidad omnipotente.

Al llegar a este punto, Strauss nos permite ligar la primera y la última imagen de Fortuna a través de la noción del azar. Fortuna, que al comienzo es divinidad, es equivalente, en último término, al azar, lo accidental irreductible, la suerte. Pero el azar es *transformado* en Fortuna en una divinidad que "conjura" lo que no se puede prever definitivamente. Por lo tanto, vemos así cómo Maquiavelo despliega una reflexión respecto del origen de la religión o de la creencia en los dioses, según Strauss, indagando en el significado de los "signos celestes" y su interpretación al servicio de los hombres en su búsqueda por controlar o predecir lo impredecible o el azar.[144]

Según Strauss, "los errores más importantes" surgen de las "falsas nociones respecto del azar": se le da más poder al azar del que en verdad posee y se oscurecer su "naturaleza", esto es, como vimos, que no es otra cosa que "accidentes".[145] De las "falsas nociones" respecto de los accidentes a la creación de divinidades, parece indicar Strauss, hay un solo paso. Los hombres "ordinarios", leemos, intentan entender lo nuevo a la luz de lo viejo, porque se angustian ante lo nuevo, imprevisto o extraordinario (TOM, IV, 34, p. 219). La "primacía del terror" los induce a identificar lo "natural" con lo común u ordinario y lo nuevo o llamativo con lo extraordinario o, podemos decir, con lo "sobrenatural": "Al estar asustados por lo extraordinario o nuevo como tal, identifican lo extraordinario con lo grave. Por virtud de este *efecto* de lo nuevo en las *mentes de hombres insensatos e indisciplinados,* lo nuevo como tal adquiere importancia" (TOM, IV, 34, p. 219 [Nuestro énfasis]).

Por lo tanto, los hombres, "ansiosos", dice Strauss, por prever lo impredecible[146] postulan dioses, seres de perfección sobrehumana, que pueden predecir el futuro, el bien y el mal. Cuando los hombres carecen de "sabiduría" y "disciplina", cuando no alcanzan a conocer "las causas de los fenómenos", dice Strauss, confunden lo accidental con lo intencionado, lo posible con lo imposible, lo accidental con lo milagroso y lo extraordinario con signos de los dioses (TOM, IV, 34, p. 219).[147] Los signos celestes son mal interpretados, porque los hombres tienen "falsas nociones" respecto del azar (TOM, IV, 34, p. 219; *Cfr*. TOM, III, 44, p. 151) o

[144] El título del párrafo de Strauss nos advierte respecto del "tema" [*subject*] que está discutiendo: "The emergence of gods out of cooperation of τυχη [chance] and fraud."

[145] Los accidentes, vemos, pueden ser previstos o imprevistos. Si son imprevistos, pueden serlo porque no se pueden prever —el resto impredecible como vimos del azar— o porque no se saben prever —ocurren a hombres que carecen de previsión—. Los accidentes, en añadidura, pueden ser importantes o irrelevantes, dice Strauss. Es decir, "extraordinarios" u "ordinarios".

[146] Considerar *Derecho natural e historia*: "As long as man has not cultivated his reason properly, he will have all sorts of fantastic notions as to the limits set to his freedom; he will elaborate absurd taboos" (NRH, p. 130).

[147] Al problema del "control" del azar subyace, a su vez, el problema de la deficiencia de la justicia: la justicia humana es deficiente y el azar no favorece necesariamente a los hombres de mayor virtud —no hay razón por la cual el hombre de mayor virtud gane la lotería o decida cavar un pozo en su jardín y encontrar un cofre de oro enterrado—. La relación entre la deficiencia de la justicia y los dioses, por lo tanto, se manifiesta en el reclamo de justicia a los dioses (TOM, III, 44, p. 152).

"falsas imaginaciones" (TOM, IV, 15, p. 196). Así, entendemos, Strauss interpreta que para Maquiavelo los dioses surgen como asistentes de los hombres "insensatos e indisciplinados", para calmar su ansiedad por los accidentes impredecibles. La "falsa imaginación" de los hombres es la fuente de la "mala interpretación" de un accidente.

Pero Maquiavelo argumenta también, según Strauss, que los hombres pueden ser engañados respecto del significado de los signos celestes, y un evento puede ser "fabricado" para aparecer como signo de los dioses. Para lograr este engaño, sin embargo, hay que evitar que los hombres se acerquen demasiado al accidente, es decir, indica Strauss, "que descubran la causa verdadera" (TOM, IV, 34, p. 220). Por lo tanto, Strauss da a ver que para Maquiavelo el origen de una religión puede ser también el fraude (TOM, III, 37, p. 139; TOM, III, 40, p. 146).[148]

Como veíamos al comienzo de esta segunda parte del capítulo, Strauss interpreta que, para Maquiavelo, para juzgar bien es necesario estar "cerca" de las "cosas engañosas", pero también ser "inmune a falsas imaginaciones" (TOM, IV 22, p. 203). Strauss discute las "falsas imaginaciones" en el contexto de su exploración de la doctrina de la conciencia según Maquiavelo. La "falsa imaginación" es la "interpretación incorrecta de un accidente", causada por una "conciencia manchada", dice Strauss (TOM, IV, 15, p. 196).[149] Si, como mencionamos, la conciencia es comprendida como el "testigo silencioso" hacia el interior del individuo (TOM, IV, 20, p. 211), que puede "desaprobar" sus acciones o pensamientos (TOM, IV, 15, p. 196), la "mala conciencia" resulta o bien de "la sospecha de haber hecho algo mal", interpreta Strauss, o del "miedo a la detección" por otros seres humanos (TOM, IV, 15, p. 196).[150] Y el temor al castigo o la detección conduce a la "falsa imaginación" respecto de sus consecuencias. Por lo tanto, Strauss nos lleva a pensar que, para Maquiavelo, los hombres, dada su deficiente comprensión y su debilidad, juzgan mal los accidentes o tienen "falsas nociones" respecto del

[148] Un capitán sabio, vimos, sabrá utilizar los accidentes de manera prudente para mantener buenos a sus soldados: interpretará un accidente como un signo favorable o mostrará sus causas. Por lo tanto, el capitán sabio también sabrá engañar a sus soldados cuando sea necesario. En el mismo sentido, dice Strauss, Maquiavelo actúa como capitán sabio: o bien admite los accidentes como "signos celestes", pero los interpreta como advertencia de "espíritus amistosos" ―como vimos, Maquiavelo acepta provisionalmente la "teología tentativa" del filósofo sin nombre― o bien indica las "causas naturales" de tales fenómenos, dice Strauss (TOM, IV, 34, p. 220; *Cfr*. TOM, III, 25, p. 119). Maquiavelo, por lo tanto, podemos pensar, ofrece a sus lectores una interpretación "saludable" [*salutary*] que satisface un propósito práctico, como veíamos, pero también una explicación de los fenómenos (TOM, IV, 29, p. 211).

[149] Estas "falsas imaginaciones", la confusión de lo accidental con lo milagroso, derivadas del temor a la detección o al castigo por pensamiento en el fuero interno o acción sin testigos externos (TOM, IV, 15, p. 196), parece ser, según Strauss, de hombres sin sabiduría o disciplina. De esta argumentación Strauss deriva que, para Maquiavelo, es en verdad la *debilidad* humana la que conduce a los hombres a interpretar los signos celestes como manifestaciones de "dioses enojados" (TOM, IV, 29, p. 211).

[150] Maquiavelo no dice si acaso la mala conciencia se debe a la sospecha de haber hecho algo mal o al miedo de ser detectado por otros seres humanos. Según Strauss, debemos plantear esta pregunta nosotros como lectores.

azar: temen que haya un testigo para pensamientos o acciones que consideran podrían ser desaprobadas o temen ser castigados.

Pero para Maquiavelo, según Strauss, la conciencia no informa respecto de lo que debe hacerse o prohibirse (TOM, IV, 15, p. 196; Discorsi, I, 27). Nuestro autor expone lo que llama la crítica "destructiva" de Maquiavelo del fenómeno de la conciencia, dando a ver que, para Maquiavelo, en último término, "toda articulación de los dictados de la conciencia necesita de un soporte diferente de la conciencia misma" (TOM, IV, 22, p. 204). Según Strauss, para Maquiavelo la "bondad y religión" de los cristianos se debe a la creencia de que todo lo que un hombre hace o cree es atestiguado, tanto por él, como por Dios (TOM, IV, 15, p. 194). Ahora bien, Maquiavelo no comenta respecto de la verdad o falsedad de esta relación, dice Strauss, sin embargo, argumenta que los hombres sienten más dolor por la injusticia o ingratitud sufrida que por remordimientos de conciencia. Pero para Maquiavelo el hombre se ve forzado a cometer injusticias o "pecar" por naturaleza. Como vimos, el hombre está ubicado de tal modo en la naturaleza que no puede sino cometer pecados para sobrevivir. Su conciencia debe permanecer tranquila, pues "donde hay miedo al hambre y la prisión no puede y no debe haber miedo al infierno", dice Strauss parafraseando a un personaje de Maquiavelo (TOM, III, 31, p. 128). Es por ello por lo que se puede hablar de criminales contentos o de "maldad sin perturbación de conciencia" (TOM, IV, 15, p. 194). En último análisis, Strauss muestra que para Maquiavelo la conciencia no es sino temor al castigo. Sin embargo, si este es el caso, según Strauss, es necesario preguntarse si la conciencia así entendida se debe a la "constitución natural del hombre" o si acaso responde a la sociedad.[151] Para explorar este problema, dice Strauss, es preciso comprender el análisis de Maquiavelo de la moralidad (TOM, IV, 15, p. 194; TOM, III, 42, p. 149).[152]

Llegados hasta aquí, vemos que la explicación de Maquiavelo de la religión bíblica no se queda en el plano de la crítica literaria ni el rastreo e indagación de los "registros históricos"[153] que componen al relato religioso. Maquiavelo, según Strauss, ofrece una reflexión en torno a la naturaleza humana, siempre "desprotegida", y en la búsqueda por controlar lo

[151] Maquiavelo, según Strauss, apunta, por un lado, a la relación entre la conciencia y el miedo al castigo —hay "puntadas de la ingratitud o la injusticia sufrida" y no "puntadas de la conciencia", dice Strauss (TOM, IV, 15, p. 194)— y a la falta de autosuficiencia de la conciencia o cualquier experiencia religiosa de este tipo —el contenido de la conciencia no es informado por la conciencia— (TOM, IV, 22, p. 204).

[152] Este análisis de la moralidad no será necesariamente "destructivo" en la lectura de Strauss (TOM, IV, 36, p. 222; IV, 47, p. 237). En el capítulo 4 de esta tesis nos dedicaremos a indagar en la interpretación de Maquiavelo de la moralidad según Strauss.

[153] Sin duda, como vimos, todo registro histórico puede impugnarse en términos de su veracidad, pero aquella misma impugnación implica que tampoco pueda ser absolutamente descartado a través de argumentos de adecuación histórica. Si la revelación es un milagro, es precisamente un quiebre del orden natural, su carácter impredecible y maravilloso, aquello que la caracteriza.

fortuito de la naturaleza (TOM, IV, 36, p. 223), que le permite, en la pluma de Strauss, ofrecer una explicación de la religión y del origen de la creencia en Dios. El "movimiento de pensamiento fundamental" de Maquiavelo, según Strauss, consiste en un movimiento "desde Dios hacia Fortuna", luego, de "Fortuna, a través de accidentes, hacia los accidentes de los cuerpos" y, finalmente, "hacia el azar entendido como necesidad no-teleológica, que deja lugar para la elección y la prudencia y por lo tanto para el azar entendido como la causa de accidentes simplemente impredecibles" (TOM, IV, 37, p. 223). Este movimiento de Maquiavelo, tal como es presentado por Strauss, corresponde al ascenso dialéctico del filósofo, notamos ahora, que culmina en la fundamentación de la naturaleza como necesidad. Pero este mismo movimiento, que comienza con la interpretación de los signos celestes como accidentes naturales, revela también que la falta de comprensión de los hombres de los fenómenos naturales, su "falsa imaginación" respecto de sus causas, y su "mala conciencia", es el origen de la creencia o la fe en Dios o los dioses que castigan a los hombres, según Maquiavelo. Incluso más, dado que los hombres se engañan o se dejan engañar, según Maquiavelo, Dios o los dioses pueden surgir, interpreta Strauss, de una cooperación entre el azar y el fraude.[154]

Luego del recorrido por este capítulo, alcanzamos a ver cómo, en la interpretación de Strauss, el proyecto de Maquiavelo de la recuperación de la virtud antigua se ilumina al comprender que en su centro se encuentra la restitución del principio de la razón contra la autoridad. En el recorrido de estas páginas, hemos rastreado el modo en que Strauss expone la crítica de Maquiavelo a sus tiempos y los maestros de los modernos, y la justificación de su necesidad de recuperar el pasado. Pero tal recuperación, vimos, no equivale a la reposición de la doctrina clásica, sino a la recuperación de su virtud y su modo de vida: la filosofía, así, se levanta contra el dominio de las autoridades bíblicas. A ojos de Strauss, la disputa de Maquiavelo con la religión revelada es, por lo tanto, central: en tanto que fenómeno político decisivo en la modernidad, el cristianismo obtura el acceso libre al pensamiento; en tanto que oponente fundamental de la filosofía y la razón, el cristianismo debe ser desaprobado para recuperar la posibilidad de desplegar la virtud más alta.

Por su parte, vimos como Strauss explora la crítica de Maquiavelo a la religión revelada y el cristianismo. A través de la crítica "histórica" al cristianismo y sus fuentes, Strauss nos permite ver como Maquiavelo revela los problemas de los testimonios y los registros históricos, así como también el carácter "creativo" de los autores bíblicos. Como dijimos, la revelación,

[154] Este movimiento permite a Strauss presentar el "origen común" de "la creencia en dioses", por un lado y, por otro, del "conocimiento de la naturaleza" (TOM, IV, 34, p. 219). Recordemos la "base común" de filosofía y religión en el "problema" de la ley divina (PR, p. 107).

para dejar de ser un "hecho bruto", debe ser interpretada, y es en este nivel en donde se coloca la discusión argumental de teólogos y filósofos. Pero si el problema de la revelación se sustrae del reino donde los textos se tornan testimonios y la narración pretende ser historia, el problema es más fundamental, pues es una cuestión de fe. El creyente puede apelar al carácter misterioso e insondable de Dios y referir a su "experiencia" de la divinidad, o anclar su comprensión de Dios en su "conciencia", o apelar a su fe. Maquiavelo, según Strauss, ofrece una crítica a la experiencia divina del creyente, reduciendo el fenómeno de la conciencia al miedo al castigo o la detección y dando a ver que todo dictado de la conciencia necesita de un marco o soporte externo que le dé sentido y responder específicamente al mandato divino en cuestión.

Maquiavelo, según Strauss, ofrece una crítica a la revelación desde la perspectiva "histórica" de los milagros y la perspectiva "teórica" de la teología natural, pero también una "doctrina de la Fortuna", que le permite exponer el origen de la creencia en Dios o los dioses, para Maquiavelo, dando a ver la lógica que subyace a la necesidad de los hombres de controlar lo fortuito. La doctrina triple de Fortuna —como divinidad "deseante y pensante", como "enemiga de los hombres" sin voluntad ni juicio y como necesidad natural— es una "cuasi" teología. Si en último término Fortuna es sinónimo de naturaleza y, como vimos, para el filósofo esta no puede adquirir el lugar de autoridad, la naturaleza permanece siempre como horizonte para la comprensión y, por lo tanto, esta doctrina es una "cuasi" teología.

Capítulo 3. Maquiavelo como filósofo: el arte de escribir

"Eben derselbe Gedanke kann, an einem andern Orte, einen ganz andern Wert haben"
Lessing. *Leibniz, von den ewigen Strafen*

La presentación de Strauss del pensamiento y la enseñanza de Maquiavelo, como hemos alcanzado a ver en el recorrido del capítulo anterior, exhibe constantemente una tensión entre su tradicionalismo y su innovación, su recuperación de la antigüedad y su revolución moderna. Maquiavelo critica su contemporaneidad y la educación de los modernos, que se monta sobre una tradición que consagra la debilidad y rechaza la gloria mundana. Sin embargo, también vimos que, a ojos de Strauss, la solución de Maquiavelo para este problema contiene una particular vuelta a otra tradición: Maquiavelo recupera la autoridad de Roma. Pero no es la autoridad de los antiguos sino su virtud lo que el florentino se propone recuperar para salir de la crisis moderna. Y esta virtud, como alcanzamos a ver, no son reglas o doctrinas sino un pensamiento y un modo de vida que se expresa en los libros de los filósofos a través de su arte de escribir (TOM, III, 26).

Como vimos en el primer capítulo, según Strauss el arte de escribir en la filosofía "clásica" responde a la comprensión de la distancia entre la filosofía y la ciudad e, incluso más, del peligro que representa una para la otra (OFKW, p. 221). La comunicación filosófica, por lo tanto, será responsable. Es decir, evitará ofender a la ciudad y buscará proteger a la filosofía permitiendo también a los jóvenes potenciales filósofos acceder a ella a través de su escritura. Para Strauss, la enseñanza "exotérica" es la "armadura" del filósofo y el aspecto "político" de la filosofía (PAW, p. 18). El filósofo debe ser "político", es decir, según Strauss, ser consciente de que la ciudad y sus habitantes respetan las opiniones respaldadas por la autoridad y veneran la tradición. Es por ello que no debe sorprendernos encontrar en los escritos de los filósofos afirmaciones que están de acuerdo con la opinión común o la convención, pero que, sin embargo, en verdad no aceptarían. No obstante, la enseñanza del filósofo presenta también un contenido "esotérico" que solo es accesible para quienes saben leer "entre líneas" y descubrir por su cuenta lo que el autor da a pensar. Este contenido concierne a la verdad "mera y puramente teórica", dirá Strauss (PAW, p. 36).

Así, desde la perspectiva de Strauss, la "política filosófica" del filósofo consiste, por un lado, en la preservación de la moralidad para la ciudad o la apariencia de la justicia, ofreciendo para ese fin una enseñanza exotérica edificante y, por otro lado, en una articulación esotérica

de sus reflexiones, accesible a través de la disposición de sus escritos para quienes sepan leer cuidadosamente sus indicaciones, en el presente y la posteridad.

El argumento straussiano respecto de la escritura esotérica/exotérica de los filósofos clásicos depende entonces del postulado de la diferencia esencial entre filosofía y ciudad. Pero esta diferencia, según Strauss, depende a su vez de la distancia entre naturalezas humanas: la diferencia entre los pocos que pueden comprender y los muchos ignorantes o el "vulgo". Este es, en efecto, argumenta Strauss, un "hecho básico de la naturaleza humana" (PAW, p. 34; *Cfr*. TOM, III, 30, p. 129; IV, 66, p. 260). Si para "los muchos" las opiniones tienen un poder compulsorio, para "los pocos", "la duda es una buena almohada", dice Strauss (RR, p. 172). Así, el arte de escribir de los filósofos clásicos, según Strauss, se erige sobre la comprensión de una distancia infranqueable entre ciudad y filosofía y entre tipos humanos.

Si todo filósofo en el sentido clásico, según Strauss, es consciente de la necesidad de escribir en un doble registro, la valía de Maquiavelo en tanto filósofo dependerá, en parte también, de su arte de escribir. La relación de Maquiavelo con el arte de escribir es para Strauss compleja. Por un lado, nos dice, es precisamente este "arte" y la destreza en su empleo aquello que lo liga a la tradición de los escritores clásicos (TOM, III, 26, p. 120) y lo que nos permite ver cómo su pensamiento se eleva a la altura incluso del pensamiento socrático, según Strauss (TOM, Intro, 9, p. 13; IV, 54, p. 246). Sin embargo, por otro lado, también indica nuestro intérprete que es precisamente a través de su uso del arte de escribir que Maquiavelo se distancia de la "Gran Tradición": Strauss dirá que Maquiavelo dice abiertamente cosas que los clásicos ocultaban, o que expone la "doctrina malvada" que los escritores antiguos pronunciaban solo a "puertas cerradas" (TOM, Intro, 2, p. 10). Hacer público lo esotérico: esa parecería ser la acusación a Maquiavelo, que sería equivalente a un rechazo —o incomprensión— del arte de escribir clásico. Pero a la vez, parece sostener Strauss, esta misma decisión retórica de Maquiavelo deberá ser leída a la luz de su intención de traer una enseñanza que permita, en último término, revivir o recuperar la filosofía propiamente para los tiempos modernos, esto es, debe considerarse la posibilidad de que la "inmoderación" sea parte de su estrategia de escritura. Como veremos, Strauss parece entender que el pensamiento e intención de Maquiavelo se ocultan en su obra detrás del juego con las historias antiguas y modernas, los ejemplos extremos, los consejos brutales y la detallada descripción de políticas inmoderadas. Argumentaremos que la brutalidad será, así, en la lectura de Strauss, una vía espectacular utilizada por Maquiavelo para desprender a ciertos jóvenes de la enseñanza cristiana y la propaganda a favor de la filosofía será parte de su intención de asegurar un lugar para ésta en la ciudad.

Al mismo tiempo, sin embargo, el modo informa según Strauss el contenido, de modo tal que no es posible cambiar la comunicación de una enseñanza sin cambiar su substancia (TOM, II, 6, p. 59). El arte de escribir se convierte en la llave de acceso al pensamiento de un autor; para comprender la novedad o no de la enseñanza de Maquiavelo habrá que comprender su arte de escribir.[1] En este capítulo exploraremos entonces el modo en que, según Strauss, Maquiavelo comunica su pensamiento y cómo construye esta enseñanza. Ello nos permitirá ganar claridad respecto de la proximidad y distancia que Strauss establece entre Maquiavelo y los filósofos clásicos. Primero estudiaremos su lectura del arte de escribir de Maquiavelo en función de tres cuestiones: su vínculo paradójico con la tradición clásica, la relación entre las obras de Maquiavelo y los recursos concretos que este arte supone. Luego analizaremos la interpretación de Strauss del modo de comunicación maquiaveliano prestando especial atención a su innovación. Para ello, interrogaremos el estatuto e identidad de los destinatarios de las obras de Maquiavelo, su innovación "técnica" en la escritura, y finalmente, la caracterización plural de Strauss de Maquiavelo como maestro de príncipes.

1. El arte de escribir de Maquiavelo

El lugar de Maquiavelo como primer filósofo moderno es un "descubrimiento" de Strauss que tiene lugar en la década del 40[2]. Maquiavelo, y no Hobbes, merece el "honor" de ser el "originador" de la filosofía política moderna, dice Strauss (PPH, p. xv)[3]. Según nuestro autor, es su renovada comprensión del "arte de escribir" de los filósofos clásicos y medievales, así

[1] Strauss comienza sus estudios del arte de escribir en la década del 30 y adquiere particular intensidad a partir de 1938. Esta comprensión le permite a Strauss acceder a problemas que no dependen de su contexto de enunciación, y considerar seriamente la posibilidad de recuperar la filosofía política premoderna en el mundo contemporáneo (SCR, p. 31). La reflexión de Strauss en torno al arte de escritura está en la base de lo que él mismo llamó en 1932 su "cambio de orientación". Este cambio de orientación encuentra su primera expresión en el ensayo de Strauss de 1932 titulado "Comentarios sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt". (Cfr. Meier, 2006, pp. 89-120). Cfr. "El carácter literario de la *Guía de perplejos"* (1938, luego en PAW); "Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y Farabi (1936); "Sobre la tendencia y la enseñanza política de Abravanel" (1937); "El Platón de Farabi" (1945); *Sobre la tiranía* (1948); "El espíritu de Esparta y el gusto de Jenofonte" (1939); "Enseñanza exotérica" (1939); "Sobre la filosofía política clásica" (1945); "Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón" (1946). Ver: Brague (1998, p. 238); Kerber (2014).

[2] Este descubrimiento es explicitado por nuestro autor en el "Prefacio a la edición americana" de 1952 a su libro sobre Hobbes. Allí, Strauss indica que, si bien Hobbes se le había aparecido inicialmente como el "originador" de la filosofía política moderna, ello era un error. Minkov interpreta en "Hobbes as the Founder of Modern Political Philosophy" que la primera evidencia del cambio de consideración de Strauss respecto de Maquiavelo se encuentra en el ensayo "¿Qué podemos aprender de la teoría política?" de 1942 (*Cf.* Minkov, 2018, p. 196 [Nota 1]).

[3] *Cfr*. "¿Quién es, entonces, el primer filósofo político que rechazó de manera explícita toda filosofía política anterior como fundamentalmente insuficiente e incluso errónea? *La respuesta a esta pregunta no presenta dificultad alguna*: el hombre en cuestión fue Hobbes. Sin embargo, un estudio más ceñido muestra que la ruptura radical de Hobbes con la tradición de la filosofía política solo continúa, acaso de una manera muy original, lo realizado en primer lugar por Maquiavelo" (TWM, 2011, p. 53 [Nuestro énfasis]).

como también del uso maquiaveliano de este arte aquello que le permite descubrir el lugar crucial de Maquiavelo al frente de la modernidad.

Según Strauss, el rol de Maquiavelo al frente de la modernidad se clarifica al leer cuidadosamente el comienzo de *Discorsi*: si bien para "todas las autoridades", dice, esta es la obra autoritativa de Maquiavelo y se presenta como "el intento de restaurar algo perdido u olvidado", es solo al comprender que el florentino usa "un tipo de reserva que Hobbes desdeñaba" (PPH, p. xvi) que podremos alcanzar su perspectiva original, ver con renovada frescura la relación entre sus libros y percibir la novedad detrás del aparente proyecto de restauración.[4] Pero ello implica que el mismo "arte de escribir" que le permite a Strauss ver la "originalidad" o novedad de Maquiavelo es paradójicamente aquello que lo liga a todos los escritores de la "Gran Tradición". El "reclamo de originalidad" de Maquiavelo, por lo tanto, se torna audible para Strauss en el momento en que descubre que su discurso se modera para aparecer ante las autoridades y el público de su tiempo, y que oculta su "novedad" detrás del velo de una restauración clásica, utilizando las herramientas propias de la "tradición".

Strauss concluye la explicación de su "error" respecto del lugar inaugural de Maquiavelo en la modernidad, apuntando entonces a un elemento que será clave en su comprensión del arte de escribir de todos los filósofos: la moderación. En efecto, en el "Prefacio" al libro de Hobbes al que aludimos antes, dice: "No había presentado la suficiente atención a la pregunta de si acaso la sabiduría puede divorciarse de la moderación o los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes puedan ser libres" (PPH, p. xvi. *Cfr*. PAW, p. 56, p. 115). Según Strauss, todo filósofo debe "moderar" su discurso para aparecer ante la ciudad como un buen ciudadano y no un enemigo de sus tradiciones y creencias ni un corruptor de la juventud.[5] Pero esta necesidad es también un "sacrificio" para el filósofo, en la medida en que se ve forzado a "ofuscar" su pensamiento y ofrecer a la ciudad nociones que protejan sus tradiciones u opiniones comunes. Como vimos en el primer capítulo de esta tesis, la escritura esotérico/exotérica implica una comprensión por parte del autor filosófico de la diferencia entre lectores, de la diferencia entre la filosofía y la ciudad y de la diferencia entre lo posible y lo

[4] Este argumento de Strauss quizás nos parezca anticuado. Sin embargo, según Strauss, debemos primero liberarnos de la influencia de Maquiavelo, es decir, cuestionar el carácter evidente de su enseñanza y pensamiento, para admirar su grandeza. Strauss dice: "One cannot see the true character of Machiavelli's thought unless one frees himself from Machiavelli's influence. For all practical purposes this means that one cannot see the true character of Machiavelli's thought unless one recovers for himself and in himself the pre-modern heritage of the western world, both Biblical and classical. To do justice to Machiavelli requires one to look forward from a pre-modern point of view toward an altogether unexpected and surprising Machiavelli who is new and strange, rather than to look backward from today toward a Machiavelli who has become old and our own, and therewith almost good" (TOM, Intro, 8, p. 12).

[5] Como dice en otro trabajo: "Philosophy […] is the highest form of the mating of courage and moderation" (WIPP, p. 40).

deseable (PAW, pp. 35-36; OFKW, p. 222). Como veremos a continuación en profundidad, el descubrimiento por parte de Strauss del arte de escribir de Maquiavelo equivale también, fundamentalmente, al descubrimiento de la dimensión propiamente *filosófica* de su pensamiento.

a. Maquiavelo como heredero de la tradición clásica del arte de escribir

Como señalamos, Strauss descubre que Maquiavelo escribe utilizando el arte de escribir que es el mismo arte que usaban los escritores clásicos para comunicar sus reflexiones. Pero paradójicamente, esta escritura "clásica" presente en Maquiavelo le permite a Strauss ver la originalidad del florentino y su "quiebre" con aquella tradición clásica.[6] Para comprender esta paradoja, debemos ver cómo comprende Strauss el uso maquiaveliano de aquel arte.

Ahora bien, Strauss debe primero probar que Maquiavelo escribe de manera "esotérica" a la manera de los filósofos clásicos y explicitar el modo en que el escritor comprende la necesidad de dicha comunicación solapada[7]. Porque, como sugiere Strauss, a primera vista Maquiavelo exhibe verdades que los clásicos habían dejado tapadas o veladas y su discurso no parece conocer la necesaria moderación. Dicho con sus palabras, Maquiavelo publica o "grita desde los tejados" ciertas doctrinas que los antiguos escritores habían enseñado "de manera encubierta o con signos de repugnancia" (TOM, Intro, 2, p. 10). El primer moderno, entonces, pareciera ser quien, conociendo las estrategias del arte de escribir, las subvierte y aplica para un propósito distinto del clásico, modificando sustancialmente la comprensión clásica de este arte y su necesidad (TOM, IV, 86, p. 296)[8]. Pero Strauss pondrá en juego, según nuestra interpretación, la hipótesis de que la retórica de Maquiavelo, descrita como "osada" o "audaz" [*bold*] (TOM, I, 22, p. 32), está al servicio de la filosofía y responde a la "necesidad de los tiempos". La osadía, que en un primer momento parece alejar a Maquiavelo del arte de escribir clásico, al final, responderá a una forma específica de permanecer cerca de dicha tradición.

Strauss arriba a una explicación del arte de escribir de Maquiavelo indagando en la relación "oscura" entre sus obras más famosas y avanzando hacia el descubrimiento de las

[6] Melzer (2014) estudia y justifica el arte de escribir de los filósofos modernos y muestra cómo ciertos autores modernos, como Rousseau, leen a otros modernos, como Maquiavelo, encontrando más de un sentido en su escritura y revelando una intención más allá del contenido explícito del texto (pp. 251-252).

[7] Strauss cita también una carta de Maquiavelo a Guicciardini (del 17 de mayo de 1521) donde dice, explícitamente, que su discurso está repleto de secretos: "For some time I never say what I believe and I never believe what I say; and if it sometimes occurs to me that I say the truth, I conceal it among so many lies that it is hard to find it out" (TOM, I, 25, p. 36).

[8] Si consideramos adicionalmente el modo en que Strauss caracteriza la escritura de los pensadores modernos, al servicio de la "educación universal" y del proyecto de la Ilustración (NRH, p. 183), el problema será entender con qué propósito emplea Maquiavelo su arte de escribir. La escritura esotérica de los modernos, a su vez, pareciera estar limitada a la protección de la censura.

"reglas de escritura" de Maquiavelo, que volverán, a su turno, aquella "oscuridad" un "enigma". Este es el problema en apariencia más "superficial" de la obra de Maquiavelo: la aparente incompatibilidad entre *El Príncipe* y *Discorsi* (TOM, I, 12, p. 24; I, 37, p. 53), los dos libros en los cuales el autor dice exponer "todo lo que sabe" (TOM, I, 5, p. 17)[9]. Si *El Príncipe* aparece como un manual de crueldad política para aprendices de tiranos, los *Discorsi* parecen ser una apología a las instituciones republicanas y su virtud. La duplicidad en la presentación de la enseñanza de Maquiavelo plantea así el problema de la perspectiva de su autor, y si acaso esta corresponde a la de uno u otro libro. Ante este problema el lector de Maquiavelo, entonces, se ve llevado a preguntarse por la *intención* del autor (TOM, I, 16, p. 29).[10]

Para responder a la pregunta por la relación entre los libros de Maquiavelo, es preciso, dice Strauss, *leerlos.*[11] Y, según Strauss, para acceder al modo en que Maquiavelo escribe es preciso estudiar el modo en que lee (TOM, I, 17, p. 29). "Es una observación general", dice, "que la gente escribe como lee" (PAW, p. 144). Esto implica, según Strauss, que "el escritor cuidadoso es un lector cuidadoso". Para descubrir los "hábitos de escritura" de un autor, por lo tanto, debemos estudiar sus "hábitos de lectura" (PAW, p. 144, p. 148). Si tenemos en cuenta que Maquiavelo estudia a Tito Livio, descubre los recursos retóricos de este autor, y los replica a su turno (TOM, I, 18, p. 29), Tito Livio se convierte, en este sentido, en la clave para comprender la escritura maquiaveliana (TOM, III, 50, p. 158). Para apreciar adecuadamente su "intención", entonces, debemos leer los libros en apariencia incompatibles de Maquiavelo y "pensar por nuestra cuenta", "juntar 2 y 2" dice Strauss y comprender su uso cuidadoso del lenguaje (TOM, I, 25, p. 36). En suma, para alcanzar el pensamiento de Maquiavelo, Strauss pone su propio pensamiento en "movimiento" y le muestra al lector los indicios de un recorrido para él también posible.[12]

[9] Partiendo de esta afirmación maquiaveliana, Strauss sostiene que es posible comprender cabalmente a Maquiavelo sin recurrir a otras obras (TOM, I, 5, p. 17). Sin embargo, hacia el último capítulo de su libro, donde Strauss repone *la* intención de Maquiavelo "reconstruida", por así decirlo, detrás de la "duplicidad" de su presentación, nuestro autor dirá que *no es posible* limitarse a estos dos libros. (Cfr. TOM, IV, 80, pp. 285-286).

[10] En este sentido, puede decirse que el primer capítulo de Strauss exhibe la puesta en movimiento de la máxima ya expresada en la introducción: "El problema inherente en la superficie de las cosas, y solo en la superficie de las cosas, es el corazón de las cosas" (TOM, Intro, 9, p. 13).

[11] La apuesta hermenéutica de Strauss se distingue de las aproximaciones historicistas, que buscan responder a esta pregunta indagando su contexto: el pensamiento de sus contemporáneos, eventos históricos, o circunstancias personales extraídas de sus biografías. Strauss, por su parte, indica que el *único* modo de responder a esta pregunta es leyendo sus libros (TOM, I, 17, p. 29).

[12] Strauss tampoco se priva de utilizar, él mismo, recursos del "arte de escribir". Si para aprender a leer a un filósofo, o entender su escritura, es necesario estudiar el modo en que él mismo lee, no sería descabellado pensar que Strauss, al mostrarnos cómo debemos leer a Maquiavelo aquí, nos esté indicando también cómo debemos leerlo a él.

Como vimos en el primer capítulo, el arte de escribir del filósofo, en la interpretación de Strauss de los clásicos, implica una comprensión de la distancia entre la filosofía y la ciudad. Al mismo tiempo, notamos ya en el anterior capítulo, existe para Maquiavelo, leído por Strauss, una distancia permanente entre los "muchos" que se aferran a las opiniones y se indignan ante los cambios, y los "pocos" que pueden poner en cuestión aquellas opiniones o el sentido común de la ciudad, para avanzar hacia la comprensión de los problemas que estas opiniones encierran (OFKW, p. 222). Sobre esta distancia se construye el modo en que Maquiavelo revela u oculta su pensamiento en su enseñanza.

En sus *Discorsi* Maquiavelo comienza indicando que conoce bien los "peligros" implicados en la "comunicación" de un pensamiento que parece oponerse a los "modos y órdenes" establecidos (TOM, I, 23, p. 36). Esto implica que Maquiavelo es consciente, según Strauss, del peligro que implica para el escritor la crítica abierta a la autoridad política y la potencial censura. Esta restricción, entonces, le es "en un modo, impuesta" a Maquiavelo, dice Strauss (TOM, I, 22, p. 32): la autoridad política no puede permitir que se pongan en cuestión sus principios abiertamente.[13] Pero según Strauss, Maquiavelo entiende que esta censura no es un problema coyuntural de Italia, sino que es un dato permanente de la relación entre el pensamiento libre y su comunicación en la ciudad: "En todo tiempo existe un poder reinante, un poder victorioso que deslumbra los ojos de la mayoría de los escritores y que restringe la libertad de aquellos pocos escritores que no desean convertirse en mártires" (TOM, I, 22, p. 33). Si bien la comunicación o discusión del pensamiento se ve siempre condicionada por el poder político o la ciudad, no sucede necesariamente lo mismo con el pensamiento. "La restricción de la libertad de discusión compele a los escritores cuyas mentes no sucumben al glamour o la desaprobación de la autoridad a presentar sus *pensamientos de manera oblicua*" (TOM, I, 22, p. 33 [Nuestro énfasis]). La compresión de la distancia permanente entre el pensamiento —"the *thought"*— de un escritor libre y su comunicación, entonces, compele a escribir de manera "oblicua" e, incluso más, a expresar en nombre propio opiniones oficiales que quizás en verdad no comparta (TOM, I, 22, p. 33; PAW, p. 180).

Sin embargo, Maquiavelo indica también al comienzo de *Discorsi* que "la naturaleza envidiosa de los hombres" los lleva a resentir a quienes desafían los órdenes y modos establecidos o pretenden innovar. Maquiavelo sabe, según Strauss, que los pronunciamientos del escritor que vayan en contra del *status quo* podrán "indignar" o "lastimar" al pueblo que resiste o resiente toda novedad que desafíe sus convenciones o creencias (Cfr. PAW, p. 36). La

[13] Strauss trae el ejemplo del libro de Pietro Pomponazzi sobre la inmortalidad del alma, censurado por la autoridad cristiana (TOM, I, 21, p. 33).

restricción a la expresión, así, se impone a Maquiavelo también de "otro modo": el florentino es compelido, según Strauss, a restringir su expresión porque comprende que "el pueblo es la casa de la moralidad y la religión", como vimos, y que no tolera que se pongan en cuestión las tradiciones que venera (TOM, I, 23, p. 34; III, 25, p. 120). El pensamiento filosófico como tal, ya lo dijimos, se caracteriza precisamente por ascender desde las opiniones comunes hacia su cuestionamiento, de modo tal que un escritor filosófico tal deberá limitar su expresión y presentar su reflexión original de manera solapada.

Según Strauss, por lo tanto, para comunicar un pensamiento que desafía las opiniones establecidas de la ciudad, Maquiavelo deberá moderar su discurso. Maquiavelo será simultáneamente "audaz y cauteloso" (TOM, I, 23, p. 34; *Cfr*. WIPP, p. 32): donde exista un desacuerdo respecto de la "interpretación" de la ley o entre opiniones establecidas (TOM, I, 23, p. 34), Maquiavelo será audaz; donde ninguna convención lo proteja, deberá ejercitar suma cautela. Por lo tanto, Maquiavelo "no revela plenamente su intención" (TOM, I, 23, p. 35).

Ciertamente, al hablar de la moderación en el discurso de Maquiavelo, Strauss no ignora el hecho de que el florentino es más famoso o infame por su *inmoderación* que lo contrario. Sin embargo, Strauss pondrá en juego a lo largo de su libro la hipótesis de que la inmoderación de Maquiavelo es parte de su moderación o, mejor dicho, de su particular estrategia de escritura (TOM, I, 22, p. 32. *Cfr*. PAW, p. 180).

Sin embargo, Maquiavelo no solo modera su discurso para escapar de la censura, reproduciendo opiniones que considera falsas o para cuidarse de no ofender a la multitud, escondiendo las razones por las cuales está en desacuerdo con la opinión autorizada. Maquiavelo sabe, dice Strauss, que "hablar la verdad es sensato solo cuando uno habla a hombres sabios" (TOM, I, 22, p. 34). Por lo tanto, Maquiavelo escribirá de modo tal que pueda ser comprendido por aquellos con quienes podría, potencialmente, discutir. En este sentido, el florentino escribirá de modo tal que el lector atento pueda recorrer "por su cuenta" el camino desde lo dicho y no dicho en el discurso, hacia el pensamiento del autor propiamente (TOM, I, 23, p. 35; I, 25, p. 36)[14]. Solo a aquellos lectores buscará Maquiavelo, a través de su escritura, mantener "despiertos y modestos", ayudándolos a ser "osados y cautelosos" (TOM, I, 33, p. 47).

[14] Strauss indica que el "pensamiento" que Maquiavelo transmite utilizando a Livio o sus personajes, no puede alcanzarse leyendo solamente los *Discorsi* o la *Historia* de Livio; Maquiavelo espera de su lector que lea sus *Discorsi* una y otra vez, en conexión con la obra de Livio y de otros escritores. Este argumento es un testimonio del hecho de que la discusión entre naturalezas filosóficas, para Strauss, no depende de los tiempos, y puede tener lugar entre escritores pese a su falta de contemporaneidad.

Así vemos que las razones para la escritura esotérica que Strauss encuentra en Maquiavelo son las mismas que presenta como características del arte de escribir de la tradición clásica: la comprensión filosófica de la necesidad de resguardar a la filosofía y al filósofo de los ataques del poder político y de proteger a la ciudad y sus miembros de la filosofía y sus verdades, así como también, simultáneamente, la necesidad del filósofo de "pescar" a los potenciales filósofos entre la multitud de lectores (*Cfr*. PAW, pp. 36-37; RXH, p. 125).

En definitiva, Strauss afirma que el pensamiento de un escritor "que no desea convertirse en mártir" debe rastrearse "entre las líneas" de sus textos. Strauss sugiere así que es necesario leer a Maquiavelo como un autor filosófico, como un autor consciente de su escritura, su propósito, su público y su búsqueda. Será precisamente lo no dicho o lo insinuado más allá de las líneas del texto aquello que marque el camino hacia su intención. Y la relación "oscura" entre sus dos obras más importantes, según Strauss, es la vía de ingreso hacia la intención de Maquiavelo (TOM, I, 37, p. 53).[15]

b. La relación entre las obras de Maquiavelo

La relación entre *El Príncipe* y *Discorsi*, los libros de Maquiavelo que contienen "todo lo que sabe", presenta un problema que es necesario desentrañar. A diferencia de autores como Platón, que parecen jerarquizar sus libros en función de su contenido (por ejemplo, *República* sería de mayor importancia que *Leyes*, sugiere Strauss), Maquiavelo no nos permite hacer la misma operación con sus libros (TOM, I, 1, p. 15). Si bien a primera vista pareciera ser que un libro, *Discorsi*, habla sobre repúblicas, y el otro, *El Príncipe*, sobre principados, un estudio en profundidad revela, sigue Strauss, que ambos libros coinciden respecto del tema tratado o su "materia" (TOM, I, 8, p. 21). Como indicamos en el capítulo anterior, ambos libros de Maquiavelo contienen una discusión de la fundación de toda ciudad y de su preservación, y su autor ofrece, en ambos libros, una enseñanza que se opone a la educación de los modernos italianos. Strauss pone en juego la hipótesis de que ambos libros presentan la misma enseñanza,

[15] El libro del propio Strauss presenta también una "duplicidad", tanto en el análisis de Maquiavelo (que refiere a sus dos obras más importantes y a su "intención" y "enseñanza"), como en la estructura del propio libro. Strauss, sugerimos, avanza desde la "enseñanza doble" de Maquiavelo, expuesta en sus dos libros de manera cabal, pero no sencillamente duplicada, hacia la pregunta por lo que sería su "enseñanza" simplemente. Los cuatro capítulos que componen el libro dan a ver un doble tratamiento de la "enseñanza" de Maquiavelo —"The Twofold Teaching of Machiavelli" (I) y "Machiavelli's Teaching" (IV)—, y un doble tratamiento de la "intención" de Maquiavelo —"Machiavelli's Intention: the *Prince"* (II) y "Machiavelli's Intention: the *Discourses"* (III)—. Coherente con el modo en que Strauss enseña que los escritos filosóficos están compuestos, los capítulos centrales de su libro indagan los aspectos "menos superficiales" de la obra de Maquiavelo, y buscan alcanzar su "intención", mientras que el capítulo inicial y el final lidian con lo que Strauss llama la "enseñanza" de Maquiavelo. Como argumentamos, el autor da una enseñanza que articula sus soluciones a los problemas que lo ocupan en su pensamiento.

pero desde dos "puntos de vista" o "perspectivas" alternativas: "provisionalmente", en *El Príncipe,* dice Strauss, Maquiavelo habla desde el punto de vista de los "príncipes actuales" y para ellos, y en los *Discorsi,* desde la perspectiva de los "príncipes potenciales" y para ellos (TOM, I, 16, p. 29).

Cada libro, según Strauss, parece así tener en mente distintos destinatarios, tal como puede leerse en las *Epístolas dedicatorias* de Maquiavelo. Strauss señala que, mientras que *El Príncipe* tiene como destinatario principal a su "amo", —el príncipe actual es Lorenzo de Medici— los *Discorsi* están escritos para los "amigos" de Maquiavelo —quienes, sin ser príncipes, deberían serlo, dice Maquiavelo en la *Epístola*[16]—. Los "príncipes actuales" son quienes están preocupados por temas "urgentes" (TOM, I, 9, p. 21), mientras que los "príncipes potenciales" son quienes tienen tiempo y ocio para discurrir sobre todos los temas. Sin embargo, tanto los príncipes "actuales" como los "potenciales" (TOM, II, 14, p. 70), en tanto que "hombres de acción" (TOM, II, 20, p. 77), posiblemente se interesarán más por los "consejos" de Maquiavelo que por su discusión prolongada de las repúblicas y principados contemporáneos y del pasado. Esta última discusión probablemente interese más a aquellos "príncipes" con un interés "primariamente teórico" (TOM, II, 20, p. 77). Sobre esta duplicidad entre príncipes actuales y potenciales, por ende, se imprime otra: la distinción entre "hacedores" y "pensadores" (TOM, II, nota 49, p. 309).[17]

Partiendo de la hipótesis entonces, de que cada libro tiene un destinatario diferenciado en la mira, Strauss explora la relación entre ambos libros, indagando tanto en sus características de "superficie", o su "forma", como en los aspectos que hacen a su contenido.

Strauss argumenta que *El Príncipe* aparece, en principio, como más tradicional que los *Discorsi*, y que Maquiavelo así lo dispone intencionalmente: este libro busca inscribirse en la tradición de los "espejos de príncipes", sugiere (TOM, I, 12, p. 24). Así, comenzando como un tratado "académico o escolástico", con una *Epístola dedicatoria* y subtítulos en latín y, en añadidura, con la palabra "Sogliono", que indica costumbre o usanza, este libro, según Strauss, busca aparecer como tradicional. Si bien termina con un poema patriótico, este pertenece también a un género "sólidamente tradicional" (TOM, I, 11, p. 23). Strauss ilumina también cierta duplicidad hacia el interior de *El Príncipe*: el libro es simultáneamente un "panfleto" y un "tratado" (TOM, II, 1, p. 55). El libro, indica, contiene tanto un "consejo particular", como una "enseñanza general" (TOM, II, 9, p. 62) y Maquiavelo es tanto "consejero o predicador"

[16] Maquiavelo dedica el libro a Zanobi Buondelmonti y Cosimo Rucellai, y dice: "He elegido, no a aquellos que son príncipes, sino a aquellos que, por sus infinitas buenas partes, deberían serlo" (Discorsi, Epístola dedicatoria).
[17] E incluso más, entre "hacedores" y "escritores", dirá Strauss (TOM, II, 5, p. 59. *Cfr*. TOM, III, p. 148).

como "investigador o maestro" (TOM, II, 2, p. 56). Su contenido puede también distinguirse en términos de su "temporalidad", pues mientras que el "panfleto" está intrínsecamente ligado a su tiempo, el "tratado" tiene un contenido "científico" que es "atemporal" (TOM, II, 9, p. 62).

Por lo que respecta a los *Discorsi*, Strauss sostiene que aparecen como un libro que desafía la tradición y que desde el comienzo Maquiavelo expone la novedad de su empresa: quiere traer nuevos modos y órdenes. Maquiavelo, advierte, comienza hablando en primera persona, anunciando la osadía de su búsqueda y utiliza casi siempre el italiano o "la lengua vulgar". En añadidura, mientras que los títulos del *Príncipe* no expresan ningún "pensamiento novel o controversial", algunos capítulos de *Discorsi* sí lo hacen —en particular dos de ellos, indica, cuestionan abierta y explícitamente opiniones recibidas[18]—. La forma del libro también es mixta: es un "tratado político", presentado a través de una discusión o comentario a los textos de Livio (TOM, I, 11, p. 24). El libro contiene una enseñanza, que como vimos se opone a la de sus contemporáneos, los cristianos. Pero como también vimos, se preocupa asimismo por aconsejar a sus lectores respecto del orden político posible y deseable en Florencia (TOM, I, 14, p. 27). Esta preocupación de Maquiavelo se da a ver, según Strauss, en el tratamiento de las conspiraciones, donde discute efectivamente cómo podrían llevarse a término de manera satisfactoria[19] (TOM, III, 3, p. 86).

Nuestro intérprete, es posible decir, comienza con una interpretación "poco convencional" de estos libros. Strauss cuestiona la imagen habitual de *El príncipe* como el libro "más revolucionario" de Maquiavelo y llama la atención respecto de la intención del autor de darle una apariencia tradicional y decorosa. Maquiavelo pretendería justificar sus "consejos terribles" o "despiadados" (TOM, Intro, 5, p. 11; II, 23, p. 81) y su enseñanza política introduciendo un fin patriótico, que es la liberación de Italia.[20] Sin embargo, como vimos, la lectura de Strauss plantea que el propósito de Maquiavelo va más allá de la liberación política de Italia y que aquello que define su propósito es antes una "revolución" en el modo de pensar el bien y el mal: como vimos en el capítulo anterior, Strauss entiende que Maquiavelo permite

[18] En *Discorsi* II 10 y 17, Maquiavelo dice ir contra la opinión común, y la opinión universal respectivamente.

[19] Strauss menciona tres conspiraciones tratadas por Maquiavelo: una en Atenas, otra en Heraclea y otra en Florencia. Todas fracasan porque los conspiradores no consiguen asesinar a los múltiples príncipes a la cabeza del Estado. Pero la conspiración de Tebas contra diez tiranos sí es victoriosa, porque el consejero de los tiranos era "en su corazón" en realidad su enemigo (TOM, I, 14, p. 27. *Cfr*. Discorsi, III, 6, 348; Historias Florentinas, VII, 33).

[20] Strauss dice: "No one, I believe, questions the opinion that Machiavelli did doubt the common view regarding the relation between morality and politics, for everyone has read chapters 15 ff. of the *Prince*" (TOM, I, 31, p. 43). En el próximo capítulo, Strauss dirá: "In contradistinction to the *Discourses*, the *Prince* comes first to sight as a traditional or conventional treatise. But this first appearance is deliberately deceptive. The anti traditional character of the *Prince* becomes explicit shortly beyond the middle of the book, and after remaining explicit for some time, it recedes again" (TOM, II, 4, p. 56).

al lector atento ver que la moralidad del pueblo es más bien un apego a las convenciones que al *bien* y que los príncipes, para actuar bien, deben responder a la alternancia de los tiempos con virtud o vicio (TOM, II, 12, p. 67; II, 13, p. 69). Al completar el contenido "explícito" del libro con sus implicancias "no dichas" —que la liberación política depende de la revolución intelectual—, Strauss retorna al juicio "tradicional" sobre el *Príncipe,* en lo referente a su carácter revolucionario, pero ganando una nueva perspectiva.

Por su parte, Strauss también revisa su propia afirmación respecto del carácter revolucionario de *Discorsi*, indicando que éste apunta, en última instancia, y como vimos ya al discutir el proyecto de Maquiavelo en el capítulo anterior, hacia una recuperación del "espíritu de la antigüedad" (TOM, I, 9, p. 22; III, 57, p. 171; III, 8, p. 91). Pese a la enunciación explícita de su novedad al comienzo del libro, Maquiavelo toma los recaudos necesarios y ampara su argumentación con autoridades reconocidas y aceptadas o aceptables por sus contemporáneos. Maquiavelo "esconde" la novedad de su empresa recurriendo a la autoridad de Tito Livio y al ejemplo de la Roma antigua. Sin embargo, la discusión del florentino trasciende las historias de Livio para alcanzar los problemas generales allí representados: Maquiavelo discute problemas que son "atemporales", es decir, plantea "las preguntas fundamentales", afirma Strauss, y "necesariamente trasciende las limitaciones y los límites de Italia" (TOM, II, 23, p. 80).

Pero también en *El príncipe,* Maquiavelo da una discusión, según Strauss, que trasciende los confines de la Italia contemporánea: como dijimos, el problema es la fundación. Maquiavelo podrá comenzar por Italia para trascenderla; podrá "utilizar" los sentimientos patrióticos de los lectores para un "propósito más alto", un "propósito ulterior" (TOM, II, 23, p. 80). El proceder de Maquiavelo, afirma Strauss, lo conduce más allá de los límites de la ciudad. Pero ¿qué lector podrá acompañarlo en este ascenso por fuera de los confines de la ciudad en su tiempo? Strauss advierte que esta discusión, que trasciende los límites de la Italia contemporánea, quizás no preocupe tanto a los príncipes "actuales" como a los "potenciales". Notamos así que, en la pluma de Strauss, la diferencia de destinatarios en uno y otro libro se complejiza.

Los problemas que discute Maquiavelo, así, no parecen ser en verdad novedosos ni tradicionales, sino permanentes (TOM, Intro, 12, p. 14). Pero la discusión de problemas permanentes tiene siempre lugar en un tiempo particular: la discusión atemporal no puede sino ser distinta de las opiniones establecidas en aquel tiempo; la discusión atemporal aparecerá, necesariamente, según Strauss, como novedosa, incluso revolucionaria. Otra vez, Strauss expone la tensión entre el registro de la novedad y la antigüedad, la originalidad y tradicionalidad de los libros de Maquiavelo (TOM, I, 11, p. 24; Discorsi, I, 1; TOM, I, 11, p. 24; Principe, XV). En suma, nos dice que los libros de Maquiavelo tienen tanto una "superficie"

como un "centro", un "exterior" y un "interior", un contenido "tradicional" y uno "revolucionario" (TOM, II, 8, p. 63). Según Strauss, finalmente, *El príncipe* y los *Discorsi* están de acuerdo "no solo en lo que respecta a su materia sino también a su propósito *último*" (TOM, I, 8, p. 21 [Nuestro énfasis]). En ambos libros, Maquiavelo tiene en la mira la liberación de Italia, a través de una revolución en el modo de pensar el "bien y el mal", que es primera y fundamentalmente, una recuperación de la "virtud" antigua, es decir, de su pensamiento y vitalidad.

Ahora bien, volviendo a la diferencia entre destinatarios que exponíamos, esto es, la diferencia entre príncipes *actuales* y *potenciales*, Strauss indaga el grado de apertura o franqueza del discurso de Maquiavelo al hablar a cada audiencia. La reserva, argumenta nuestro autor, debería responder al modo en que, según el propio Maquiavelo, se debe proceder en cada caso: al hablar *sobre* un príncipe y *a* un príncipe, sostiene Strauss, hay que hablar "con mil temores y mil respetos". Hablar a los amigos, por su parte, "de más está decirlo", dice Strauss, implica "hablar francamente" (TOM, I, 11, p. 23).[21]

Strauss vuelve así a reforzar la impresión que mencionamos al comienzo: Maquiavelo es más "reservado" en *El príncipe* que en los *Discorsi*. En *El príncipe,* escribe, Maquiavelo omite dentro de los límites de lo posible "todo lo que no sería apropiado mencionar ante la presencia de un príncipe" (TOM, I, 13, p. 26) y silencia la discusión de "datos [*facts*] importantes, datos muy relevantes para la materia del libro", que sí se discuten en los *Discorsi* (TOM, I, 13, p. 25).

En *El príncipe*, advierte Strauss, al referirse a la "sobresaliente falta de fe" de un príncipe contemporáneo, Maquiavelo evita mencionar su nombre (TOM, I, 11, p. 23; Principe, XVII). Strauss parece querer hacernos entender que este silencio de Maquiavelo es el recaudo que el escritor toma, porque al hablar sobre príncipes y a príncipes hay que hacerlo —en sus palabras— con sumo "temor y respeto". Sin embargo, al revisar el argumento de Maquiavelo en aquel capítulo, vemos que el florentino habla directamente al príncipe actual para indicar el curso de acción para él aconsejable.[22] En palabras de Strauss, Maquiavelo sostendría en *El príncipe* XVIII que "los *pocos* que son capaces de discernir la dura verdad respecto de un príncipe actual no se atreven a oponerse a la opinión de los *muchos* que son incapaces de discernir aquella verdad" (TOM, I, 11, p. 23 [Nuestro énfasis]). Por lo tanto, si el príncipe actual es lector, es en realidad a este a quien Maquiavelo explica que solo *pocos* conseguirán verlo en su verdad y que los *muchos* se guiarán por las apariencias, de modo tal que lo mejor es cuidar

[21] Pero, veremos, la franqueza no es para Strauss, necesariamente, una característica de la escritura filosófica.
[22] El príncipe debe *aparecer* pleno de virtudes, pero no seguirlas, pues se arruinará. (P, XVIII)

dichas apariencias y, en especial, la apariencia de religiosidad.[23] Aquel "temor y respeto" al hablar al príncipe se torna cuestionable ya que, finalmente, Maquiavelo le habla con franqueza y no tiene problemas en indicarle qué debe hacer. El silencio respecto del nombre del príncipe sin fe parece ser, antes bien, un reparo para no ofender a "los muchos"[24] con quienes, entonces, no habla con franqueza.

Por su parte, nos dice Strauss, Maquiavelo busca en *El príncipe,* en principio, un "honorable empleo", de modo tal que deberá evitar discutir cuestiones que puedan ofender al príncipe: Maquiavelo, advierte, no menciona centralmente la "diferencia fundamental" entre tiranía y principado, el "bien común" y la "consciencia", entre otros[25]. Maquiavelo sabe que el príncipe "no puede permitirse ser un perfecto caballero" (TOM, I, 15, p. 28): quienes poseen poder político conocen los problemas y los límites del bien común, por no mencionar la justicia y el bien moral. Así, según Strauss, si Maquiavelo quiere hablar al príncipe actual, tiene que hablar el lenguaje de los príncipes y no el de los súbditos: no puede hablar el "lenguaje del santo, caballero, o profesor de filosofía moral" (TOM, I, 15, p. 28). Un santo, podemos pensar, hablaría de la consciencia, que el príncipe sabe por experiencia propia tiene un dudoso estatuto: este, podemos suponer, está acostumbrado a cometer acciones cuestionables o criminales y, quizás, no siempre sienta culpa. Un caballero, entendemos, sostendría el valor indiscutible del "bien común" y consideraría dicha noción el paradigma de una acción virtuosa para y por el estado; el príncipe, por su parte, sabe que, en ocasiones, para resguardar el "bien común", es preciso ir en contra del "bien común". Un profesor de filosofía moral, por fin, afirmaría la diferencia entre tiranía y gobierno legítimo y condenaría la primera halagando la segunda; el príncipe sabe, sin embargo, que las fundaciones difícilmente admitan esta distinción. Maquiavelo, entonces, debe presentarse ante el príncipe como "un perfecto cortesano, un

[23] Maquiavelo presenta en *El príncipe* XVIII una diferencia entre "los muchos", o el "vulgo", y los pocos: "Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'; e quelli pochi non ardiscano opporsi alla opinione di molti che abbino la maestà dello stato che gli defenda: [...] perché il vulgo ne va sempre preso con quello che pare e con lo evento della cosa, e nel mondo non è se non vulgo; e li pochi non ci hanno luogo quando li assai hanno dove appoggiarsi" (Principe, XVIII: 57; *Cfr*. TOM, II, 20, p. 77)

[24] La glosa de Strauss, por otra parte, no sólo enfatiza la diferencia fundamental entre los "muchos" y "los pocos", sino que también califica el tipo de conocimiento que solo "los pocos" alcanzan a discernir respecto del príncipe: se trata, como dice la frase citada, de una "dura verdad". Maquiavelo, sin embargo, no habla de "verdad" en el párrafo del *Príncipe* referido.

[25] Strauss da 13 ejemplos de silencios de Maquiavelo aquí: 1. la superioridad de principado o república, 2. los defectos esenciales de los principados hereditarios, 3. la diferencia entre emperadores herederos e hijos adoptivos, 4. el "mal final" de la mayoría de emperadores, 5. la "edad dorada" de los emperadores romanos, 6. la "fundamental diferencia" entre reyes y tiranos, 7. el "bien común", 8. la "consciencia", 9. los principados actuales adquiridos con crímenes, 10. los consejeros de príncipes, 11. el destino de Agatocles y Nabis, 12. las conspiraciones contra príncipes populares, y 13. la diferencia entre la libertad del reinado y la libertad del rey. Los tres silencios centrales (6, 7, y 8) son "la distinción entre reyes y tiranos", "el bien común" y la "consciencia". Todos estos temas se discuten en extenso en *Discorsi,* dice Strauss.

hombre con el sentido del decoro más delicado" (TOM, I, 13, p. 26) y sus silencios parecen ser una muestra de su cortesía. Esta sentencia, leída en contraste con la afirmación de Strauss en la introducción de su libro, donde el florentino es presentado como "maestro del mal", provoca y entretiene.

Sin embargo, este "decoro" de Maquiavelo sin duda no es "convencional". Según Strauss, como vimos en el primer capítulo, a la ciudad corresponde la ofuscación, o la ciudad "no puede tolerar" que se pongan en cuestión las opiniones que venera: la ciudad afirma la relevancia de la justicia, del bien común, de la distinción entre reyes y tiranos, y de la moralidad y religión.[26] Estos "datos" que Maquiavelo no menciona en *El príncipe* son sin duda relevantes. Su silencio, por lo tanto, no parece un signo de respeto, sino más bien lo contrario. Como vimos ya, la multitud o el pueblo es la "casa de la moralidad y la religión". Pero tampoco los caballeros, aquellos hombres de buena familia identificados con la patria, aceptarían la crítica a la noción del "bien común": según Strauss, los caballeros son el reservorio de la "moralidad ciudadana" (NRH, p. 149), que se funda en el principio de "hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos" (NRH, pp. 149-150). Al no mencionar estas nociones, es decir, si existe la diferencia entre tiranía y principado, si existe el bien común en las ciudades y si existe la conciencia, por lo tanto, Maquiavelo puede llegar a poner en riesgo la estabilidad de la ciudad e incluso ofender a algunos de sus miembros. Los silencios de Maquiavelo en *El príncipe*, por lo tanto, parecen ser más bien *indecorosos*.

Se ve así revertida la sentencia inicial de Strauss respecto del grado de apertura de cada libro: si los silencios de Maquiavelo en *El príncipe* aparecían primero como originados en su reserva, en el "temor y reparo" necesarios para hablar sobre príncipes y a príncipes, y la intención de complacerlos, este mismo silencio es ahora presentado por Strauss como su "falta de decoro", como su exposición de problemas relativos a las opiniones que la sociedad acepta y, por lo tanto, como un mayor grado de franqueza o apertura en el discurso.

Poco a poco, Strauss irá haciéndonos notar que los príncipes, en tanto que actores políticos, alcanzan a ver ciertas cuestiones que los "muchos", entendidos como la "plebe" o "el pueblo", no ven. Pero también, que ciertos "pocos", entendidos como "los caballeros", tampoco alcanzan a ver los problemas de la política o la insuficiencia de la caballerosidad. Si los

[26] En *Sobre filosofía politica clásica* Strauss dice: "The political teaching of the classical philosophers, as distinguished from their theoretical teaching, was primarily addressed, not to all intelligent men, but *to all decent men*. A political teaching which addressed itself equally to decent and indecent men would have appeared to them from the outset as unpolitical, that is, as politically, or socially, irresponsible; for if it is true that the well-being of the political community requires that its members be guided by considerations of decency or morality, the political community cannot tolerate a political science which is morally 'neutral' and which therefore tends *to loosen the hold of moral principles on the minds of those who are exposed to it*" (OCPP, p. 90 [Nuestro énfasis]).

"príncipes potenciales" pertenecen a esta elite italiana de caballeros, quizás *El príncipe* hable con más claridad que *Discorsi.* Aparece entonces la pregunta por la identidad de los "pocos" de los que Maquiavelo habla y a quienes habla. Se va conformando, así, un abanico de destinatarios que los libros de Maquiavelo tendrían en la mira. Lo que Strauss indica aquí como un problema y que tendremos ocasión de ver mejor en lo que sigue es, en definitiva, que la identidad de los "destinatarios" de los libros de Maquiavelo es más difícil de precisar de lo que a primera vista aparecía.

Los *Discorsi,* por su parte, si bien están dedicados a "los amigos" de Maquiavelo, no revelan las verdades del *Príncipe* con la misma claridad. El "tema" del libro, vimos, es la "posibilidad y necesidad" de "revivir la virtud antigua", lo cual conduce a Maquiavelo a reabrir la pregunta por los antiguos y los modernos, y la supuesta superioridad de los últimos. Como vimos, esta reapertura y esta pregunta, según Strauss, corresponde en Maquiavelo a la pregunta por la alternativa entre "paganismo y Biblia" (TOM, I, 7, p. 20). Para discutir esta cuestión, que desafía la educación y la autoridad de sus contemporáneos italianos —la autoridad "más alta", vimos a Strauss decir—, Maquiavelo se resguarda detrás de la figura y autoridad de Tito Livio, como vimos en el capítulo anterior. Los *Discorsi,* por lo tanto, dice Strauss, "están más cerca de lo que es generalmente o popularmente aceptado que *El príncipe"* (TOM, III, 32, p. 133). Así, *El príncipe* parece ser más "franco" que los *Discorsi*, que aparecerá como pleno de reparos, reverencia a la tradición y recursos pedagógicos.

Sin embargo, precisamente porque los *Discorsi* pueden comenzar por la *endoxa,* Maquiavelo consigue aquí "ir mucho más allá en el análisis detallado, la resolución o destrucción de lo generalmente aceptado", dice Strauss (TOM, III, 32, p. 133). Solo en *Discorsi* tiene Maquiavelo tiempo para guiar a sus lectores detenidamente en un ascenso desde las nociones convencionales, nociones que los caballeros toman por buenas, hacia su problematización (TOM, I, 15, p. 28)[27]. En este libro, Maquiavelo puede permitirse enseñar a sus lectores capaces de entenderlo y comenzar efectivamente por las opiniones comunes, los prejuicios compartidos, por el principio que afirma la superioridad de lo ancestral (TOM, III, 22, p. 116). Pero este comienzo conduce al "ataque" a "todos los escritores" sin paralelo en *El*

[27] Strauss dice: "Whereas gentlemen would first have to be broken into the *arcana imperii,* or to be led gradually toward realizing the *problematic character* of the *common good* or of the *conscience* or of the distinction between *king and tyrant,* princes might take it for granted that those generally received notions are merely popular or provisional. It is then barely possible that the *Prince* is in some respects more outspoken than the *Discourses"* (TOM, I, 15, p. 28 [Nuestro énfasis]). Para hablarle al príncipe como le habla, o para que su consejo sea beneficioso, su destinatario debe tener "some awareness of what it means to be a prince in Machiavelli's sense of the term. He must have been corrupted to some extent by the exercise of princely power before he could bear to listen to Machiavelli" (TOM, I, 15, p. 28).

príncipe (TOM, III, 30, p. 127). Como vimos también, Maquiavelo alcanza a establecer en el centro del libro central de *Discorsi* el principio de la razón contra la autoridad (TOM, III, 50, p. 158). Si bien los *Discorsi* contienen un análisis detenido y en profundidad de la preservación de las sociedades, dice Strauss, que consiste en un análisis del "pueblo" como "repositorio de la moralidad y la religión", Maquiavelo alcanza aquí también un análisis de las fundaciones o el origen de la sociedad y un develamiento de todos los comienzos (TOM, III, 54, p. 167). La diferencia en franqueza entre cada libro no se debe a una diferencia de propósito según Strauss: Maquiavelo en ambos libros quiere traer una nueva enseñanza, nuevos "modos y órdenes", pero mientras que el *Discorsi* tiene tiempo, en *El príncipe* quiere comunicar su pensamiento de manera efectiva y rápida y alcanzar a la juventud filosófica.

Sin embargo, a pesar de la brevedad y extensión de uno y otro libro, Strauss nos dice que Maquiavelo decide discutir explícitamente en *El príncipe* el único tema que dice explícitamente en *Discorsi* que no va a tratar: los peligros que atañen al "ponerse a la cabeza" de una empresa que implica a varios hombres (Discorsi, III, 35; TOM, I, 15, p. 28; TOM, I, 15, p. 29; I, 23, p. 34; *Cfr*. TOM, III, 16, p. 105).[28] El tratamiento de esta cuestión, que es la cuestión del fundador de nuevos órdenes y modos —que Maquiavelo discute en particular en *El príncipe* VI, con los "los ejemplos más exaltados" de Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo— haría que, por lo tanto, *El príncipe* fuese, pese a su brevedad, más exhaustivo que los *Discorsi*. Sin embargo, esta cuestión tampoco es presentada de manera acabada en este libro, dice Strauss: Maquiavelo no discute cómo los nuevos órdenes pueden ser mantenidos más allá de la muerte del fundador (TOM, I, 15, p. 29).[29]

Strauss corrige su primera afirmación: también encontramos en *Discorsi* una respuesta a la pregunta por los peligros relativos al "ponerse a la cabeza" de una empresa, empero no explicitada en la misma medida. Strauss cita a Maquiavelo en *Discorsi*, III, 35 donde dice que "se reserva para discutir" esta cuestión "en un lugar más conveniente" (TOM, I, 6, p. 19; I, 15, p. 28; I, 15, p. 29; I, 23, p. 34). La pregunta es entonces cuál es aquel lugar. Strauss se pregunta: "¿No hay acaso un medio entre la discusión y el total silencio? ¿No hay acaso 'lugar' otro que las líneas de un libro? ¿No es acaso una serie de insinuaciones un 'lugar conveniente' para

[28] Meier nota que Strauss repite la misma sentencia tres veces en TOM I, con modificaciones. (*Cfr*. Meier, 2017, p. 37). Meier interpreta que el énfasis de Strauss en esta sentencia maquiaveliana debe ser entendida como el rechazo de Maquiavelo, según Strauss, en última instancia, del lugar de conductor político para él.

[29] Hay cuestiones o "datos", sin embargo, que Maquiavelo decide no discutir de manera explícita en ninguno de estos libros, según Strauss: la diferencia entre la vida terrenal y el más allá, el diablo, el infierno, y fundamentalmente, el alma (TOM, I, 19, p. 31; *Cfr*. TOM, IV, 82, p. 291; IV, 83, p. 292; IV, 84, p. 294). Como dijimos, según Strauss, Maquiavelo es "osado" solo allí donde cierta opinión común lo ampara. Es, sin embargo, "cauteloso" cuando dicho soporte falta.

transmitir ‘una materia demasiado larga y exaltada para discutir’?” (TOM, III, 16, p. 105). La respuesta de Strauss es, precisamente, que Maquiavelo utilizará su arte de escribir para “insinuar lo que no es capaz de afirmar” (TOM, I, 24, p. 35). Esta cuestión concierne, en última instancia, interpreta Strauss, a la empresa del propio Maquiavelo. Para sortear los “peligros” que enfrenta quien descubre nuevos modos y órdenes y desea ofrecerlos a todos, debemos leer las “secciones finales” de *Discorsi;* para entender cómo es posible que el fundador mantenga estos modos y órdenes, incluso tras su muerte, es preciso comprender lo que Maquiavelo espera de la cooperación de “los jóvenes” lectores de sus libros, dice Strauss (TOM, III, 16, p. 105).

En definitiva, ambos libros, según Strauss, contienen “todo lo que sabe” (TOM, III, 32, p. 133): mientras que en *El príncipe* Maquiavelo condensa todo lo que sabe en la mayor medida de lo posible, en *Discorsi* tiene “lugar y ocio” para comenzar por la superficie de las cosas, por lo que es “primero para nosotros”, hacia su corazón, lo que es “primero por naturaleza” (TOM, III, 32, p. 134). Como vimos, este movimiento caracteriza al proceder dialéctico de la filosofía según Strauss, que es también para él el proceder de Maquiavelo. Según Strauss, en ambos libros, en efecto, Maquiavelo habla tanto desde el punto de vista de los “príncipes actuales”, como del de los “príncipes potenciales” (TOM, I, 16, p. 29; I, 37, p. 53). Esto quiere decir que la misma enseñanza de Maquiavelo está presente en *ambos* libros y con dos *destinatarios* diferentes en la mira en cada uno. Como dijimos, Maquiavelo tiene tanto un propósito inmediato, la liberación de Italia, como otro ulterior, la revolución en la forma de pensar, y ambos están presentes en cada libro. Strauss llega a la conclusión de que Maquiavelo presenta en ambos libros la misma enseñanza, con, en principio, dos destinatarios. Debemos profundizar quiénes son éstos, indagar en la identidad de sus lectores, que como vimos son múltiples, y comprender de quienes esperará una particular “cooperación” (TOM, III, 16, p. 105).

Pero si la discusión de Maquiavelo tiene lugar más allá de las líneas del texto, según Strauss, para comprender cabalmente su pensamiento y su proyecto deberemos considerar tanto lo dicho como lo no dicho y el “movimiento” argumental que el autor ofrece. Deberemos ver ahora cómo presenta Strauss los recursos del arte de escribir de Maquiavelo para comenzar a dilucidar las “estrategias y tácticas” del florentino para comunicar su pensamiento y enseñanza.

c. Los recursos del arte de escribir de Maquiavelo: trece dispositivos de escritura

Como dijimos, para leer a Maquiavelo es preciso según Strauss estudiar aquellas “reglas de lectura” que él mismo considera autoritativas. Pero Maquiavelo nunca expuso estas reglas como escritor. Sí dejó evidencia de su faceta de lector y, si recordamos que para Strauss la gente escribe como lee, “su manera de leer a Livio nos puede enseñar algo del modo en que escribe”

(TOM, I, 17, p. 29).[30] En lo que sigue, daremos a ver el modo en que Strauss expone los "dispositivos" [*devices*] del arte de escribir de Maquiavelo. Los dispositivos del arte de escribir tal como son empleados por Maquiavelo (TOM, I, 36, p. 53) dan a ver a quien los entiende las reglas de lectura que corresponde seguir (TOM, I, 18, p. 30), es decir, enseñan al lector una lección (TOM, I, 19, p. 30). Estos dispositivos, reglas y lección, son tres facetas de la misma práctica del arte de escribir, según nuestra interpretación de Strauss. Recuperarlas nos permitirá no solo ver cómo se despliegan aspectos de la interpretación straussiana de la intención de Maquiavelo, sino también arribar junto con Strauss a su conclusión, esto es, como anticipamos, a la comprensión de que la propia perspectiva de Maquiavelo en cada libro es doble y que, como escritor filosófico, habla a distintos destinatarios de distinto modo.

Strauss discute los dispositivos del arte de escribir de Maquiavelo, entre los cuales identificamos los siguientes: 1. los silencios o exclusiones (TOM, I, 18-21; 32), 2. los ataques indirectos (TOM, I, 22), 3. el hacerse el tonto (TOM, I, 22), 4. los errores manifiestos (TOM, I, 24), 5. la diferencia entre títulos o subtítulos y el cuerpo del texto (TOM, I, 27), 6. la "levedad" o uso de la comedia (TOM, I, 28), 7. los ejemplos inapropiados (TOM, I, 30), 8. el uso de portavoces (TOM, I, 30), 9. las repeticiones (TOM, I, 31), 10. las digresiones (TOM, I, 32), 11. los términos ambiguos (TOM, I, 33), 12. la utilización de números curiosos (TOM, I, 34; 36) y 13. las blasfemias encubiertas (TOM, I, 34)[31]. Veamos ahora cómo explica Strauss cada uno de ellos.

El primer dispositivo que Strauss discute es el uso de silencios.[32] Strauss dice: "Si un hombre sabio permanece en silencio respecto de un dato que es comúnmente considerado importante para el tema que discute, nos da a entender que aquel dato no es importante. El silencio de un hombre sabio es siempre significativo. No puede ser explicado por su olvido" (TOM, I, 18, p. 30). Según Strauss, al silenciar una particular cuestión que comúnmente se cree importante en la discusión de determinado asunto, el escritor demuestra, en primer lugar, su "desacuerdo con la opinión común" (TOM, I, 18, p. 30). Como vimos, Maquiavelo silencia en ambos libros la distinción entre "este mundo y el siguiente", el diablo, el infierno, y el alma (TOM, I, 19, p. 31) dándonos a entender, según Strauss, que desestima la importancia que la

[30] Strauss mismo emplea a lo largo de este libro varios, sino todos, los recursos discutidos aquí.

[31] *Cfr*. Meier (2017, p. 31 [Nota 16]). Meier refiere a 9 dispositivos del "arte de escribir" detectados por Strauss en Maquiavelo y empleados por Strauss mismo: los títulos, los silencios, la relación intencional entre superficie y sustancia, la digresión, los números, las blasfemias encubiertas, las contradicciones o "restatements", la ironía y el uso de términos ambiguos. Meier no remite a los "errores manifiestos", haciéndonos considerar que, al omitir dicha referencia, comete él mismo tal error. Por nuestra parte, consideramos que los dispositivos de Strauss son 13 y no 10.

[32] Deberemos retener este recurso de escritura en particular pues Strauss construirá en su último capítulo un argumento fundamental respecto de la novedad de Maquiavelo estudiando sus "olvidos" (TOM, IV, 84, p. 294).

"opinión común" da a estos temas. Sin embargo, precisamente esta desestimación aparente es de suma importancia, pues al silenciar temas que para la opinión común son muy importantes, nos muestra que considera "la pregunta respecto del estatus de estos temas, o respecto a su verdad o realidad, como muy importante" (TOM, I, 19, p. 31), argumenta Strauss. Maquiavelo, por lo tanto, "expresa su desaprobación de la opinión común del modo más efectivo a través del silencio" (TOM, I, 19, p. 31). La desaprobación respecto de la opinión común en torno de cuestiones muy importantes, por lo tanto, conduce al lector a percatarse de la insuficiencia de tal o tales opiniones y a preguntarse por la reflexión de Maquiavelo respecto de ellas. Así los silencios de Maquiavelo en ambos libros insinúan la insuficiencia de la opinión común que afirma una vida en el "más allá", la creencia en el diablo, en el infierno y, "sobre todo", la opinión tradicional respecto del alma.

Pero los silencios pueden funcionar también, muestra Strauss, como mecanismo para hacer al lector completar por su cuenta cierta idea que el escritor sólo ofrece a medias. Maquiavelo puede acompañar al lector en la mitad del recorrido y dejarle a este la otra mitad para terminar por su cuenta. El ejemplo de Strauss de la puesta en práctica de esta regla es el medio silencio de Maquiavelo respecto de los argumentos a favor de la creación (D, II, 5, p. 246). Al discutir el "grave asunto [*issue*] de la eternidad del mundo, el asunto de si acaso el universo visible existe de eternidad a eternidad o si acaso tiene un comienzo (TOM, I, 20, p. 31), Maquiavelo da un argumento a favor de la "opinión común" [*common view*], que afirma que el mundo es creado por un creador divino. Dice Strauss: si el mundo fuese eterno en vez de creado, debería haber memoria de más de cinco mil años. Automáticamente descarta Maquiavelo este argumento, indicando que la memoria de los tiempos se extingue con facilidad, tanto por causas "que vienen en parte de los hombres, en parte del cielo" (D, II, 5, p. 246). Pero sin duda este, el de la memoria, no es el único argumento a favor de la creación, ni mucho menos el más fuerte en la época.[33] El silencio de Maquiavelo respecto de los otros argumentos a favor de "la creencia ortodoxa en la creación" (TOM, I, 20, p. 31), dice Strauss, empuja al lector a pensar por su cuenta aquellos argumentos, así como también los "pensamientos" [*thoughts*] de Maquiavelo al respecto.[34]

[33] Otro argumento contra la eternidad del mundo, podemos pensar, es el argumento bíblico, que afirma que Dios es su "causa eficiente" (*Cfr*. TOM, IV, 32, p. 202).

[34] Strauss dice: "The reader must keep in mind, i.e., he must keep in mind the possibility that Machiavelli believed in the eternity of the visible universe or that he took the side of Aristotle over against the Bible" (TOM, I, 20: 32. Cfr. TOM, IV, 31:201; TOM, IV, 21:202). Se nota la conexión "obvia" entre la pregunta por la eternidad del mundo y el origen de toda religión, percibiendo que Maquiavelo disputa precisamente "the source of revealed religion" (TOM, I, 20: 32). El argumento maquiaveliano, vimos, es que toda religión tiene un origen humano con una duración promedio de entre 1666 y 3000 años; para la "creencia ortodoxa", la Biblia tiene un origen "suprahumano" (TOM, I, 20: 32; III, 39: 142; Cfr. TOM, II, 21: 78).

Por último, Strauss muestra un tercer modo de emplear los silencios: permite aludir a determinada cuestión sin nombrarla. El ejemplo de Strauss es el silencio de Maquiavelo en el primer capítulo de *El príncipe*, donde dice que tratará solo los principados hereditarios y nuevos, y no menciona los principados "electivos", que sí discute en el capítulo XI. El ejemplo del principado "electivo" por excelencia es el principado eclesiástico, pero también el reino del Sultán, según Maquiavelo (TOM, I, 21, p. 31; Principe, XI). Strauss argumenta así que el florentino, al no mencionar el tratamiento de un tipo de principado que considera fundamental, puede criticar al Pontificado cristiano, indicando que forma parte del mismo "genus" de principados que las tiranías orientales, y apuntar a un tema de gran peso, según Strauss "para todo el argumento de *El príncipe"* (TOM, I, 21, p. 32).

Siguiendo con los recursos del arte de escribir, el segundo dispositivo discutido por Strauss es el ataque indirecto. Maquiavelo sabe que atacar una opinión protegida "abiertamente" o "frontalmente" es peligroso y aprende de los "escritores libres de Roma", dice Strauss, cómo hablar bajo censura: para criticar al César, critican a Catilina, su "prefiguración desafortunada", y celebran a Bruto, su enemigo, explica Strauss (TOM, I, 22, p. 33). El mismo "principio" es aplicado por Maquiavelo para criticar a la religión en su tiempo: al halagar a la "religión pagana romana", dice Strauss, consigue criticar a su "enemiga", que es la "religión bíblica".

El tercer recurso es planteado por Strauss en el mismo párrafo, y consiste en hacerse pasar por tonto. Los escritores libres pueden protegerse de la persecución sosteniendo, e incluso defendiendo, opiniones comúnmente aceptadas, pese a "estar seguros" de que son "falsas": "Hasta cierto punto se ven incluso compelidos a expresar las opiniones protegidas como sus propias opiniones" (TOM, I, 22, pp. 33-34. *Cfr*. PAW, p. 10, p. 14).[35] Recién veíamos que, como estrategia de ataque indirecto Maquiavelo, entiende Strauss, imita el proceder de los escritores romanos que, sin poder criticar abiertamente al César, halagan a Bruto. Y sin poder criticar abiertamente al cristianismo, halaga la religión de los paganos. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, según Strauss Maquiavelo no puede considerar esta religión como verdadera: la utiliza empero para oponerse a la contemporánea. Pero afirmar algo que se sabe es falso, dice Strauss, significa "volverse más estúpido" o "to play the fool" (TOM, I, 22, p. 34). El elogio a la religión pagana no puede ser más que un *acting* de fe utilizado como recurso. Puede ser conveniente, por lo tanto, presentarse como ignorante o tonto, para protegerse de la

[35] En "¿Cómo estudiar el *Tratado teológico-político* de Spinoza?" se lee: "Piety requires that everyone should accommodate the words of the Bible to his own opinions, i.e., that one should give one's own opinions a Biblical appearance" (HTSS, p. 180).

censura y la persecución y "agradar al príncipe", y Maquiavelo utiliza este recurso. Pero entonces, al repetir e incluso defender la opinión común, este escritor no hablará a sus lectores sabios sino, podríamos decir, propiamente a "los tontos".

El cuarto dispositivo del arte de escribir son los "errores manifiestos". Strauss estudia este dispositivo leyendo la discusión de Maquiavelo de las tácticas de los antiguos romanos y modernos florentinos, donde el florentino dice que detrás de un "error evidente", "siempre hay fraude". Pero esta "regla universal" enunciada por Maquiavelo, según Strauss, es "absurda" si no se precisa la identidad del actor o "enemigo" (TOM, I, 24, p. 35; Discorsi, III, 48): enemigos débiles pueden sin duda cometer errores por miedo, cobardía o falta de cálculo. Según Strauss, la regla de Maquiavelo solo se vuelve razonable cuando el enemigo es calificado: "Si un enemigo *fuerte y prudente* comete un error manifiesto, siembre habrá fraude por detrás de éste" (TOM, I, 24, p. 35 [Nuestro énfasis]).

Maquiavelo mismo, advierte Strauss, comete un "error manifiesto" en el capítulo en cuestión: en una de las batallas que allí describe, uno de los ejércitos comete un error, no por cálculo, sino por cobardía (Discorsi, III, 48). La "acción" del texto de Maquiavelo revelaría así sus propios "errores manifiestos", que apuntan hacia sus propias estrategias y tácticas. Strauss nos lleva a considerar que el mismo Maquiavelo actúa como un "enemigo inteligente"[36]. Si es "enemigo", explica Strauss, es porque los "nuevos" modos y órdenes que trae aparecen, necesariamente, como opuestos a los "viejos" o establecidos. El lector de Maquiavelo en principio acepta tales órdenes; si este no fuese el caso, no tendría nada que "aprender" del florentino (TOM, I, 24, p. 35).

Así, Strauss nos da a ver que Maquiavelo actúa él mismo como enemigo "prudente y fuerte", escondiendo engaños detrás de sus errores. "La acción de Maquiavelo es una suerte de batalla", dice Strauss (TOM, I, 24, p. 36). Pero esta "batalla", leemos, es "espiritual". Para comprender este señalamiento de Strauss, debemos recordar la discusión en el capítulo 2 de esta tesis respecto de la oposición de Maquiavelo a los cristianos, su autoridad política y su religión: Maquiavelo busca traer modos y órdenes que descubre utilizando solamente su razón (Discorsi, I, 58). Strauss dice:

[36] En el caso de las intenciones de un enemigo inteligente, interpreta Strauss, incluso cuando sus acciones son próximas y diurnas, estas son las más difíciles de conocer; "they can never be discovered by accident" (TOM, I, 29, p. 40). Si bien las "acciones" del texto se despliegan a plena vista, para descubrir la intención del autor, debe haber destreza. El lector, por lo tanto, deberá imitar al autor y aprender de él a ser "audaz y cauteloso" (TOM, I, 33, p. 47), para encontrarlo en el pensamiento.

> Los nuevos modos y órdenes, que están apoyados solo en la razón, emergen esencialmente en oposición a los modos y órdenes específicos que están apoyados solo en la autoridad y la fuerza. La crítica de Maquiavelo a los viejos modos y órdenes toma el carácter de una guerra librada por un hombre desarmado, una guerra espiritual (TOM, III, 58: 171).

Maquiavelo no tiene "armas" en sentido literal. Pero como vimos, las "armas" para Strauss son una metáfora de la razón, y éstas sin duda Maquiavelo las posee. Para librar su "batalla", que es su oposición a los modos y órdenes de los contemporáneos, fundados en la autoridad y la fuerza, Maquiavelo empleará sus recursos de escritura, para guiar al lector atento hacia los modos y órdenes que descubre, fundados en la razón solamente (TOM, III, 58, p. 171). Como vimos y profundizaremos en el próximo apartado, Maquiavelo busca alcanzar a una audiencia particular (TOM, IV, 51, p. 244). Por lo tanto, el "fraude" que se esconde por detrás de un "error manifiesto" de un enemigo "fuerte y prudente" como Maquiavelo, remite, en definitiva, al arte de escribir; estas son las armas de un hombre sin armas[37].

El error manifiesto más "simple", dice Strauss, es la autocontradicción (TOM, I, 26, p. 36). Strauss precisa la regla para el lector: "Es una regla de prudencia común 'creer' que estos errores son intencionales y en cada caso plantear la pregunta por lo que aquel error podría querer significar" (TOM, I, 26, p. 36). Y, para Strauss, "'creer' significa simplemente 'asumir provisionalmente'" (TOM, I, 24, p. 35; I, 33, p. 47). A través de la autocontradicción, un escritor puede avanzar ocultando su verdadera opinión; puede criticar los modos y órdenes establecidos reteniendo su "sombra", es decir, preservando su apariencia o parte de ella. Así, y como vimos en el capítulo anterior, Maquiavelo comenzará por el elogio de la antigüedad para ascender hacia su crítica. Strauss señala: "Aquel que desea introducir nuevos modos y órdenes es compelido a retener al menos una sombra de modos y órdenes antiguos, sino puede, o no desea, utilizar la fuerza y nada más que la fuerza" (TOM, I, 26, p. 37). Maquiavelo no puede o no desea utilizar *la fuerza y nada más que la fuerza*, dice Strauss, de modo tal que, en lugar de "hacer todo nuevo", como hace quien "quiere establecer una potestad absoluta, llamada tiranía por los autores", retendrá "el nombre de los antiguos" o su "sombra" (TOM, I, 26, p. 27; Discorsi, I, 25. *Ver* TOM, III, 55, p. 168; II, 12, p. 68). Descubrir el sentido del fraude de Maquiavelo no es imposible. Strauss dice: "No *todos* los hombres que usan el fraude a gran

[37] Sólo es razonable buscar el sentido detrás de un error manifiesto cuando se comprende que el escritor en cuestión es "prudente y fuerte"; un escritor poco cuidadoso cometerá errores por falta de precisión, mientras que un escritor filosófico tratará su texto según las reglas de la "necesidad logográfica", es decir, compelido por la lógica de su argumento (TOM, III, 26, p. 121. *Cfr*. CM, p. 53).

escala, sino *los que escriben sobre aquellos* hombres pueden, bajo ciertas condiciones, revelar aquel fraude" (TOM, III, 37, p. 139 [Nuestro énfasis])[38].

El quinto dispositivo del arte de escribir corresponde a la utilización de títulos y subtítulos para indicar la intención del autor. Los títulos y subtítulos de los libros de Maquiavelo no revelan para Strauss "la calidad atrevida" de su "pensamiento" (TOM, I, 27, p. 37). Sin embargo, es el contraste con el cuerpo del texto aquello que provoca "pensamiento" y, en ciertos casos, dice Strauss, incluso "indignación" (TOM, I, 27, p. 38). El ejemplo central que da Strauss remite al capítulo 26 de *Discorsi*. Al contrastar la sentencia del título, que estipula que el "príncipe nuevo" debe hacer "todo nuevo", con la última oración del capítulo anterior —"el que quiera hacer un poder absoluto, que los autores llaman tiranía, debe renovarlo todo, como se dirá en el capítulo siguiente" (Discorsi, I, 25)—, notamos que el proceder del príncipe nuevo es equivalente al de un tirano. El ejemplo de Maquiavelo para ilustrar este proceder, en el capítulo 26, es el del rey David. Strauss volverá, como veremos en lo que sigue, a este capítulo, para encontrar en su interior un recurso de escritura adicional.[39]

Como venimos notando, el estudio de los dispositivos del arte de escribir de Maquiavelo que Strauss presenta deben, para revelar la intención del autor, ser aprehendidos en su "práctica" o a través de su empleo: no solo es necesario percibir lo dicho y lo no dicho en el texto, sino también su "acción". Para ejemplificar la cuestión, Strauss refiere al "silencioso contraste" entre antiguos y modernos que Maquiavelo presenta en *Discorsi* III, 18. Este contraste entre los "viriles" antiguos y los "afeminados" modernos, según Strauss, no nos "enseña nada nuevo" que no haya sido explicitado en otros pasajes (TOM, I, 28, p. 39. *Cfr*. I, 9, p. 22). Sin embargo,

[38] El mismo Strauss comete un "error manifiesto" al discutir el ejemplo de la guerra entre galos y romanos repetido por Maquiavelo en *Discorsi*, II, 29 y *Discorsi*, III, 48. Strauss modifica el título del capítulo *Discorsi*, II, 29 y dice: "Fortune *sometimes* blinds the minds of men". Pero Maquiavelo no dice ni "a veces" ni "las mentes": "La fortuna acceca gli animi degli uomini, quando la non vuole che quegli si opponghino a' disegni suoi" (Ver TOM, I, nota 39, p. 303; IV, 32, p. 216).

[39] Strauss trata 5 ejemplos que muestran cómo Maquiavelo, expresando en sus títulos una opinión común, esconde en su texto la crítica. El primer ejemplo remite al capítulo de *Discorsi*, I, 48: el título de Maquiavelo afirma que la multitud, si bien se confunde sobre generalidades, juzga bien las cosas particulares, pero al estudiar la sentencia final del capítulo anterior (Discorsi, I, 47), vemos que el senado romano logra engañar a la multitud también en asuntos particulares. En segundo lugar, Maquiavelo afirma en el título de *Discorsi*, I, 13 que los romanos utilizaban la religión para mantener unida a la ciudad, pero termina revelando que la nobleza romana usa la religión para controlar a la plebe. El título de *Discorsi*, I, 26, por su parte, indica que el príncipe nuevo debe hacer todo nuevo, pero al notar el final del capítulo anterior (Discorsi, I, 25), vemos que el príncipe nuevo debe proceder como lo hace un tirano. El cuarto ejemplo remite a la sugerencia del título de *Discorsi*, I, 30, de que los "vicios y virtudes" de los hombres —en particular la "ingratitud"— dependen de una elección, opinión que es empero negada en el texto, donde aprendemos que los vicios y virtudes se deben antes a la "necesidad" que a la elección. Finalmente, Strauss discute el ejemplo de la fundación romana en *Discorsi*, I, 9, donde la "necesidad" de "estar solo" para organizar una república nueva explicitada en el titulo, implica en efecto la necesidad de cometer "crímenes" para fundar un estado; la fundación de Roma yace sobre el asesinato de Rómulo de su hermano (TOM, I, 27, p. 38). Todos estos ejemplos de Strauss remiten a su interpretación de la comprensión de Maquiavelo de la relación entre el pueblo, la religión y la moralidad, como vimos en el capítulo anterior.

el contraste cumple una "función": como veremos, se trata de una "función" en el sentido de una "puesta en escena" de una alternativa a través de dos "actores", que permite apuntar hacia un "aspecto" del "problema central" entre antiguos y modernos de un modo menos "obvio" que aquel que cualquier lector "no importa que tan superficial" puede percibir, explica Strauss (TOM, I, 28, pp. 39-40).

En efecto, los ejemplos que ofrece Strauss para iluminar aquel contraste cómico de *Discorsi*, III, 18, nos permiten ver que el "problema central" al que alude es la dificultad de comprender las *intenciones* de los "enemigos" a través de sus *acciones*, a medida que estas se tornan más nocturnas, más remotas y más antiguas (TOM, I, 28, p. 39; I, 29, p. 40). El contraste entre actores o la "función" entretiene y comunica con ligereza el problema que implica conocer las verdaderas intenciones de los actores a través de las historias y reportes.[40] Si el modo "obvio" de presentar las reflexiones es el modo "grave" o, podemos decir, "trágico", el modo opuesto o más sutil es el modo "leve", que debe ser el modo "cómico" (TOM, I, 28, p. 40). De acuerdo con Strauss, como vimos, si bien las preguntas de la filosofía deben por necesidad ofuscarse para aparecer ante la ciudad, la seriedad de los problemas de la ciudad aparece, para el filósofo, como leve.

El "espíritu de la comedia", dice Strauss, está presente en la escritura de Maquiavelo. Con esto llegamos al sexto recurso: el uso de la comedia. En sus dos libros "más serios", afirma, Maquiavelo no solo expresa con gravedad los problemas que trata, como "maestro de príncipes y estadistas" (TOM, I, 28, p. 40), sino que utiliza también la comedia. Aludiendo a una famosa carta de Maquiavelo a Vettori del 13 de enero de 1514, Strauss señala que "gravedad y levedad" se ligan en la persona y la obra de Maquiavelo "en una combinación casi imposible" (TOM, I, 28, p. 40)[41]. El uso de la "puesta en escena" cómica permite a Strauss identificar otro recurso: el uso maquiaveliano de la ironía. Así, escribe:

> En una autocontradicción deliberada, un autor dice cosas incompatibles o, dicho más generalmente, diferentes cosas sobre el mismo tema a diferentes personas y, en algunos casos, a las mismas personas en diferentes estadíos de su comprensión. Pero *hablar de manera diferente a personas diferentes* puede decirse es ironía en el sentido primario de la palabra (TOM, I, 30: 40. Nuestro énfasis)[42].

[40] Como vimos, Strauss expone los "principios de crítica histórica" de Maquiavelo, que impugnan precisamente la veracidad de los registros históricos. (TOM, III, p. 145)

[41] Volveremos sobre esta "cuasi-imposible" combinación. Para nuestro autor, la alternancia entre levedad y gravedad es característica del filósofo (WIPP, p. 40). En Maquiavelo, según Strauss, gravedad y levedad están unidas por su "búsqueda de verdad" (TOM, IV, p. 79, p. 285).

[42] La explicación de Strauss del uso de la ironía, no podemos dejar de notar, remite al proceder de Sócrates (CM, p. 50).

La ironía combina así la autocontradicción, que parece ser un error manifiesto, con la comedia, en función de la audiencia a la que se habla. Así, es solo iluminando la identidad del interlocutor que se revela el significado del discurso y es solo el interlocutor adecuado quien podrá develar su sentido. Strauss añade el recurso de la parodia, que es una versión de la ironía, en la medida en que consiste en imitar un procedimiento o un argumento, pero de modo burlesco o humorístico. El ejemplo de la "parodia" de Maquiavelo remite a las disputaciones escolásticas (Discorsi, II, 12): Maquiavelo imita en la forma del discurso dichas disputaciones, pero ni el tema es escolástico (el tema es si acaso es mejor atacar a un enemigo en su país o esperarlo en el propio), ni la autoridad central es la escolástica, es decir, la Biblia (Maquiavelo usa como autoridad central una fábula poética) (TOM, I, 30, p. 41).[43] Este ejemplo de parodia permite a Strauss dar a ver el proceder utilizado por Maquiavelo para criticar la autoridad de la Biblia en particular (*Cfr*. TOM, IV, 78, p. 283).

La parodia pone en cuestión la autoridad bíblica, dijimos, y pone en escena también, según Strauss, el "problema de la autoridad" en tanto tal. Mostrando el uso de Maquiavelo de la autoridad de una fábula en lugar de la autoridad de la Biblia, Strauss se mueve hacia la discusión del séptimo dispositivo de escritura: la utilización de ejemplos inapropiados. A través de ejemplos fuera de lugar, Maquiavelo puede apuntar hacia determinada cuestión sin necesariamente discutirla y conducir al lector a preguntarse por los ejemplos que sí serían adecuados. En añadidura, nuestro intérprete da a ver que la selección de ejemplos de Maquiavelo cumple una función clave: responde a su intención de producir un "ascenso", desde ejemplos contemporáneos, hacia otros remotos, que no son necesariamente "históricos". "La discusión de ejemplos modernos es menos 'presuntuosa' u ofensiva que la discusión de los ejemplos más exaltados de la antigüedad, o de los orígenes del orden establecido, que no son presentes ni cercanos" (TOM, II, 8, p. 62). Como vimos en el capítulo anterior, a través de la crítica del presente y el halago del pasado, Maquiavelo establece una cuña de ingreso para el ascenso hacia la discusión de cuestiones más fundamentales, evitando no obstante ofender al lector desatento o ir en contra de la opinión establecida. Y los ejemplos inapropiados permiten al autor provocar este movimiento.

Strauss discute un octavo recurso de escritura de Maquiavelo: la utilización de portavoces. Para expresar una opinión que es enemiga y opuesta a los órdenes establecidos, el escritor puede elegir ciertos personajes como sus portavoces. Para expresar "la verdad del cristianismo", dice

[43] La fábula poética remite a *Discorsi*, II, 5, donde Maquiavelo afirma que todas las religiones tienen origen humano. *Cfr*. El argumento de Farabi respecto del conocimiento religioso inferior a la poesía (PAW, p. 13; TOM, IV, p. 202).

Strauss, un "ciudadano de la *respublica Christiana"* podrá utilizar a un "enemigo" del régimen como su portavoz: podrá utilizar a un autor pagano como Livio (TOM, I, 30, p. 42)[44]. Según Strauss, Maquiavelo aprende de Livio a utilizar este recurso[45], al tiempo que utiliza al autor pagano como su propio portavoz o personaje. Como vimos en el capítulo anterior, "el Livio de Maquiavelo es un personaje de Maquiavelo" para Strauss (TOM, III, 37, p. 141).

Pero Maquiavelo no parece adherir a esta regla clásica sin más. Al exponer su enseñanza, el florentino busca justificar la aparente novedad, diciendo que los escritores antiguos decían lo mismo, pero utilizaban portavoces y personajes. Maquiavelo, dice Strauss, sugiere que "está meramente afirmando en su propio nombre y abiertamente una enseñanza que algunos escritores antiguos habían expresado de manera encubierta o utilizando a sus personajes como portavoces" (TOM, II, 6, p. 59; Principe, XVII y XVIII). Maquiavelo, parece decir Strauss, habla en nombre propio allí donde escritores como Jenofonte o Platón habrían usado a algún personaje (TOM, IV, 83, p. 292; TOM, Intro, 2, p. 10) y, en añadidura, expone el mecanismo, esto es, el uso de personajes para decir cosas que no son populares (TOM, II, 21, p. 78).

El noveno recurso discutido por Strauss es la repetición. La repetición es una suerte de autocontradicción, en la que un autor reitera una afirmación previa con alguna variación, la cual, por alguna razón, dice Strauss no es fácil de notar (TOM, I, 31, p. 42). Maquiavelo avanza desde la presentación de una opinión "respetable o públicamente defendible", "más o menos tradicional o convencional", hacia una afirmación de "otro carácter", dice Strauss, con otro propósito. A través de estas repeticiones y variaciones, el autor consigue guiar al lector desde afirmaciones provisionales, a afirmaciones más complejas. Solo comprendiendo la diferencia y la progresión entre una afirmación y otra conseguimos, dice Strauss, "asir la magnitud o enormidad de la empresa de Maquiavelo" (TOM, I, 31, p. 43). En el ejemplo que da nuestro autor remite a dos explicaciones de Maquiavelo de la política de los florentinos para con Pistoia: si comienza diciendo que dice que Pistoia se somete voluntariamente a Florencia, porque esta siempre los trató como "hermanos", su segunda sentencia da a ver que los florentinos, en verdad, aplican el "arte" de "dividir y conquistar" (TOM, I, 31, pp. 43-44). El punto de llegada de Maquiavelo, así, en su ascenso desde una afirmación hacia la siguiente, es su duda respecto de la moralidad tradicional: el primer ejemplo expresa una relación moralmente virtuosa, de

[44] Como vimos en el ataque indirecto, el halago de Bruto puede servir para criticar a César. El ejemplo de Strauss ahora apunta al uso de Maquiavelo de la descripción de Joshua, y no la de los hebreos, para explicar la batalla de Canaán. De este modo, Maquiavelo elige la descripción del antiguo testamento, mostrando la distancia con la descripción del cristianismo de dicho acontecimiento.

[45] Las expresiones de Maquiavelo "Livio hace a alguien decir o hacer ciertas cosas" o "Livio pone estas palabras en boca de alguien", según Strauss, indican que el autor percibe una diferencia entre Tito Livio y sus personajes (TOM, III, 36, p. 138).

"fraternidad y liberalidad", mientras que el segundo revela que Florencia subyuga a Pistoia, no tanto como hermanos sino como más bien tiranos (Cfr. TOM, I, 31, p. 43; Discorsi, II, 21; II, 25). Sin embargo, Strauss señala que, si bien esta duda ilumina en cierta medida "la sustancia de su *enseñanza*", es más importante comprender su "modo de presentarla": según el intérprete, la forma, el modo de presentación, el *how*, informa la materia, el *what.* De hecho, para expresarlo con sus palabras: "La sustancia de su enseñanza está destinada a ser mal comprendida si uno no se da cuenta que revela su enseñanza, en la medida en que la revela, sólo en etapas [*stages*]" (TOM, I, 31, p. 43)[46]. Este recurso de la repetición, por lo tanto, pone de relieve el propósito fundamentalmente pedagógico del texto.

El recurso número diez es la digresión. La digresión es opuesta a la exclusión o el silencio: implica la discusión por parte del autor de algo que él mismo caracteriza como no perteneciente estrictamente a la materia (TOM, I, 32, p. 46). En este sentido, a través de la discusión de un tema que excede el propósito explícito o explicitado de un libro, el autor consigue, según Strauss, revelar al lector atento aspectos clave para que pueda aprehender su intención "completa o verdadera" (TOM, I, 32, p. 46). Otro uso de la digresión puede consistir en la introducción de un pasaje por parte del autor, que responde a una "posible pregunta u objeción del lector" (TOM, I, 32, p. 46).

El onceavo dispositivo del arte de escribir es el uso de términos ambiguos. El lector de Maquiavelo percibirá que ciertos términos, como el de "virtud", no acarrean siempre el mismo sentido[47]. Para entender las "oscuridades" del texto de Maquiavelo, y la aparente inconsistencia en la utilización de términos "técnicos y otros", indica Strauss, no debemos "hacer concesiones a la debilidad humana" (TOM, I, 33, p. 47). Es mejor y más seguro considerar que un escritor de su rango "piensa detenidamente cada palabra que utiliza". Los seis "términos ambiguos"

[46] En el capítulo II, dirá, respecto de las afirmaciones escandalosas del *Príncipe:* "Not only some of the most comforting, but precisely some of the most outrageous statements of the *Prince* are not meant seriously but serve a merely pedagogic function: as soon as one understands them, one sees that they are amusing and meant to amuse" (TOM, II, p. 82).

[47] En "Niccoló Macchiavelli" Strauss indica: "He amuses himself and, I believe, some of his readers by using the word 'virtue' in both the traditional sense and his sense" (NM, p. 215).

presentados por Strauss son: "virtud"[48], "príncipe"[49], "pueblo" ("people")[50], "seres humanos"[51], "cielo"[52], y "nosotros" ("we") (TOM, I, 33, p. 48).

Al detenernos en el uso de "nosotros"[53] Strauss nos permite ver cómo Maquiavelo tiene en mente distintos interlocutores, y en función de ellos se incluye o excluye a sí mismo de determinados conjuntos. Al hablar, por ejemplo, de "nuestro historiador" Livio (D, III, 31), Maquiavelo parece plegarse a la opinión común de los romanos, que consideran a Livio la fuente autorizada para contar la historia de Roma. Al decir, por ejemplo, "no poseemos conocimiento de las cosas naturales y sobrenaturales" (D, I, 56), como sí dicen tenerlo otros, Maquiavelo parece incluirse en el "nosotros" de los "no filósofos", dice Strauss, que no conoce lo natural ni lo sobrenatural (TOM, I, 33: 48). Sin embargo, como notamos en el capítulo anterior, esta limitación aparente de Maquiavelo de su propio conocimiento, es en verdad, según Strauss, una crítica solapada de aquellos que, afirmando tener conocimiento de las cosas naturales y sobrenaturales, como Savonarola y otros, empero no tienen otra cosa que fe sin razón (TOM, III, 19: 109; TOM, IV: 30:213)[54]. Como vimos, esta sentencia recuerda a la comprensión socrática, según Strauss, del conocimiento de la ignorancia (*Cf.* WIPP, p. 11 y p. 38; SPPP, p. 170; PAW, p. 105). Maquiavelo, según Strauss, "se hace el tonto" y, al distinguirse

[48] Strauss explica que *virtud* puede referir, o bien a la virtud "moral" en "sentido amplio que incluye a la religión" —el ejemplo es del Papa León X y su "bondad" (Principe, XI)—, o a la virtud como "inteligencia y coraje combinados", reformulada como "prudencia" -el ejemplo es del capitán Agátocles (Principe, VIII)-, o bien al "significado intermedio", que se usa para designar "la virtud política o la suma de cualidades requeridas para servir a la sociedad política o para un patriotismo efectivo" (TOM, I, 33, p. 47; CM, pp. 27-28). Falta en esta descripción la virtud característica del filósofo. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

[49] Strauss dice que puede significar: cualquier monarca, tiránico o no, cualquier hombre o cuerpo de hombres en posición de gobierno, monarquías o repúblicas, y otro significado. Strauss no aclara qué otro significado habría para este término. La omisión de Strauss nos deja pendientes de una definición ampliada. Strauss precisará la diferencia fundamental entre quienes son "príncipes" porque *entienden* el gobierno y por ende *saben* gobernar —pero no desean hacerlo—, y quienes sí *desean* gobernar (*Cfr*. TOM, II, 15, p. 70; II, 25, p. 83).

[50] Puede aludir a una sociedad republicana o la "gente común", dice Strauss.

[51] Seres humanos como tales, humanos masculinos, el género humano o los súbditos de los príncipes.

[52] "Heaven" puede significar: 1. Cielo visible, 2. el fundamento [*ground*] de toda regularidad u orden en el mundo subceleste, 3. un ser pensante y deseante —bueno o malo con los humanos o con ciertos humanos—; 4. el azar, 5. un objetivo de aspiración humana y 6. la causa de catástrofes naturales. Strauss no lo menciona aquí, pero como vimos, "Cielo" es también "Fortuna". El silencio de Strauss en esta enumeración respecto del término ambiguo "fortuna" es sugerente. Como vimos, "Fortuna" puede ser sinónimo de "Cielo" (TOM, III, 26, p. 122. Cfr. TOM, IV, 33, p. 217), y puede ser una divinidad (TOM, III, 33, p. 136; IV, 28, p. 209; IV, 31, p. 214), puede ser una fuerza sin voluntad "enemiga" de los hombres (TOM, IV, 32, p. 216), o el azar, como necesidad natural (TOM, IV, 33, p. 218).

[53] Puede significar: 1. Maquiavelo, 2. Maquiavelo y sus lectores, 3. los contemporáneos de Maquiavelo, 4. los florentinos, 5. los cristianos, 6. los cristianos contemporáneos, 7. los italianos, 8. los italianos contemporáneos, 9. todos los humanos, 10. la sociedad a la que habla en oposición a una sociedad enemiga, 11. la sociedad a la que habla y a la enemiga en conjunto, y 12. los no filósofos. No debemos olvidar que Strauss comienza su libro con la palabra "We".

[54] Strauss insinúa que Maquiavelo se refiere irónicamente a Savonarola como filósofo en *Discorsi*, I, 56. En *Pensamientos sobre Maquiavelo* (IV, 29), Strauss incluye una nota (n. 88) que remite a la doctrina de las "inteligencias" en el aire de Cicerón (TOM, IV, 29, nota 88, p. 335), y otra (n. 90) que indica que las "inteligencias en el aire" pueden recordarnos también a Efesios 2.2, "el príncipe de la potestad del aire".

de los "filósofos", busca distinguirse de "ciertos filósofos" —quizás cierta tradición en decadencia, como vimos—, pero también de aquellos que son tenidos por filósofos (TOM, I, 33, p. 48; TOM, I, 6, p. 18).[55] Strauss añade, además, que Maquiavelo no es el único que utiliza el "nosotros" para distinguirse de los filósofos o ciertos filósofos[56]. La referencia ambigua del "nosotros" de Maquiavelo, por lo tanto, apuntaría tanto a una crítica solapada al conocimiento de "ciertos filósofos", como a su intención de ofrecer a distintas audiencias distintos discursos.

Los dos últimos recursos discutidos por nuestro autor son los "números curiosos" (12), y las blasfemias encubiertas (13). Maquiavelo usa, leemos, ciertos números para indicar la relevancia de algún tema o para trazar una conexión entre temas. Estudiando el "hecho más superficial" de *Discorsi*, esto es, la cantidad de capítulos del libro (que es 142), Strauss subraya que es equivalente a los libros de las *Historias* de Tito Livio, que es la obra que Maquiavelo dice comentar.[57] Este "hecho extraño", dice, lo conduce a indagar en el significado del número de capítulos de *El príncipe*, que es 26, tras lo cual se mueve hacia el capítulo 26 de *Discorsi* para intentar iluminar su relevancia. Así es como, considerando "el tema mayor [*chief*] del *Príncipe"* que es "el príncipe nuevo", Strauss descubre que *Discorsi*, I, 26 es un capítulo dedicado también al nuevo príncipe: "el capítulo veintiséis de *Discorsi* imita al *Príncipe* de tal manera que nos da una pista respecto del *Príncipe"* (TOM, I, 34, p. 49)[58]. La pista que encuentra Strauss es una "blasfemia encubierta" de Maquiavelo en ese capítulo. Maquiavelo utiliza una referencia a Dios del Nuevo Testamento para describir al Rey David como un tirano[59]. De esta manera, según Strauss, Maquiavelo apunta tanto al tema central del *Príncipe*, que es el nuevo

[55] Strauss señala en *Pensamientos sobre Maquiavelo* (I, nota 68, p. 305) que para Maquiavelo, los "dos textos más autoritativos" son "Aristóteles y la Biblia".

[56] También Maimónides "rechaza los libros de los filósofos sobre política", dice Strauss, por ser "inútiles para 'nosotros' en 'estos tiempos'" (WIPP, p. 157). Y Strauss aclara "'nosotros' puede significar, en ciertos casos, 'nosotros los filósofos', aunque Maimónides normalmente habla de 'los filósofos' en tercera persona e incluso parece indicar que *él no pertenece a ellos."* (WIPP: 157-158. Nuestro énfasis). Maimónides, según Strauss, parece querer distinguirse de los aristotélicos en particular (PAW, p. 42).

[57] Strauss excluye los proemios a los libros I y II de *Discorsi* diciendo que son, "of course, not chapters" (TOM, I, 34, p. 48). Su utilización de estos proemios, sin embargo, es análoga a su utilización de cualquier capítulo.

[58] Strauss explica el significado del número 26: "It might appear that there is some connection between the number 26 and 'prince', ie., monarch. This is not the place to give further examples of Machiavelli 's use of the number 26 or, more precisely, of 13 and multiples of 13" (TOM, I, 36, p. 52; TOM, II, nota 24, pp. 312-313). El significado según Strauss de este número puede leerse en "Niccoló Macchiavelli" (NM, p. 224).

[59] Este capítulo contiene la única cita del Nuevo Testamento en la obra de Maquiavelo. En el *Magnificat*, María dice que Dios "llenó a los pobres con buenas cosas, y echó a los ricos sin nada". Maquiavelo dice que David, como "nuevo príncipe", hace precisamente eso. Pero esto, añade, es lo que un tirano hace (TOM, I, 34, p. 49). Strauss resume: "That is to say, he applies to the tyrant David an expression which the New Testament, or Mary, applies to God. Since he characterizes as tyrannical, a way of acting that the New Testament ascribes to God he leads us to the conclusion, nay, says in effect, that God is a tyrant. In his own strange way he accepts the traditional view according to which David was a godly King or walked in the ways of God. It is for the sake of making this extraordinary and shocking suggestion that he uses the only quotation from the New Testament which he ever uses in either the *Prince* or the *Discourses"* (TOM, I, 34, p. 49). En el capítulo XIII del *Príncipe* encontramos una cita del Antiguo Testamento (TOM, II, p. 59).

príncipe, como a la compleja relación entre príncipes y tiranos, y entre el Dios de la revelación y su dominio. En la interpretación de Strauss, Maquiavelo consigue guiar a su lector, disponiendo así los capítulos, para alcanzar aquella reflexión por su cuenta.

El último dispositivo discutido por Strauss, aunque no el último en ser presentado, pues el recurso a los números se repite, es el de las blasfemias encubiertas en el párrafo 35[60]. Al explicar este recurso, Strauss nos advierte que Maquiavelo esconde sus blasfemias, no solo por temor a la censura, sino también para tornar a su lector *cómplice* en el pensamiento de algo que está prohibido pronunciar. El encubrimiento de una blasfemia es así una "herramienta de sutil corrupción" (TOM, I, 35, p. 50), indica Strauss. Maquiavelo quiere generar una cierta "intimidad" con el lector. Pero no todos los lectores son iguales, ni Maquiavelo pretende comunicar a todos lo mismo del mismo modo: según Strauss, el autor buscará por lo tanto tal complicidad tan solo con "los jóvenes" [*the young*]. Esos acertijos que "fascinan" pertenecen, otra vez, según Strauss, a la vocación pedagógica de Maquiavelo. Como resultado de esta lección, la autoridad es "olvidada" y lo único que queda es el ejercicio de la mente en la resolución de problemas. Maquiavelo, señala Strauss, se ve compelido a usar estos "subterfugios" porque en su tiempo la autoridad de la Biblia es "reconocida y apoyada por la ley". Pero esta "necesidad" es también, según Strauss, la ocasión que le permite al autor "elevar" su escritura: "Las manos y lenguas de los hombres no habrían llevado las obras de los hombres a la altura a la que se ven han sido llevadas, si los hombres no hubiesen sido conducidos hacia ello por la necesidad" (TOM, I, 35, p. 52).

Según Strauss, los recursos del arte de escribir responden también a la "necesidad" en que el florentino se encuentra:

> Muchas características de sus escritos, que para nosotros puede aparecer se deben a una mera levedad, se deben también a la necesidad de combinar lecciones de simple política o militares con indicaciones respecto de lo que pensaba era el fenómeno humano o natural que hacía inteligible la creencia en lo sobrenatural o el deseo de ello en que se encontraba (TOM, I, 35, p. 52).

Su escritura, así, responde a la necesidad de esconder su discurso, que contiene una crítica fundamental a la religión y la revelación, a través de sus recursos de escritura, de cara a la situación política en que se encuentra y la preeminencia del poder secular de la Iglesia

[60] La explicación del dispositivo de los números curiosos "protege", por así decir, la discusión de las blasfemias encubiertas. Strauss muestra así cómo él mismo puede encubrir la blasfemia encubierta por Maquiavelo con la discusión del dispositivo de los números.

católica.[61] La sospecha y la censura de la autoridad, sin embargo, lo vimos, es la condición permanente en que el pensamiento libre del filósofo se encuentra en la ciudad. Pero la escritura de Maquiavelo también, como lo hace la escritura de todos los filósofos según Strauss, busca alcanzar a los lectores atentos y ofrecerles vías para acceder a los problemas con que su pensamiento se debate.

Al concluir su análisis del arte de escribir, Strauss termina el capítulo afirmando que la relación entre los libros de Maquiavelo ya no es *oscura* sino *enigmática*. Para resolver este enigma es necesario acercarse al texto teniendo en mente su arte de escribir. Pero al considerar el uso maquiaveliano de los números, y el arte de escribir en general, Strauss indica que no debemos creer que éstos dispositivos son aplicados de manera "mecánica" (TOM, I, 36, pp. 52-53). Ello iría en contra de su "propósito", dice, pues los recursos de escritura no funcionarían ya de modo pedagógico. La aplicación "mecánica" implicaría una receta o mapa con garantías de un resultado seguro. Según Strauss, el arte de escribir precisa de un arte de leer, donde el lector aprende a hacer el trabajo de desciframiento, con la guía del autor, pero ejercitando el pensamiento por su cuenta.

Lo que revela el estudio de los dispositivos de escritura de Maquiavelo es, por lo tanto, que el significado de una obra filosófica se abre a todo aquel que sepa leer, pero que solo revela su contenido al lector que puede pensar por su cuenta. Un texto filosófico, por lo tanto, puede albergar lecturas potencialmente diferentes o incluso contradictorias, según el tipo de lector que ante él se encuentre. Todo texto filosófico habla a distintos públicos de distinto modo, expone en su superficie ciertas posiciones tolerables y esconde en su interior otras menos populares; todo texto filosófico, según Strauss, ofrece a su lector atento una vía de ascenso hacia su pensamiento a través de sus dispositivos de escritura. Maquiavelo presenta en ambos libros todo lo que sabe, según Strauss, pero en ambos tiene más de una audiencia o habla desde más de una perspectiva (TOM, I, 37, p. 53). Mientras que "decir la verdad" solo tiene sentido cuando se

[61] Enfocándose en la noción de blasfemia, Strauss nos lleva adicionalmente a considerar la seriedad de la discusión de Maquiavelo de "la verdad de la religión revelada" (TOM, I, 35, p. 51), en comparación con el debate actual al respecto. Strauss describe tres tipos de "no-creencia" o "unbelief": la blasfemia de Maquiavelo, la indiferencia respetuosa contemporánea, y la nostalgia por la fe perdida, que no es capaz de "distinguir entre verdad teológica y mito" (TOM, I, 35, p. 51). Mientras que la blasfemia de Maquiavelo toma con seriedad el reclamo de verdad del cristianismo, la indiferencia de la ciencia moderna y el anhelo romántico de alguna creencia no consiguen, según Strauss, tomar a la revelación seriamente en su verdad y terminan siendo mucho más insultantes. La comprensión "tradicional" de la blasfemia considera cualquier pronunciamiento contra el canon bíblico sacrílego. Strauss añade el argumento de un "teólogo liberal" en respuesta a esta comprensión: "He used the analogy of a very wise and very powerful King who would tolerate and even enjoy jokes about himself however smarting, provided they are graceful and do not create a public scandal" (TOM, I, 35, p. 51). Como vimos, Strauss en otro lugar adjudica a un filósofo este argumento que contiene la analogía del hombre sabio como ser perfecto (*Cf.* RR, p. 153). No sería descabellado pensar que aquel teólogo liberal es el mismo Strauss, argumentando hacia una teología natural.

habla a hombres sabios, los "muchos" serán incapaces de "discernir aquella verdad" (TOM, I, 11, p. 23). Decir la verdad, por lo tanto, depende del interlocutor.

El lector atento de los libros de Maquiavelo deberá "usar juiciosamente" los dispositivos de escritura aquí presentados para acceder al núcleo de su argumento (TOM, I, 36, p. 53). Maquiavelo, interpreta Strauss, busca así, a través de la presentación de su enseñanza, guiar a estos interlocutores desde las opiniones comunes hacia "la comprensión diametralmente opuesta" (TOM, I, 33, p. 47). Sin embargo, como veremos en lo que sigue, si bien esta duplicidad es característica del uso "clásico" del arte de escribir para Strauss, hay en el caso de Maquiavelo un desdoblamiento particular de estas figuras, que representará su particular innovación.

2. La innovación de Maquiavelo

Tras el recorrido realizado en la primera parte de este capítulo, notamos que para Strauss la escritura de Maquiavelo continúa una tradición presente en las obras clásicas de la filosofía, que implica la utilización de recursos del "arte de escribir": Maquiavelo comprende, junto a los filósofos clásicos, que todo libro está abierto a todo aquel que sepa leer y que, dada la tensión que existe entre la filosofía y la ciudad, la comunicación deberá ser responsable. Como vimos en el primer capítulo, la filosofía en sentido clásico, según Strauss, es "filosofía política" (WIPP, p. 27). En este sentido, los libros "esotéricos" están compuestos de modo tal que consigan alcanzar a los "pocos" lectores que pueden entender sus insinuaciones, mientras ofrecen a los "muchos" una enseñanza popular y edificante. Esta duplicidad de destinatarios, característica del arte de escribir "clásico", según Strauss, es la respuesta tanto a la comprensión del peligro para el filósofo y la ciudad en la exposición de verdades que se oponen a los modos y órdenes establecidos, como así también al propósito pedagógico de la filosofía política, que consiste en ofrecer a los potenciales filósofos herramientas para ascender al pensamiento y a la ciudad nociones que favorezcan la concordia y hagan de la filosofía una empresa respetable. El desdoblamiento de destinatarios es en este sentido fundamental para llevar adelante este tratamiento "político" de la filosofía: diferenciar entre tipos de lectores permite, en efecto, definir las estrategias de comunicación para con unos y otros.[62] Pero adicionalmente, el escritor

[62] Como hemos argumentado, pese a las declaraciones más audibles de Strauss respecto de la ausencia de escritura esotérica en los autores modernos o, mejor dicho, la limitación de la escritura esotérica en la modernidad a la protección del filósofo de la persecución, sostenemos que la escritura de Maquiavelo es esotérica en sentido "clásico". Esta afirmación se funda, en nuestra interpretación, en la comprensión de Strauss del acuerdo de Maquiavelo con los clásicos respecto de la diferencia entre lectores superficiales y lectores atentos, o multitud y "pocos", y respecto de la diferencia entre el "elemento" de la ciudad, que son las opiniones, y el núcleo de la búsqueda filosófica, que es el ascenso hacia la verdad a través de la confrontación de las opiniones.

filosófico, según Strauss, deberá tener en mente los prejuicios vigentes en la época y, en particular, aquellos que atraen a los jóvenes lectores: para comunicar, el filósofo deberá ser "político" y comprender cómo presentar una enseñanza para sus tiempos.

Nuestro recorrido hasta aquí permitió mostrar, a su vez, el modo en que Strauss concibe la relación entre los libros de Maquiavelo y comenzar a delinear las características de los interlocutores que el autor tiene en mente: cada libro, en principio, habla a príncipes actuales y potenciales. Como hemos visto ya en los primeros dos capítulos de esta tesis, las "estrategias" para la defensa "política" de la filosofía y la "introducción" a los potenciales filósofos a ella dependen, según nuestro autor, de los tiempos y del juicio del pensador al respecto: la protección de la filosofía implica resguardar los prejuicios u opiniones de la ciudad y la "introducción" a la filosofía de los jóvenes potenciales filósofos debe hacerse de acuerdo con el espíritu de la época.

Como vimos en el capítulo 2, Strauss interpreta que, para Maquiavelo, la causa de la debilidad del mundo se puede atribuir al cristianismo (TOM, III, 14, p. 102). Estos modernos italianos se encuentran adormecidos por la tradición en que han sido educados. Y en particular los "jóvenes que saben leer" que, como veremos, son para Maquiavelo, según Strauss, aquellos que podrían llevar adelante el proyecto de recuperación de la "virtud" antigua, se encuentran en particular "demasiado confiados en la bondad humana, sino en la bondad de la creación, y por ende demasiado gentiles o afeminados" (TOM, II, 24, p. 81). Para hacer de este interlocutor un aliado posible, Maquiavelo deberá "moderar" sus consejos. Pero ello significará, en este caso, como veremos, volver a estos interlocutores, "rudos" y "viriles". El carácter audaz y osado de los consejos maquiavelianos y su oposición a las perspectivas tradicionales respecto de la "virtud" será precisamente, según Strauss, un recurso pedagógico y de cautela[63] del escritor (TOM, I, 23, p. 34; TOM, I, 33, p. 47; TOM, II, 6, p. 60). Pero esta estrategia de comunicación, como veremos, es distinta, sino opuesta, a la de los filósofos griegos según Strauss (TOM, IV, 5, p. 178; TOM, IV, 86, p. 295).

Estas estrategias de Maquiavelo para defender a la filosofía en sus tiempos e "introducir" a los jóvenes potenciales filósofos a la filosofía incluirá una innovación. Como dijimos, una duplicidad caracteriza al proyecto de Maquiavelo: la "liberación" de Italia y la "recuperación"

[63] Considerar la relación entre la estrategia de comunicación de Maquiavelo, que es cautelosa y osada, y la comprensión de la necesidad: "Oppositely to Camillus, Capitolinus *chose badly or had a natural inclination* which did not agree with the times; in a corrupt city he would have been a rare and memorable man. His error was not fundamentally different from that of Fabius Maximus, who tried to *continue a cautious strategy when a bold strategy had become possible and hence necessary*" (TOM, IV, 72, p. 273). Volveremos sobre esta cuestión en el próximo capítulo, al explorar la noción de virtud en profundidad.

del espíritu antiguo, que no puede ser comprendido tan sólo en términos políticos, sino también y, fundamentalmente, intelectuales. Frente a esta duplicidad propia del proyecto maquiaveliano, la mencionada duplicidad "clásica" entre lectores superficiales, o los muchos y los pocos que saben leer, ganará complejidad.

En lo que sigue, estudiaremos la identidad de los destinatarios de los libros de Maquiavelo. El "problema" de la identidad de los destinatarios de la obra anticipará una novedad en otro nivel: entender para quién o quiénes escribe Maquiavelo ilumina el propósito de sus escritos. Veremos, en particular, que Strauss distingue a los actores políticos, a quienes corresponde cierta enseñanza y ciertos consejos de Maquiavelo, de quienes se interesan más por comprender que actuar, esto es, de quienes no se engañan respecto de los límites de la esfera de lo político. A cada audiencia, el autor hablará ciertas verdades de cierto modo. En lo que respecta por fin a aquellos que no actúan ni tienen interés por comprender las cosas del mundo, Maquiavelo ofrecerá una enseñanza aceptable y que cuide los prejuicios o las opiniones establecidas. Vemos así, entonces, en principio, no ya dos sino tres destinatarios: los hombres de acción, los hombres de "letras" y los muchos.

Pero la novedad no se detiene aquí. Maquiavelo introduce una innovación también en su utilización específica de recursos de escritura clásicos, que podemos denominar una innovación "técnica": la utilización de portavoces, que era el medio escogido por los autores de la antigüedad para comunicar opiniones poco respetables o contrarias al régimen actual, aparece en la pluma de Maquiavelo, según Strauss, con un nuevo significado. El autor, veremos, se expone a sí mismo como "maestro" y enuncia, en primera persona, nociones que los antiguos comunicaban de manera solapada. Pero, como veremos también, la novedad técnica de Maquiavelo va incluso un paso más allá: según Strauss, el florentino "aprende" del cristianismo una estrategia de comunicación nueva, que es la propaganda. En nuestra interpretación, Maquiavelo, según Strauss, utiliza esta herramienta para hacer de la filosofía una empresa respetable y, en último término, presentarla como estando al servicio de la ciudad y su autoridad.

En lo que sigue indagaremos en profundidad el problema de la identidad de los destinatarios, la innovación "técnica" y la propia retórica de Maquiavelo según Strauss. Este estudio nos permitirá iluminar la consideración del modo en que Strauss entiende la defensa política de la filosofía de Maquiavelo, pero también el modo en que concibe la relación entre vida filosófica y vida política, enfocando el estatuto de su pensamiento y su empresa filosófica. A partir de esta indagación, esperamos seguir ganando claridad respecto de la proximidad y distancia de Maquiavelo con la filosofía política clásica.

a. Los destinatarios de Maquiavelo

Maquiavelo, analiza Strauss, hace uso de la duplicidad para presentar su enseñanza: si bien a primera vista existiría un destinatario alternativo en *El príncipe* y los *Discorsi*, al estudiar ambos libros con atención alcanzamos la comprensión de que ambos destinatarios están presentes en cada libro de Maquiavelo. Strauss describe en principio dos destinatarios: los "príncipes actuales" y los "príncipes potenciales" (TOM, I, 8, p. 21; I, 16, p. 29); empero, hacia el final del recorrido por los dispositivos de escritura de Maquiavelo, reformula su identidad, que es ahora descrita como la alternativa entre los "lectores jóvenes y los viejos" (TOM, I, 37, p. 53). Deberemos ver ahora cómo concibe Strauss a estos destinatarios, y en qué medida se alinean o no con la alternativa "clásica" entre los "muchos", que acceden al contenido exotérico de los libros filosóficos, y los "pocos", que alcanzan su centro esotérico.[64]

Actores vs. Lectores

En primer lugar, notamos que estas dos alternativas, que están presentes en cada libro, no parecen ser equivalentes: la diferencia entre "príncipes" (actuales y potenciales) de la que parece partir Strauss no es necesariamente igual a la alternativa entre "lectores" (jóvenes y viejos) que describe al final del recorrido. A estas distinciones también podemos sumarle aquella entre hombres de acción y hombres de letras. Los "hombres de acción" incluyen tanto al "príncipe actual" como al "potencial", y podrían ser príncipes herederos o extranjeros o, incluso, "conspiradores" o enemigos del príncipe (TOM, II, 20, p. 77).[65] Las alternativas no son equivalentes, decimos, pues puede ser que el lector no sea necesariamente actor, o que no le preocupe seriamente actuar. Puede ser también que el actor no se interese particularmente por los consejos de Maquiavelo y reciba su "regalo" con desdén, o que ni siquiera alcance a comprender lo que el escritor ofrece. Surge así la pregunta por la relación entre estas alternativas: ¿son los "jóvenes" simplemente los príncipes potenciales y los "viejos", los príncipes actuales? ¿O debemos entender a los *lectores*, jóvenes y viejos, como una audiencia particular y a los *príncipes*, actuales y potenciales, como otra? ¿Acaso ciertos *lectores* son también *príncipes*? Recordemos que Strauss nos advirtió del uso ambiguo de Maquiavelo del

[64] Mansfield (2013) interpreta que Maquiavelo busca "reclutar" entre la juventud a los potenciales filósofos que puedan volverse "soldados y capitanes" de su ejército para expandir su enseñanza. Éstos son, para el intérprete, sus verdaderos destinatarios. Maquiavelo, por lo tanto, combina al "profeta desarmado" con el "profeta armado" en su guerra espiritual por la "conquista de este mundo" (p. 656). Meier, por su parte, interpreta que los destinatarios de Maquiavelo no se limitan a la duplicidad "clásica", donde el registro esotérico comprende a los jóvenes, potenciales filósofos, y el registro exotérico enfoca al resto de los lectores, tanto hombres políticos como la multitud en general. Según Meier (2017), existe en Maquiavelo también una duplicidad en el registro esotérico dando a ver no dos públicos, sino al menos tres (p. 41; *Cfr*. TOM, IV, 81, p. 290).

[65] Considerando la "blasfemia" de la que nos habló Strauss el "nuevo príncipe", según Maquiavelo quizás sea un tirano (Discorsi, I, 25-26; TOM, II, 12, p. 68).

término "príncipe", sugiriendo el significado múltiple de estos personajes (TOM, I, 33, p. 47; II, 15, p. 70).[66] Por su parte, Strauss dirá que solo con los "jóvenes" el autor busca generar cierta "intimidad": Maquiavelo, decíamos, les ofrece acertijos y busca volverlos cómplices en su ascenso hacia los asuntos que quiere discutir (TOM, I, 35, p. 50; III, 29, p. 127; III, 55, p. 168).

Si superponemos ambas alternativas, podríamos en primera instancia describir la alternativa como aquella entre "actores" o "hacedores" y "lectores" o "pensadores". Veamos el modo en que Strauss explora esta cuestión, estudiando *El Príncipe* en particular, donde, según el intérprete, puede leerse con más claridad la distinción de Maquiavelo entre "hacedores" y "pensadores" (TOM, II, nota 49, p. 309).

El tema del *Príncipe* es el "nuevo príncipe", y está en sintonía con su destinatario "inmediato", el príncipe actual, indica Strauss. Al hablar del destinatario "inmediato", Strauss nos lleva asimismo a preguntarnos por el destinatario "no inmediato" o "indirecto" (TOM, II, 14, p. 70), que podría ser el príncipe "potencial", o quizás el lector no actor. Tal como es leído por Strauss, Maquiavelo tiene tanto razones prácticas como teóricas para la elección de este tema. En términos prácticos, Maquiavelo, por un lado, considera las "necesidades y perspectivas" del príncipe nuevo y, por otro, tiene como propósito conseguir empleo, ser "secretario" o ascender "de su baja e incluso abyecta condición" (TOM, II, 2, p. 56; 19, p. 75. Cfr. TOM, I, 13, p. 26)[67]. Al príncipe o los príncipes, actuales o potenciales, en tanto que "hombres de acciones", Maquiavelo ofrece consejos y reglas para gobernar o hacerse del gobierno (TOM, II, 20, p. 77).

La razón "puramente teórica" de la elección del tema, indica por otra parte Strauss, se alinea con su propósito "ulterior": al discutir "príncipes nuevos", Maquiavelo puede en verdad discutir "los orígenes o fundaciones de todos los estados o todas las sociedades, y con ello, la naturaleza de la sociedad" (TOM, II, 14, p. 70). Según Strauss, como dijimos, el proyecto de Maquiavelo, en último término, es revivir la virtud antigua a través de la lectura de las historias antiguas, para cambiar la educación de los modernos italianos. Aún más, la razón práctica detrás de la elección del tema del príncipe cumple la función adicional, dice Strauss, de "ocultar" en cierta medida la importancia teórica del tema (TOM, II, 14, p. 70).[68] Esta discusión coincide

[66] Strauss juega con la noción de príncipe como filósofo y príncipe como político, complicando la alternativa aún más. Como veremos, el filósofo, que "sabe cómo gobernar", es "príncipe" (Cfr. CM, p. 26 y s.; NRH, p. 142).

[67] Según Maquiavelo, nota Strauss, un hombre público o de cierta estatura, descontento con el príncipe actual, no puede simplemente retirarse de la vida pública: deberá, o bien complotar contra el príncipe si hay un partido suficientemente grande, o volverse su amigo. Si estas alternativas no resultan, deberá "hacerse el tonto" como Bruto (Discorsi, III, 2).

[68] La discusión de la fundación de la sociedad sería, para el príncipe actual, particularmente desafiante, pues pondría en cuestión el gobierno. En la misma medida, Maquiavelo en *Discorsi* oculta la discusión de la naturaleza

con aquella presentada en *Discorsi:* Maquiavelo, observa Strauss, discute la fundación de la sociedad y también la estructura de toda sociedad, desde la perspectiva de la sociedad ya fundada (TOM, III, 22, p. 116; III, 32, p. 133). Esta discusión relativa a las fundaciones probablemente solo preocupe o alcance a aquellos interesados por la "naturaleza de la sociedad" (TOM, II, 20, p. 77), y no a actores para quienes resultan más útiles las soluciones que los problemas.

Por lo tanto, podemos decir que Maquiavelo tiene en mente a los "príncipes", actuales o potenciales, en tanto que actores, y a individuos interesados teóricamente en los asuntos políticos. En principio, por lo tanto, Strauss nos lleva a pensar que los *consejos* de Maquiavelo serían para los actores políticos, y la *enseñanza* para quienes se interesan más en la teoría que la práctica. Maquiavelo, según Strauss, tiene en *Discorsi* la oportunidad de dedicarse con pausa a la discusión teórica de los fundamentos de la sociedad, la cual interesará en primer término, como vimos a quienes tienen tiempo y ocio para ello. Por lo tanto, Maquiavelo no necesita reforzar en este libro la distinción entre "hacedores" y "pensadores", la cual es en cierto modo evidente para sus lectores, en la misma medida en que debe hacerlo en *El Príncipe,* dice Strauss (TOM, II, nota 49, p. 309). Así, esta alternativa, la de hacedores y pensadores, parece solaparse con aquella entre actores —príncipes actuales o potenciales— y lectores —nuevos o viejos—.

Actores viejos y actores nuevos

Ahora bien, Maquiavelo exhorta a los hombres políticos, a Lorenzo de Medici en *El príncipe* y a otros príncipes contemporáneos, a imitar los ejemplos más grandes de la antigüedad. Sin embargo, Strauss argumenta que, para Maquiavelo, "esa imitación es esperada menos de Lorenzo mismo que de la casa ilustre a la que pertenece" (TOM, II, 16, p. 71). Esta "casa ilustre" o élite quizás refiera a los nobles o caballeros que forman parte de la corte de los Medici y, en especial, a los jóvenes, hijos de familias nobles.[69] Quizás Maquiavelo espere más del príncipe *potencial* que del *actual*, la imitación de la antigüedad que recomienda.

Strauss dice que, para comprender los consejos de Maquiavelo, es necesario considerar "la posición, el carácter y las aspiraciones del otro compañero de la relación, por no decir del diálogo, que constituye al libro", dice Strauss (TOM, II, 20, p. 71). Es decir, es preciso considerar la identidad de quien recibe los consejos para iluminar su propósito (TOM, I, 37, p. 53). Como notamos, ocurre que los consejos para actores de Maquiavelo, según Strauss, no son

de la sociedad bajo el aparente comentario de las *Historias* de Tito Livio sobre Roma. Esta discusión conduce más allá de los límites de la ciudad.

[69] Considerar la referencia a los "qualified sons" de la clase noble en "Sobre filosofía política clásica" (OCPP, p. 94). Sin embargo, según Strauss, quizás esta juventud noble no sea la única elite que Maquiavelo tiene en mente.

en verdad útiles para quienes ya conocen de política: a quienes conocen ya los secretos del gobierno no es necesario recordarles la endeblez de la distinción entre "bien y mal" o los requisitos para la justicia. A los príncipes *actuales* no es necesario ofrecer estos consejos. Por lo tanto, notamos ahora, Strauss parece indicar que Maquiavelo ofrece sus consejos a los príncipes *potenciales,* que aún deben aprender de política.

Viejos — lectores y actores

A la vez, observamos que, si bien según Strauss los consejos de Maquiavelo están destinados a "individuos", su "enseñanza" no parece tener, en principio, un destinatario explícito: Maquiavelo, escribe Strauss, habla a una "multitud indefinida". El uso de Strauss de la noción de "multitud" desconcierta. Maquiavelo parece no sólo enseñar a príncipes, sino también a *súbditos* (TOM, II, 20, p. 77). Los libros de Maquiavelo, por lo tanto, tienen como destinatario, entendemos, a la totalidad de la ciudad.

Pero la enseñanza de Maquiavelo —sus nuevos modos y órdenes— que, como vimos, se opone en principio a la enseñanza de los contemporáneos, quizás no atraiga en la misma medida a todos los lectores. Quienes estén interesados en la teoría, pero adhieran a tales órdenes "viejos", probablemente no la acepten sencillamente. Los nobles o caballeros que, como vimos, toman por buena la enseñanza tradicional sobre la virtud, adhieren acríticamente a la moral patriótica y aceptan los modos y órdenes "viejos". La "multitud" que compone al pueblo, por su parte, es "la casa de la moralidad y la religión", como vimos en el capítulo anterior, y si alguno de sus miembros lee los libros de Maquiavelo quizás se indigne ante una enseñanza que cuestiona sus tradiciones y autoridades.[70] Por otra parte, los "lectores viejos" cultivados o "ilustrados" en las tradiciones académicas y escolásticas, y no necesariamente involucrados en asuntos políticos (TOM, I, 24, p. 35; III, 8, p. 91; III, 9, p. 92), quizás rechacen la educación de Maquiavelo y consideren que éste "hace pública" una "doctrina malvada" que es tan antigua como las sociedades humanas (TOM, Intro, 2, p. 10). Pero quizás tampoco al príncipe actual que es lector le interese cuestionar el *status quo,* en la medida en que su gobierno se apoya en los modos y órdenes establecidos. Maquiavelo, vimos, toma de todos modos recaudos para no ofender a quienes adhieren a aquellos: reviste sus libros de tradicionalismo, recurre a autoridades reconocidas y apela a la antigüedad.

Si ninguno de aquellos —lectores o actores— que están apegados a los modos y órdenes tradicionales aceptaría la enseñanza de Maquiavelo, es posible, por lo tanto, que sean los

[70] Como vimos, la multitud es el elemento "conservador" de la Sociedad: "The multitude is the locus of morality and of piety the argument shifts insensibly to a discussion of the moral qualities" (*Cfr*. TOM, III, p. 105).

"lectores jóvenes" —sean o no también actores, esto es, ya sean príncipes, jóvenes nobles o súbditos— quienes encuentren interés en su crítica a la moralidad y la creencia tradicional insinuada en sus libros. La alternativa entre actores y lectores, viejos y jóvenes va ganando complejidad. Pero no debemos olvidar tampoco que, según Strauss, los jóvenes contemporáneos a Maquiavelo han sido educados en una tradición demasiado confiada en la "bondad" humana o en la "creación", que los tornó "demasiado gentiles o afeminados" (TOM, II, 24, p. 81).

Jóvenes — actores y lectores

Si Maquiavelo espera que los jóvenes encuentren interés en sus libros y lo sigan en la imitación de los más grandes ejemplos antiguos que recomienda, deberá ayudarlos a deshacerse de la educación que los tornó demasiado "gentiles" o "afeminados", argumenta Strauss, y "despertarlos". Para recibir su enseñanza, Maquiavelo deberá primero librarlos de aquella tradición y volverlos "rudos y viriles".

Maquiavelo debe apelar al "gusto" de la juventud, dice Strauss. Pero este gusto, advierte, no es necesariamente "buen gusto". Mientras que los nobles o caballeros establecidos tienen "buenos modales", podemos decir, y estiman la tradición, "la gente común" prefiere lo llamativo o espectacular: la gente que carece de buenos modales, parece insinuar Strauss, tiene mal gusto (TOM, III, 31, p. 132).[71] Maquiavelo "despliega una tendenciosidad a favor de lo impetuoso, lo veloz, lo partisano, lo espectacular y lo sangriento por sobre y en contra de lo premeditado, lo lento, lo neutral, lo silencioso y lo gentil" (TOM, II, 24, p. 82). Strauss parece argumentar así que estos jóvenes, si bien pertenecen a una élite noble, no han adquirido aún su "buen gusto". Por lo tanto, Maquiavelo comienza por ofrecerles algo que los atraiga y los guía progresivamente hacia los problemas que le interesa discutir. Los consejos brutales de Maquiavelo, por lo tanto, cumplen la función "pedagógica" de "despertar" a la juventud adormecida por las enseñanzas de una "mala tradición". Por lo tanto, los estudiantes de Maquiavelo "deben atravesar un proceso de brutalización para liberarse de su afeminación" (TOM, II, 24, p. 82).

Pero Maquiavelo es prudente e introduce un "fin patriótico", que consiste en la liberación de Italia, como vimos, para justificar sus consejos brutales y la utilización de "todos los

[71] Como vimos más arriba, una de las razones por las cuales Maquiavelo debe utilizar lenguaje vulgar en sus libros, según Strauss, es para alcanzar a una gran audiencia. "Como rebelde contra todo lo respetado, Maquiavelo, si desea que sus nuevos modos y órdenes tengan una audiencia póstuma, debe ciertamente adaptarse al gusto del vulgo" (TOM, III, 31, p. 132). Vemos ahora la segunda razón: la educación de los jóvenes. Volveremos sobre esta cuestión.

medios". Maquiavelo, argumenta Strauss, utiliza los sentimientos patrióticos de sus lectores para hacerlos "olvidar" toda autoridad e incitarlos a seguirlo en sus reflexiones hacia los problemas inherentes a tal liberación y a toda fundación política (TOM, I, 35, p. 52).

Sin embargo, Strauss da un paso más: tan pronto uno "entiende" los consejos de Maquiavelo, dice, "uno ve que son entretenidos y están destinados a entretener" (TOM, II, 24, p. 82). Al entenderlos, su utilidad práctica deja de ser fundamental. Algunos jóvenes que *entiendan* los consejos de Maquiavelo, por lo tanto, alcanzarán a ver sus límites y, en definitiva, los límites de cualquier acción política.[72] Al llegar aquí vemos replicado el movimiento ascendente que veíamos en los capítulos anteriores de esta tesis: partiendo de la superficie, Maquiavelo guía a ciertos lectores hacia el corazón de los problemas permanentes, trascendiendo la ciudad y descubriendo sus límites. El camino de ascenso es largo y lento, y es posible que no todos los lectores puedan o deseen alcanzar la cima (*Cfr.* WIPP, p. 40).

Así, en efecto, Strauss dice: "Los consejos brutales dados a lo largo de *El príncipe* están destinados menos a los príncipes, que difícilmente los necesitarían, que a 'los jóvenes' preocupados por *comprender la naturaleza de la sociedad"* (TOM, II, 24, p. 81)[73]. Estos jóvenes preocupados por "comprender la naturaleza de la sociedad" son, según Strauss, los "verdaderos destinatarios" de *El príncipe* (TOM, II, 24, p. 81).

Recuperando ahora la distinción clásica del arte de escribir según Strauss, vimos que el contenido esotérico de los libros filosóficos está destinado a aquellos que "saben" leer y que el contenido exotérico está abierto a todo el público. En el medio se distribuyen toda una serie de lecturas y públicos posibles: quienes se aferran a los modos y órdenes establecidos y reclaman respeto por lo tradicional, quienes conocen los consejos brutales y actúan en la ciudad, aquellos que son atraídos por estos consejos y por la posibilidad de introducir un cambio político, y quienes, comprendiendo la verdad de los consejos de Maquiavelo, que implica comprender los límites de toda acción política, son llevados más allá de este plano hacia la discusión con el autor respecto de la naturaleza de la sociedad. Los públicos, así, se discriminan en función de su capacidad de comprender lo que Maquiavelo da a pensar, o de resolver los acertijos que ofrece. Es posible adaptar la alternativa entre lectores jóvenes y viejos a aquella distinción clásica: los lectores jóvenes son aquellos "pocos" que pueden alcanzar lo que insinúa el escritor;

[72] Para Maquiavelo, como veremos con mayor profundidad en el próximo capítulo, "ningún curso de acción es perfectamente seguro", dice Strauss, o "el poder de la justicia no es tan grande" (TOM, II, 24, p. 82). Los consejos tienen una limitada utilidad práctica en este sentido.

[73] Maquiavelo, según Strauss, enseña en *El príncipe* "la verdad sobre la naturaleza de los príncipes" (TOM, II, 20, p. 77 [Nuestro énfasis]). Y Maquiavelo "dice explícitamente en *Discorsi* que no hay diferencia entre la naturaleza de los príncipes y la gente [*peoples*]" (TOM, II, 25, p. 83; II, 20, p. 77, nota 48; Discorsi, I, 30 y 29), de modo tal que su enseñanza es sobre "la naturaleza" de los príncipes y los pueblos o toda sociedad.

los lectores viejos son los "muchos" que adhieren a los modos y órdenes establecidos. Sin embargo, Strauss no utiliza las categorías de "exotérico" y "esotérico" en *Thoughts on Machiavelli* ni describe a sus destinatarios en aquellos términos.

Strauss argumenta que Maquiavelo revela la identidad de sus interlocutores a través del uso del pronombre personal "Usted" o "vosotros". Al hablar a actores políticos, dice Strauss, Maquiavelo utiliza la segunda persona formal (en inglés, "thou", "Usted", "Lei"). Al hablar a los hombres teóricos, en cambio, Maquiavelo utiliza la segunda persona plural ("you", "ustedes" o "vosotros" "voi") (TOM, II, 20, p. 77). Para fortalecer el argumento respecto del interés "primariamente teórico" de ciertos lectores, Strauss indica que Maquiavelo usa "ustedes" solo en conexión con verbos que indican actividad intelectual, "como 'ver', 'encontrar', 'considerar', y 'comprender'" (TOM, II, nota 49, p. 309). Este lector interesado en teoría, en "entender la naturaleza de la sociedad" (TOM, II, 24, p. 81), según Strauss, coincide en ambos libros, dijimos, y puede ser definido como "los jóvenes" (TOM, II, 20, p. 77).

Hasta aquí, vemos que los libros de Maquiavelo estarían abiertos para las siguientes audiencias: los actores políticos que son príncipes *actuales*, "viejos" —como Lorenzo de Medici y otros príncipes contemporáneos— o "jóvenes" —como lo era Cesar Borgia—; los actores políticos que son *potencialmente* príncipes, que son "viejos" —como algún capitán de ejército, como Agatocles, o un príncipe extranjero establecido, francés, suizo o alemán—, o "jóvenes" —que pueden ser herederos, "príncipes naturales" o emerger del pueblo o la nobleza, y ser conspiradores, como algún líder plebeyo—. También están los lectores "viejos" —los caballeros, la casta noble, pero también los humanistas y otros estudiosos de las escrituras—, y los lectores "jóvenes", —que pueden pertenecer tanto a la casa noble como al pueblo, que pueden ser como Ruccelai o Zannobi, los "amigos" de Maquiavelo a quienes dedica los *Discorsi*, pero también pueden ser lectores futuros—. Finalmente, como dijimos, todo libro está abierto al público, de modo tal que la audiencia de Maquiavelo es también la multitud que compone al pueblo, presente y venidero. Sin embargo, Strauss entiende que Maquiavelo no espera que todos estos destinatarios lo sigan en su propósito "ulterior" de revivir la "virtud" clásica, ni que comprendan lo que da a pensar. Como dijimos, solo con los jóvenes interesados en "comprender la naturaleza de la sociedad" parece Maquiavelo querer generar cierta "intimidad", y esperar cierta "cooperación". Sólo estos lectores *comprenderán* sus consejos y verán los límites de su utilidad práctica.

Al llegar hasta aquí en el estudio de los múltiples destinatarios de Maquiavelo que extraemos de la lectura straussiana, no nos sorprenderá que la pluralidad de significados de determinados conceptos clave en su obra se vincule, para Strauss, con la distinta capacidad de

los lectores de alcanzar la reflexión que ofrece. La palabra "príncipe", dijimos ya, es uno de estos conceptos clave. "Príncipes" pueden ser quienes gobiernan, pero también quienes *saben* gobernar, pese a no hacerlo efectivamente o ni siquiera querer hacerlo[74]. Este uso del término príncipe, nos advierte Strauss, no sorprende a aquellos lectores que están familiarizados con las obras de los filósofos clásicos como Jenofonte o Platón: "Aquel que conoce el arte de gobernar es más verdaderamente un gobernante que los hombres que meramente gobiernan por virtud de su herencia o la fuerza o el fraude o la elección de la gente que nada sabe del arte de gobernar" (TOM, II, 25, p. 83).[75]

Príncipes actores y príncipes pensadores

Según Strauss, decíamos, Maquiavelo da su enseñanza a una "multitud". La multitud que recibe la educación sobre la naturaleza de la sociedad es distinta de la multitud que es la "casa de la moralidad". O, mejor dicho, la multitud que puede comprender lo insinuado en los consejos de Maquiavelo y ascender hacia su enseñanza respecto de la naturaleza de la sociedad, es distinta a la multitud que compone al pueblo o el "vulgo", "siempre fanático y siempre barbárico" (TOM, III, nota 116, p. 321). A la multitud que es el pueblo corresponderá una enseñanza edificante, que pueda ser alineada con sus opiniones o prejuicios. La multitud a la que Maquiavelo habla "verdaderamente" está compuesta, indica Strauss, por aquellos hombres "cuyo interés es primariamente teórico, ya sea *simplemente* o *por el momento*" (TOM, II, 20, p. 77 [Nuestro énfasis]). Por lo tanto, Strauss parece indicarnos que los interlocutores por excelencia que Maquiavelo tiene en mente son los *jóvenes* con un interés *primariamente teórico* que los mueve hacia la búsqueda de la comprensión de la naturaleza de las sociedades. Y este destinatario, dice Strauss, coincide en *El príncipe* y *Discorsi* (TOM, II, 20, p. 77). Pero hay una distinción que no debemos perder de vista en los destinatarios con un interés primariamente teórico: este interés puede ser "simple" o "por el momento".

Sin embargo, advertimos al mismo tiempo un movimiento entre el primer señalamiento de Strauss respecto del destinatario de Maquiavelo, "los lectores jóvenes", interesados en teoría "simplemente" o "por el momento" (TOM, II, 20, p. 77) y el último, donde Strauss señala que el "verdadero destinatario" de Maquiavelo está compuesto por los jóvenes "preocupados por

[74] Maquiavelo dedica los *Discorsi* a hombres que, sin ser príncipes, tienen "infinitas cualidades" y deberían serlo, a quienes "saben gobernar un reino" pese a no hacerlo. Strauss dice: "Above all, the private citizens to whom the Discourses are addressed are described in the Epistle Dedicatory as men who, while not princes, deserve to be princes, or as men who understand how to govern a kingdom" (TOM, I, 8, p. 21).

[75] En este sentido, Strauss dice que Maquiavelo mismo, al insinuar que tiene conocimiento tanto de la naturaleza de los príncipes como de los pueblos, sugiere que es él mismo un príncipe (*Cfr*. TOM, II, 15, p. 70; II, 25, p. 83). Volveremos en el último apartado sobre esta cuestión.

entender la naturaleza de la sociedad" (TOM, II, 24, p. 81). Para descifrar esta alternativa, debemos detenernos en el significado de un interés teórico que es "simple" y otro que parece ser "coyuntural" (TOM, II, 24, p. 81; II, 20, p. 77).

Ambos tipos de "jóvenes" son los destinatarios de los libros de Maquiavelo y de su "sabiduría política", dice Strauss. Por un lado, los jóvenes preocupados por entender la naturaleza de la sociedad "simplemente", podemos pensar, buscan el conocimiento por sí mismo y no con otro fin. Con estos últimos Maquiavelo quiere "simplemente" discutir la naturaleza de la sociedad; solo con quienes se interesan por la filosofía como modo de vida buscaría Maquiavelo generar cierta "intimidad" (TOM, I, 35, p. 50). Por otra parte, si el interés teórico de ciertos jóvenes es "por el momento", debemos preguntarnos qué tienen en la mira más allá de la teoría. El fin de estos jóvenes no parece ser la vida dedicada al conocimiento o al filosofar, sino el conocimiento en función de otro fin que consideran más alto: la vida que consideran más alta es la del político que posee todo lo que desea o el tirano (TOM, IV, 81, p. 289). Podemos pensar, así, que estos jóvenes buscarán, en último término, la aplicación de la enseñanza de Maquiavelo para alcanzar tal fin. Pero entonces surge la pregunta respecto de la diferencia entre estos jóvenes y los hombres de acción propiamente a quienes también habla Maquiavelo, los príncipes "actuales o potenciales".[76]

Para clarificar este problema, debemos considerar nuevamente que los consejos de Maquiavelo no son útiles para quienes saben ya de política. Para entender los consejos de Maquiavelo, dijimos, es preciso considerar la identidad de su interlocutor (TOM, II, 20, p. 71). Los consejos son para los "jóvenes" educados por una tradición que, como vimos, niega el valor de las acciones mundanas y se orienta en función del "bien" entendido como virtud moral. Los consejos brutales de Maquiavelo se oponen sin duda a aquella educación: ofrecen el vicio en lugar de la virtud como vía de acción y justifican cualquier medio con el fin de liberar la patria. Sin embargo, Strauss nos dijo que estos consejos, cuando son "comprendidos", se revelan como "entretenidos" (TOM, II, 24, p. 82). La *comprensión*, por lo tanto, podemos ver ahora, no conduce a su aplicación práctica sino todo lo contrario. Los consejos "bien entendidos" o "entendidos" "divierten". Los actores políticos no alcanzan a comprender estos consejos o los toman seriamente. Los "verdaderos" destinatarios de los libros de Maquiavelo, por lo tanto, al tiempo que aprenden a ser ellos mismos príncipes o estadistas, se entretienen: "uno aprende el

[76] Meier ha ofrecido una posible interpretación de esta diferencia entre destinatarios "esotéricos" de los libros de Maquiavelo: los jóvenes interesados por la naturaleza de la sociedad simplemente elegirían la vida filosófica como fin en sí mismo y no "por el momento", mientras que los jóvenes con un interés teórico circunstancial consideran la filosofía, no como fin en sí mismo, sino como un paso previo y necesario para un interés que consideran más alto, que es político (Meier, 2017, p. 41).

arte de gobernar *jugando seriamente* con cursos extremos de acción, los cuales raramente son, si acaso, apropiados en la política actual" (TOM, II, 24, p. 82 [Nuestro énfasis]).[77] Por lo tanto, solo con los jóvenes interesados en teoría, que pueden comprender lo que insinúa, discute Maquiavelo la naturaleza de la sociedad. Sin embargo, ¿es posible que los jóvenes que *entienden* los *límites* de los consejos de Maquiavelo, es decir, de la ciudad, tengan un interés teórico que sea tan solo "por el momento"? ¿Es posible que un lector entienda la verdad del texto —que la vida de la acción no es la más elevada— y aun así acabe por ser un hombre de acción? ¿Podría Maquiavelo mostrar a todos los jóvenes que "quien desea gobernar debe servir"?[78]

¿O es acaso posible pensar que Maquiavelo, sabiendo que habla a una multiplicidad de lectores jóvenes interesados en distinta medida en la teoría, decide empero discutir los problemas respecto de la naturaleza de la sociedad sin distinción y retenerlos entre sus compañeros? Strauss parece insinuar que Maquiavelo, aunque sepa que no todos sus lectores se verán interesados en la teoría simplemente, no puede saber a priori si acaso ciertos jóvenes entre sus estudiantes, entretenidos al aprender el arte del estadista, se reconocerán como más capaces para gobernar que quienes lo hacen actualmente, e intentarán eventualmente aplicar aquellos "cursos de acción extremos".[79] Sea como fuere, Strauss nos lleva a pensar que Maquiavelo también busca influenciar a estos jóvenes lectores y potenciales actores para conseguir propagar sus modos y órdenes.

Los compañeros de sócrates

Llegados hasta aquí, vemos que Maquiavelo discute la naturaleza de la sociedad con jóvenes, pero que no todos poseen una naturaleza que podemos llamar netamente "filosófica". Maquiavelo, por lo tanto, parece hacer público cierto conocimiento entre ciertos jóvenes, conocimiento que los escritores antiguos, como vimos a Strauss decir, preferían limitar a los pocos que podrían entenderlos. Sin embargo, al recordar que un filósofo como Sócrates contaba

[77] Recordemos el uso de la comedia en la obra de Maquiavelo. El autor comunica de manera "ligera" temas "graves".

[78] Según Strauss, existen personajes a quienes Sócrates no alcanza a mostrar los límites de la vida dedicada a la política o de la vida del tirano. Calicles, en *Gorgias* de Platón, por ejemplo, es "inamovible" (*Cf.* SOG, p. 370). En *Pensamientos sobre Maquiavelo*, Strauss habla de la virtud halagada por Calicles como aquella que consiste en una combinación de "cerebro" y "virilidad" (TOM, IV, 70, p. 269). Volveremos sobre esta virtud en el próximo capítulo.

[79] La diferencia entre uno y otro tipo de "joven" puede verse también en la diferencia entre el "fundador" entendido como quien comprende la naturaleza de la sociedad y el "fundador-capitán" que busca introducir un cambio en la sociedad aquí y ahora (TOM, III, 16, p. 105). Strauss le deja al lector la decisión de si acaso Maquiavelo mismo se identifica con uno u otro tipo (TOM, III, 25, pp. 119-120).

también con más de un tipo de compañero, notamos que quizás Maquiavelo no se aparte tanto, en verdad, de la senda de Sócrates.

Para profundizar en el problema de los compañeros de un filósofo podemos acudir al análisis que Strauss realiza de *Memorabilia* de Jenofonte[80]. Allí Strauss describe dos tipos de "asociados", o "compañeros" a quienes Sócrates enseña las "cosas políticas": Sócrates "tenía dos tipos de asociados [*associates*]: aquellos que deseaban la más noble vida privada, y aquellos que deseaban una carrera política" (XS, p. 16). La enseñanza de Sócrates se dirige así tanto a hombres que consideran a la filosofía como el modo de vida correcto simplemente, como a hombres que aprenden a filosofar con un objetivo ulterior, que es la política. Sin embargo, estos interlocutores no tienen la misma jerarquía: "Los *verdaderos* asociados de Sócrates eran hombres que se ocupaban de sus propios asuntos (II. 9. 1) o llevaban una vida estrictamente privada" (XS, p. 15 [Nuestro énfasis]). No todos los "amigos" de Sócrates son equivalentes: "Sócrates tenía dos tipos de 'compañeros' [*companions*]: aquellos con ambición política y aquellos sin ella". Mientras que los primeros son los amigos de Sócrates "en sentido vago", solo los segundos son sus "buenos amigos", argumenta Strauss (XS, p. 30). Así, hombres como Critias y Alcibíades buscan la compañía de Sócrates "para volverse los políticos más hábiles" (XS, p. 15). Sin embargo, la educación socrática propiamente, según Strauss, enseña a los jóvenes a gobernar, pero de modo tal que estos "ni siquiera pretendan gobernar" (XS, p. 33).

Strauss se pregunta por qué toleraría Sócrates la compañía de hombres con un carácter que deviene tiránico o por qué buscaría también instruirlos en sabiduría política. Indica, al respecto: "Probablemente esperaba que a través de su influencia se volvieran *moderados* también en su actividad política" (XS, p. 15 [Nuestro énfasis])[81].

Ahora bien, volviendo a la enseñanza de Maquiavelo y sus interlocutores "jóvenes", notamos que es la misma duplicidad la que aparece presentada por Strauss. Hay jóvenes a quienes Maquiavelo ofrece su "sabiduría política", que están en condiciones de entenderlo, que saben no tomar sus consejos con demasiada seriedad y tienen un interés "simple" en la teoría; hay otros jóvenes que escuchan su discurso, pero que no consiguen reírse de sus consejos en la misma medida, pues su interés último es político. Pero ¿por qué enseñaría Maquiavelo lo mismo y del mismo modo a quienes pueden comprender los límites de la justicia o de la ciudad y

[80] Debemos recordar la proximidad que existe, para Strauss, entre Jenofonte y Maquiavelo, no solo en términos "teóricos" (RXH, p. 103), sino también dada la posición única que Jenofonte ocupa en la obra de Maquiavelo como ningún otro autor "clásico" (TOM, IV, 82, p. 291).

[81] No debemos olvidar que el joven Alcibíades alcanza a preguntar: "¿Qué es la ley?" y que el tirano Critias también lo acompañó en su juventud (JA, p. 173). Sin embargo, Sócrates no puede prevenir que Critias y Alcibíades devengan tiranos, y aconseja a Cármides entrar en política, y este termina siendo uno de los treinta tiranos de Atenas (XS, p. 14).

quienes consideran que la vida en la ciudad es un fin en sí mismo? ¿Podría ser que Maquiavelo no considere la diferencia entre el fin último de sus destinatarios, esto es, la vida política o la vida teórica, como algo problemático? ¿O quizás busca Maquiavelo también incidir, indirectamente, como Sócrates, según Strauss, en el curso de los asuntos políticos, enseñando a los jóvenes interesados en la vida pública a ser moderados? Sin embargo, ya vimos que su enseñanza es distinta y opuesta a la de los filósofos clásicos: antes que moderación, nos dice Strauss, el florentino enseña la *inmoderación*.

Volviendo al propósito "clásico" del arte de escribir de los libros esotérico/exotéricos, vimos que estos tienen, según Strauss, una intención que es en verdad triple: la protección "política" de la filosofía y del filósofo, la protección de la ciudad de la filosofía y su influencia y la introducción de los potenciales filósofos entre los "jóvenes" a la filosofía. Es posible preguntarse ahora qué interés tiene Maquiavelo en influenciar a la juventud, si acaso se limita al interés clásico por proteger a la filosofía al mismo tiempo que introducir a ella a ciertos jóvenes, o si acaso, como insinuamos más arriba, su vocación por traer nuevos modos y órdenes y perpetuarlos excede este propósito.

Es posible preguntarse si, según Strauss, Maquiavelo busca influenciar a la juventud para que esta adopte su enseñanza y mantenga los nuevos modos y órdenes que introduce más allá de su muerte, volviendo su nombre y gloria eternos (TOM, IV, 33, p. 218). Pero si Maquiavelo es filósofo, según Strauss, su propósito antes que la gloria personal, que es limitada, será la vida filosófica. Según Strauss, la diferencia entre la felicidad del filósofo y la felicidad del hombre político es que en el primer caso ésta depende del deseo de verdad y el apego a las cosas eternas, y en el segundo caso, del deseo de amar y ser amado, y el apego a las cosas humanas (RXH, p. 118). Maquiavelo, por lo tanto, quizás haya buscado en verdad proteger a la filosofía influenciando también a la juventud política o buscando aliados entre los jóvenes que podrían volverse políticos, y les haya dado las herramientas de la filosofía para este fin.

Strauss ha señalado que Jenofonte había ya jugado con la idea de ofrecer su consejo a actores políticos para modificar la trayectoria de un régimen de este modo. Maquiavelo, parece indicar Strauss, se propone por su parte operar efectivamente tal influencia. Considerando que todo filósofo debe evaluar sus tiempos y adaptar su discurso para alcanzar la "protección" de la filosofía e "introducción" de los jóvenes filósofos potenciales, Strauss nos lleva a pensar que quizás Maquiavelo haya expandido su rango de acción y utilizado nuevos medios para influenciar a la juventud a fin de garantizar tales objetivos.

Como veremos en lo que sigue, según Strauss, Maquiavelo utiliza ciertas innovaciones técnicas para intentar conseguir éxito para su enseñanza. Como veremos en profundidad en el

último capítulo, Maquiavelo ofrecería *la filosofía* a la ciudad como promesa para remediar los problemas humanos. Maquiavelo, parece sostener Strauss, ofrece "sabiduría política" a interlocutores con un fin teórico y con un fin político, y busca guiar la política hacia la filosofía, pero ofreciendo la filosofía o sus herramientas a cambio. No obstante, Maquiavelo no puede garantizar el éxito de su proyecto y su influencia sobre un particular grupo de jóvenes para generar cambios favorables a su propio lugar en la ciudad y al de la filosofía ni en el presente ni en la posteridad.

b. La innovación técnica

Hasta aquí hemos ganado claridad respecto de la proximidad de Maquiavelo con los autores clásicos tanto en la comprensión de la naturaleza de la sociedad y su distancia con la filosofía, como en la utilización de recursos de escritura para garantizar la protección de la ciudad y de la filosofía y la introducción de la juventud filosófica a ella. Sin embargo, el estudio detenido de los destinatarios de Maquiavelo en la interpretación de Strauss nos permitió iluminar la complejidad de su proyecto en lo que respecta a los aliados que busca encontrar entre la juventud y a sus esperanzas de éxito. Si bien, como vimos, tener más de un tipo de interlocutor joven no es en verdad una novedad, y el mismo Sócrates tenía compañeros inclinados más hacia la gloria política que la filosofía, Strauss nos conduce a preguntarnos qué busca Maquiavelo con aquella juventud política y en qué medida una educación *inmoderada* puede tener como resultado políticas moderadas a favor de la filosofía.

Enseñanza enteramente nueva: inmoderación en las acciones y publicación inmoderada

Según Strauss, Maquiavelo busca entender el mundo y comunicar sus pensamientos a los jóvenes a través de indicios y acertijos, pero también incidir en el curso de la historia. Maquiavelo, vimos, declara su intención de traer una novedad, de apartarse de los modos y órdenes antiguos. Strauss dice en efecto que tanto en *El príncipe* como en *Discorsi* Maquiavelo presenta "una enseñanza enteramente nueva" (TOM, III, 22, p. 116) y que busca explícitamente romper con la "enseñanza general" de la "Gran Tradición" (TOM, II, 5, pp. 58-59). Como hemos ya mencionado, la "Gran Tradición" se compone, según nuestro autor, de una unidad entre filosofía griega y tradición bíblica y, básicamente, enseña que "el príncipe debe vivir virtuosamente y debe gobernar virtuosamente" (TOM, II, 6, p. 59). Maquiavelo, por su parte,

no solo dirá que no es necesario ser virtuoso —es mejor *aparecer* virtuoso—, sino también, como veremos, que aquella "virtud" no debe ser comprendida en términos de virtud "moral".[82]

Sin embargo, también lo vimos, el "llamado de innovación radical" de Maquiavelo está "protegido" por una apariencia tradicional, para lo cual el autor emplea sus recursos de escritura (TOM, I, 11, p. 23). Maquiavelo, según Strauss, disimula su novedad recurriendo a la tradición: el florentino, como dijimos, dice que solo afirma en "nombre propio" y abiertamente una enseñanza que los antiguos expresaban de manera encubierta (TOM, II, 6, p. 59). Este recurso de escritura presenta uno de los problemas que hemos venido estudiando: la protección de Maquiavelo de su innovación. El disimulo de esta es realizado a través del recurso a una tradición que, al mismo tiempo, parece indicar Strauss, el autor termina por subvertir.

Maquiavelo dice que los autores clásicos usaban portavoces para decir lo mismo que él dirá en nombre propio. El recurso de Maquiavelo a la autoridad de los escritores tradicionales y al uso clásico de portavoces da fuerza a su reclamo de "verdad", dice Strauss. Su novedad, por lo tanto, parece ser más la *publicación* de una enseñanza que su contenido. La enseñanza general de Maquiavelo es novedosa, pero no nueva: Calicles y Trasímaco podrían haberla pronunciado. Por lo tanto, vemos que Maquiavelo tiene una enseñanza, según Strauss, que es opuesta a la enseñanza de la "Gran Tradición" respecto de la virtud y que aparece como novedosa en su tiempo, pero cuyo contenido, al mismo tiempo, era ya conocido, aunque no por todos. Sin embargo, Strauss nos advierte que "no puede cambiarse radicalmente el modo de una enseñanza sin cambiar radicalmente su sustancia" (TOM, II, 6, p. 59). La inmoderación de Maquiavelo está presente tanto en el contenido como en la forma de su enseñanza, parece indicar Strauss. Ahora bien, respecto del contenido de la enseñanza de Maquiavelo, exploraremos esta cuestión en los próximos capítulos de esta tesis. En lo que respecta a su modo o forma, es aquí donde indagaremos en las "innovaciones" del florentino en lo que concierne a su comunicación.

El texto abierto a todos: preservar la sombra de lo antiguo

Strauss dice que Maquiavelo tiene "razones evidentes" para querer introducir sus nuevos modos y órdenes,[83] pero que no puede hacerlas evidentes al pueblo. Como vimos ya, Maquiavelo sabe, según Strauss, que "el pueblo" o la "multitud" rechaza la innovación en general y que ni siquiera

[82] El lector atento de Maquiavelo, dice Strauss, ascenderá a la comprensión "diametralmente opuesta" de la virtud (TOM, I, 33, p. 47). El próximo capítulo de esta tesis explora esta cuestión en profundidad.

[83] Ya vimos en el capítulo 2 cuáles son estas razones, según Strauss: Maquiavelo juzga que la decadencia del mundo contemporáneo se debe a la enseñanza cristiana eminentemente, que niega la posibilidad de alcanzar la virtud propiamente y es, por lo tanto, contraria a la naturaleza (TOM, III, 5, p. 178; TOM, IV, 50, p. 241).

alcanza a comprender las razones para determinadas acciones. Y "en el mundo", según Maquiavelo, "no hay nada más que vulgo"; "el gobernante más poderoso es el pueblo" (TOM, III, 55, p. 168; Principe, XVIII). Por lo tanto, para conseguir que sus modos y órdenes sean aceptados y adoptados a largo plazo, Maquiavelo debe prevenir el rechazo de los "muchos" que componen, en parte, la audiencia de sus libros.

Maquiavelo debe preservar la "sombra" de lo establecido o lo antiguo o "preservar el nombre", dice Strauss, de la autoridad, pero no necesariamente su "sustancia" (TOM, III, 55, p. 168).[84] El ropaje tradicional de su obra, por lo tanto, se liga a su interés por volver tolerable su innovación ante la multitud. Pero Maquiavelo también se cuida, como vimos, de ofender innecesariamente a aquel segmento de la sociedad que adhiere a las tradiciones por honor —los caballeros—. Maquiavelo hace lo mismo que Bruto: para liberar a su patria "se hace pasar por tonto, hablando, viendo, y haciendo cosas contra su opinión y agradando a los príncipes" (TOM, III, 55, p. 168)[85]. Sus recursos del arte de escribir, ya lo vimos, son también empleados para este fin.

La estrategia para comunicar sin fuerza: buscar aliados

Ahora bien, Maquiavelo no solo busca hacer su enseñanza aceptable, sino también encontrar apoyo en la multitud. Maquiavelo empero se ve en cierta dificultad para introducir su novedad, porque no posee armas o no desea utilizar la fuerza. En palabras de Strauss: "Maquiavelo no puede compeler a la gente a tener fe en él" (TOM, III, 55, p. 168). Ciertos sujetos sin armas en "tiempos antiguos", sin embargo, demostraron la posibilidad de introducir nuevos modos y órdenes a través de otros recursos, dice Strauss: ciertos "profetas desarmados", "recurriendo a Dios" —o a su autoridad, podemos decir—, lograron "compeler" al pueblo a "tener fe" en ellos. Strauss indica, apuntando a la reflexión del florentino respecto de la naturaleza de las voces proféticas,[86] que "Maquiavelo no tiene objeciones morales y otras respecto del fraude piadoso" (TOM, III, 55, p. 168).

Strauss nos conduce a pensar que Maquiavelo mismo actúa como "profeta desarmado", buscando traer nuevos modos y órdenes integrales. Ahora bien, incluso el "profeta desarmado"

[84] Si Maquiavelo, al no tener o no querer utilizar la fuerza, debe retener la "sombra" de los modos y órdenes antiguos, según Strauss (TOM, I, 26, p. 37), es posible considerar que el profeta desarmado debe siempre también "retener" la sombra de la antigüedad. En este sentido, entendemos el señalamiento de Strauss anterior respecto de la necesidad o compulsión del cristianismo de retener en cierta medida la literatura pagana y sus lenguas (TOM, III, 39, p. 143).

[85] Strauss ya había citado esta referencia a Bruto y, de manera completa, en *Pensamientos sobre Maquiavelo* (TOM, I, p. 34), donde se ve que Maquiavelo dice, antes que "hablando, viendo y haciendo", "adorando" [*praising*].

[86] Strauss nos recuerda el ejemplo de Numa, quien dice hablar con una ninfa, y de Savonarola, que dice hablar con Dios. Este es, en definitiva, el modelo para todos los profetas (TOM, III, 19, p. 109; IV, 23, p. 205)

debe recurrir a ciertas armas particulares.[87] Como vimos ya, Strauss utiliza la analogía de la guerra espiritual y el arte de escribir para describir la "acción" del texto de Maquiavelo y su "fraude". Maquiavelo, "confiando en la credulidad" de la gente, insinúa Strauss, también parece utilizar el "fraude piadoso" para introducir sus nuevos modos y órdenes. Maquiavelo no recurre a la autoridad de Dios como, por ejemplo, lo hace Savonarola, sino a la "autoridad divina" del fundador de Roma y a la de su más importante historiador, Tito Livio (TOM, III, 18, p. 108).

Pero para llevar adelante su empresa, Maquiavelo debe conseguir adherentes o "partisanos" a través de sus libros, en un modo similar al que el profeta desarmado más famoso, Jesús, lo hace a través de sus libros[88]. Pero Jesús cuenta con sus apóstoles para poner en ejercicio sus modos y órdenes y ellos son reclutados en las generaciones posteriores. En este sentido, Strauss argumenta que Maquiavelo también, para preservar el "espíritu" de sus modos y órdenes y evitar que sean adoptados "en el espíritu incorrecto", precisa de lectores capaces de discernir lo que da a pensar, es decir, "lectores lo suficientemente perspicaces como para comprender". Por lo tanto, Maquiavelo necesita "lectores que puedan actuar como mediadores entre él y la gente, volviéndose príncipes" (TOM, III, 55, p. 168). Para conseguir la adopción de sus modos y órdenes nuevos, Strauss nos da a ver que Maquiavelo necesita la cooperación de ciertos lectores que, volviéndose príncipes, puedan alcanzar su enseñanza al pueblo. Maquiavelo, así, indica Strauss, imita a Cristo.

Como vimos en el apartado anterior, Maquiavelo tiene más de un destinatario joven. Vemos ahora que parte de su estrategia consiste, según Strauss, en influenciar a la juventud inclinada hacia la política para volverlos propagadores de su enseñanza. Al respecto, escribe Strauss: "Si es un profeta desarmado, o un capitán sin un ejército que debe reclutar a su ejército a través de sus libros, debe primero reclutar a los oficiales de más alto rango directamente responsables ante él y comisionados por él" (TOM, III, 55, p. 168). Quienes primero lo sigan, por lo tanto, deberán ser los "oficiales de más alto rango"; su enseñanza debe ser propagada en el espíritu correcto, leíamos; los primeros seguidores no deben solo ser compelidos sino estar convencidos de la enseñanza de Maquiavelo. "Por lo tanto", escribe también Stauss, "aún se

[87] Strauss indica que, según Maquiavelo, todos los profetas desarmados fracasaron. Sin embargo, es necesario retener la noción plural de "armas". Mansfield (1996) indica al respecto: "So, to be armed means to have the art of war, a feat of study and intellect rather than of arms. In this view Christ was armed with a doctrine and with the means of propaganda (in the original sense). Christ is also, of course, an unarmed prophet, in contrast to Moses and Mohammed, because neither He nor His Church carries weapons. They depend on others to wield the instruments of earthly conquest and punishment. Machiavelli is in a similar position to that of his main enemy. He, too, depends on princes to acquire states and to govern them" (p. 4).

[88] Considerar el paralelo entre los *sermones sobre Livio* y los *sermones en el Monte* (TOM, III, 47, p. 155).

necesita una retórica muy sutil para reclutar a los altos funcionarios o al estado mayor del nuevo ejército" (TOM, IV, 86, p. 297).

Sin embargo, Maquiavelo sabe, según Strauss, que los hombres resienten a todo descubridor, de modo tal que sus primeros adherentes no serán sus contemporáneos, sino hombres del futuro: su "pleno desarrollo" será alcanzado solo "después de la muerte natural de su generación, la generación del desierto", dice Strauss. Maquiavelo, por lo tanto, apelará "a la élite entre las generaciones venideras" (TOM, III, 55, p. 168). Pero si Maquiavelo espera que su éxito sea póstumo, en las generaciones venideras, operado a través de una elite de jóvenes capaces de perpetuar sus modos y órdenes en el espíritu correcto, debemos preguntarnos por la certeza del éxito de su empresa, que parece difícil de asegurar.

¿Pero se satisface Maquiavelo según Strauss de un tal éxito póstumo, que es, a la vez, difícil de asegurar? Ante esta pregunta, el texto de Strauss responde haciéndonos dudar nuevamente respecto de la intención de Maquiavelo, o de su propósito: Strauss nos lleva a preguntarnos si acaso Maquiavelo ofrece su enseñanza a la posteridad en función de la filosofía, o si acaso busca un determinado éxito político para su gloria personal, aunque sea o, fundamentalmente, en la posteridad.

La esperanza de éxito: ejército y propaganda

Como vimos en el capítulo anterior, la esperanza de éxito de Maquiavelo está fundada tanto en la posibilidad de descubrir los modos y órdenes que trae a través de la razón, como también en la posibilidad de encontrar adeptos entre sus lectores, dada la decadencia del orden contemporáneo (TOM, III, 58, p. 171).

Strauss nos propone, por lo tanto, dos razones por las cuales Maquiavelo puede esperar tener éxito en su búsqueda por traer nuevos modos y órdenes. Considerando el estado de corrupción de su Italia contemporánea, argumenta Strauss, Maquiavelo puede esperar que parte de su audiencia le sea favorable. Los italianos están divididos en más de un "partido". Si cierta parte está disconforme con el modo en que la otra sección maneja los asuntos, se la puede dividir a través de "cierto sacrificio", dice Strauss (TOM, III, 58, p. 172). Strauss describe provisoriamente al partido potencialmente favorable a Maquiavelo como los Gibelinos: "Más precisamente, ese partido está compuesto por aquellos que 'estiman más a la patria que al alma', o quienes, impulsados y quizás cegados por la pasión por la libertad de su patria, están más apegados a su patria terrenal que a la patria celestial, o que son cristianos tibios" (TOM, III, 58,

p. 172).[89] El florentino espera que aquellos cristianos que aman la patria más de lo que esperan la salvación, sean favorables a su proyecto anticristiano y proitaliano. Estos hombres "no dudan en atacar la autoridad eclesiástica con una valentía más que masculina, pero se asustan cuando se dan cuenta de las consecuencias últimas de su acción" (TOM, III, 58, p. 172). Para que no se asusten, por lo tanto, Maquiavelo ofrecerá una alternativa al temor a la condena eterna: la esperanza de la gloria eterna (TOM, III, 33, p. 134[90]). Podemos interpretar que los hombres que Maquiavelo podría persuadir son aquellos que, siendo cristianos, prefieren la política y su gloria a la contemplación y la humildad (*Cfr*. TOM, IV, 77, p. 282).

Maquiavelo, confiado en la posibilidad de atraer a este partido de cristianos tibios, desarrolla una "estrategia enteramente nueva de guerra espiritual" dice Strauss (TOM, III, 58, p. 172). Les ofrece un nuevo "fin" que aparece como más atractivo que el fin que ofrece el cristianismo: enseña a los italianos que el fin patriótico debe reemplazar cualquier otro fin y que este "santifica" cualquier medio, "sin importar qué tan condenado por las tradiciones más exaltadas, filosóficas y religiosas" (TOM, II, 12, pp. 67-18)[91]. Para introducir tal fin, la nueva estrategia de Maquiavelo, según Strauss, consiste en la utilización de una herramienta divisada por el cristianismo: la propaganda. "El cristianismo conquistó el Imperio romano sin usar la fuerza, meramente propagando pacíficamente sus nuevos modos y órdenes. La esperanza de Maquiavelo para el éxito de su empresa se funda en el éxito del cristianismo" (TOM, III, 59, pp. 172-173). Maquiavelo por lo tanto está armado con su discurso y arte, que aplicará para volver atractivos sus modos y órdenes, y atraer a los jóvenes que puedan contribuir a perpetuarlos; Maquiavelo está armado con propaganda.

Como vimos, para dar lugar al cambio político, es necesario, en primer lugar, producir una "liberación intelectual" de la juventud de una "mala tradición", que censura la posibilidad de imitar y recuperar la virtud de los antiguos (TOM, II, 23, p. 81). A través de la propaganda,

[89] Strauss se refiere a la alternativa entre los dos partidos italianos de los güelfos y los gibelinos. Los gibelinos eran la facción a favor de la autoridad del imperio romano contra la autoridad del papado —apoyada, por su parte, por los güelfos—, y se contaban entre los nobles. En su reposición de la historia de *La vida de Castruccio Castracani*, Strauss indica cómo el joven Castruccio se aparta de los "libros eclesiásticos" y se vuelca a las armas, encontrando el favor de un condotiero gibelino. Strauss dice: "En poco tiempo, Castruccio se volvió el caballero perfecto, distinguiéndose por su prudencia, su gracia y su coraje" (TOM, IV, 37, p. 223). Es posible pensar que el movimiento de la juventud desde el cristianismo hacia la política que busca generar Maquiavelo se ve ilustrado por este desplazamiento de Castruccio.

[90] Strauss dice, al discutir el uso de una historia romana por Maquiavelo: "He transforms a group whose best members were men of outstanding virtue and piety into a group whose best members, being perfectly free from all vulgar prejudices, were guided exclusively by Machiavellian prudence that served the insatiable desire of each for eternal glory in this world" (TOM, III, 33, p. 134).

[91] Harvey Mansfield (2013) interpreta: "His purpose is to dispose of the priests as they have been misgoverning through divine politics and install in their place new republics and principalities of his manufacture in which priests are subordinates. To do this, Machiavelli must become a teacher of evil, and thus make himself responsible for what is known still as Machiavellism" (p. 645)

por lo tanto, Maquiavelo busca diseminar sus nuevos modos y órdenes, ofrecer a ciertos jóvenes herramientas para propagarlos, y hacerlos aceptables para la multitud, reteniendo la "sombra" de la autoridad. Como veremos en el próximo capítulo, Maquiavelo ofrece una enseñanza sobre la virtud que, aun preservando su apariencia tradicional, altera su contenido: la salvación de la patria "santifica" cualquier medio. Strauss dice:

> Maquiavelo es el primer filósofo que cree que la coincidencia entre la filosofía y el poder político puede lograrse mediante la propaganda, que gana a multitudes cada vez más grandes para los nuevos modos y órdenes, transformando así el pensamiento de uno o de unos pocos en la opinión del público y, con ello, en poder público (TOM, III, 59, p. 173).

Así, Strauss dice que la propaganda garantizaría "la coincidencia" entre filosofía y poder político, y Maquiavelo es el "profeta" que introduce estos nuevos modos y órdenes.

Pero, dijimos, Maquiavelo no solo quiere persuadir, sino convencer. En este sentido, recuperando la reflexión de los destinatarios a quienes Maquiavelo ofrece su "sabiduría política", Strauss parece señalar que el florentino ofrece herramientas de la filosofía y a la filosofía como promesa para resolver los problemas políticos. Pero ello implica que Maquiavelo pone la filosofía al servicio de la política, dando herramientas a los políticos para el éxito de sus empresas o para la "conquista de la fortuna" —los avatares de los tiempos—y, en este sentido, vuelve a la filosofía sirvienta de la política. Maquiavelo, al tiempo que pronuncia la "doctrina malvada", y lo hace en nombre propio, se presenta a sí mismo como al servicio de la política y, con ello, a la filosofía y los filósofos también (*Cfr*, TOM, IV, 86, p. 297).

El corruptor de la juventud

Si Maquiavelo busca influenciar a la juventud de las generaciones venideras a través de sus libros y arrebatarlos de las enseñanzas tradicionales para mostrarles la "verdadera vía" que divisa, con derecho puede ser llamado un corruptor de la juventud[92]. Sin embargo, Maquiavelo también es consciente de los límites de su potencial corrupción, según Strauss: "La vida de un solo hombre no puede ser suficiente para corromper una república al punto tal que él mismo se beneficie de la corrupción: el trabajo que él comienza solo puede ser completado por sus sucesores, los jóvenes" (TOM, III, 56, p. 169). Por lo tanto, Maquiavelo no podrá derivar

[92] En la nota al pie 187 Strauss nos explica la relación entre conspiración y corrupción a través del ejemplo de Cleómenes y Agis: mientras que Agis escribe los principios en función de los cuales Cleómenes actúa, solo éste último es conspirador. Agis es corruptor (TOM, III, nota 18, p. 327). Strauss dice que la diferencia entre el "maestro de conspiradores" y el "conspirador" es aludida por Maquiavelo a través de su única referencia a Platón: dos discípulos de Platón conspiran contra dos tiranos, y matan a uno. "We prefer to say that, being a teacher of conspirators, he is not himself a conspirator". Maquiavelo en este sentido se asimila al modo en que él mismo entiende a Platón, como maestro de conspiradores (Discorsi, III, 6).

beneficios de esta "corrupción" en su propio tiempo. Pero tampoco, por la misma razón, correrá grandes peligros, insinúa Strauss. Y también lo dijimos, dada la naturaleza "envidiosa" de los hombres, la mayoría probablemente rechace su innovación. El proyecto de Maquiavelo, en este sentido, es de largo plazo (TOM, III, 56, p. 169).

Tal como nos lo da a ver Strauss, Maquiavelo, dijimos, tiene en mente tanto a aquellos lectores jóvenes que pueden discernir y entender y que buscan hacerlo simplemente, como a aquellos que se interesan también, en último término, por actuar. Como maestro de los primeros, es decir, de los jóvenes potenciales filósofos, Maquiavelo no actúa como "profeta desarmado" ni como "capitán": no quiere reclutar un "ejército" y "conquistar", sino alcanzar a aquellos que lo puedan comprender para entablar un diálogo respecto de la naturaleza de la sociedad. Pero con respecto a los segundos, es posible pensar que Maquiavelo busca encontrar entre la juventud a quienes puedan seguirlo y poner en marcha su enseñanza, volviéndose ellos mismos príncipes. Y los únicos que pueden influenciar al régimen para alcanzar la adopción de sus nuevos modos y órdenes, son los jóvenes que pertenecen ya a la elite política.[93] Sin embargo Maquiavelo no usa portavoces como los antiguos para ofrecer su enseñanza, sino que se usa a sí mismo como personaje. Si Platón usaba a Sócrates como portavoz para su propia enseñanza, Maquiavelo le da a la suya su propio nombre.

La verdad de la corrupción

Pero señalábamos "otra razón" por la cual, según Strauss, Maquiavelo podría esperar la victoria de sus modos y órdenes anticristianos: Maquiavelo sabe que su fundamento, esencial y exclusivamente, puede ser descubierto utilizando las "facultades naturales", es decir, la razón, lo que implica que otros, aunque sean solo aquellos con un "cerebro raro", eventualmente, también los encontrarán (TOM, III, 58, p. 171).

Y todo aquel que descubra estos modos y órdenes será percibido, en su tiempo, como innovador, según Strauss: "El hombre que, desde el punto de vista del orden establecido, necesariamente aparece como un corruptor, puede ser en verdad el primer descubridor de aquellos modos y órdenes que son simplemente acordes a la naturaleza" (TOM, III, 56, p. 169). Por lo tanto, Maquiavelo, como vemos, no puede sino *aparecer* como corruptor desde la perspectiva de los modos y órdenes establecidos; su "descubrimiento" es, en verdad, un "redescubrimiento", el descubrimiento por cuenta propia de los modos y órdenes que

[93] Recuperando lo que Strauss dice en WIPP, podemos ver que existe una diferencia entre la "conversión" de "muy pocos hombres" que busca Maquiavelo, y la expectativa de que ellos eventualmente formen el "centro vital" que pueda "inspirar" en circunstancias favorables la "formación de una nueva clase gobernante", "un nuevo tipo de príncipes", comparable a los patricios romanos (WIPP, p. 46).

concuerdan con la naturaleza simplemente o, podemos decir, que *son* la naturaleza. El descubrimiento de estos modos y órdenes responde a un esfuerzo particular: son descubiertos, o "traídos a la luz a través de la razón". Ello significa que es necesario provocar un corte respecto de la comprensión antigua para descubrirlos, es necesario utilizar la razón en oposición a la autoridad. El descubrimiento de la naturaleza en la fundación de la filosofía, como hemos visto en el primer capítulo, permite comprender y explicar el sentido del "descubrimiento" de modos y órdenes que son simplemente acordes a la naturaleza.

De cara al orden establecido en su tiempo, la introducción de estos modos y órdenes "naturales" aparecen sin duda como corrupción. Maquiavelo descubre la naturaleza del mismo modo en que todos los filósofos antes que él lo hicieron. Y, del mismo modo que ellos, se expone a la censura y reprobación de la ciudad y a la acusación de "corrupción".

El pensamiento original es novedad siempre

El descubrimiento de modos y órdenes que están simplemente de acuerdo con la naturaleza implica un ejercicio del pensamiento autónomo del filósofo, que es, como vimos, fundante del filosofar: equivale al descubrimiento de la distinción entre *physis* y *nomos*. Por lo tanto, para Strauss, la "comprensión" es lo opuesto a la "imitación". La emergencia del pensamiento de un gran autor es posible en todo tiempo y lugar y es siempre original. Escribe Strauss: "El logro teórico más grande posible en Italia contemporánea es 'completamente nuevo'" (TOM, II, 7, p. 61). Se hace aparente la distancia que existe, para nuestro intérprete, entre una enseñanza, ya sea la de cierta tradición, ya sea la de un autor como Maquiavelo, y el pensamiento de un autor, sea este Maquiavelo u otro. Mientras toda enseñanza puede reducirse a algunos contenidos a aprender, el pensamiento es más bien captable en su propio movimiento de institución y destitución de certezas y es siempre, en última instancia, autónomo. Aunque su desafío a la tradición y el llamado a la novedad de Maquiavelo es explícito, su "pensamiento" se oculta, según Strauss (TOM, II, 6, p. 59).

c. Maquiavelo como maestro de príncipes

El recorrido realizado nos permitió ver que para Strauss los libros de Maquiavelo a pesar de que en una primera lectura parecen tratar temas diferentes cuando no incluso representar puntos de vista diferentes, están en principio de acuerdo en su materia, propósito y destinatarios. Ahora bien, según nuestro autor, Maquiavelo ejerce más de un rol en sus libros: es tanto consejero como maestro de príncipes, leíamos, pero también corruptor de jóvenes. Pero Maquiavelo, a su vez, al saber sobre asuntos políticos o tener sabiduría política, es él mismo un príncipe en el

sentido más elevado del término, según Strauss. Esta cuestión vuelve a poner en el centro de la discusión la pregunta por el propósito del autor. En efecto, si Maquiavelo enseña nuevos modos y órdenes que llevan su nombre y tiene en la mira una fundación que lo sobreviva, Strauss nos conduce a pensar que quizás su propósito sea la gloria personal.

Príncipe nuevo

Como decíamos, Strauss subraya que el término "príncipe nuevo"[94] es un "término ambiguo" presente en la obra de Maquiavelo. Fundamentalmente, el "príncipe nuevo" puede *adquirir* o *fundar* estados. Si es fundador, puede *imitar* modos y órdenes ya "inventados", u *originar* nuevos propiamente, dependiendo de su "mente" (TOM, II, 16, p. 71): el imitador sigue el camino trazado por otros, copia los "más grandes ejemplos" (TOM, II, 15, p. 71). El originador, innovador, o fundador de nuevos modos y órdenes trae un nuevo código.[95] Estos "hombres del más alto rango" pueden ser considerados "profetas"[96]. Solo este príncipe nuevo, por ende, que alcanza una nueva fundación propiamente, lo es en el sentido más "exaltado" o superlativo (TOM, II, 14, p. 70; III, 32, p. 133).

Adicionalmente, el ascenso al poder puede ser por "virtud" o por "fortuna". Los fundadores propiamente no pueden contar con el azar haciendo el trabajo por ellos: solo un ascenso virtuoso les puede garantizar la posición. Los imitadores, por su parte, sí pueden apoyarse en la suerte, y quizás, sugiere Strauss, deban hacerlo. Tanto Lorenzo como Borgia dependerán o dependieron de la suerte o la "fortuna" (TOM, II, 16, p. 71)[97].

Maquiavelo, advierte también Strauss, no espera que el destinatario del *Príncipe* sea un originador: "Aconseja a su *lector* a volverse un imitador, o a seguir el camino allanado o a ser un hombre de *virtud secundaria"* (TOM, II, 16, p. 71 [Nuestro énfasis]). Strauss justifica esta indicación, notando que "un originador no necesitaría de la instrucción de Maquiavelo" (TOM, II, 16, p. 71). El *imitador,* por lo tanto, no alcanza a ver las cosas "más importantes" por sí mismo. Según Maquiavelo, indica Strauss, Lorenzo es un imitador: no tiene el cerebro "más

[94] El término "nuevo príncipe" en particular puede aludir tanto a una continuación, una imitación, o una verdadera y radical fundación (TOM, II, 15, p. 70). Strauss solo menciona el significado de príncipe como filósofo al hablar de Lorenzo como príncipe en sentido "vulgar" y del maestro de príncipes como el príncipe "más verdadero" (TOM, II, 25, p. 83).

[95] La categoría de "fundador" también se presentará múltiple: podrán ser "originadores", "innovadores", "fundadores", "profetas" (TOM, II. 15, p. 70). La diferencia entre "innovador" e "inventor" será también importante (TOM, II, 18, p. 73).

[96] El término aplica mejor a Moisés que a los demás fundadores, dice Strauss, y añade: "Moses is indeed the most important founder: Christianity rests on a foundation laid by Moses" (TOM, II, 15, p. 71). El otro personaje que fue mencionado como trayendo un "código moral completo" fue Jenofonte (TOM, II, 5, p. 59).

[97] Como vimos en el capítulo 2, "fortuna" es también un término utilizado por Strauss para referirse a la religión en general, y la religión bíblica en particular. Borgia es el hijo del Papa Alejandro VI (*Cfr*. TOM, II, 68).

excelente" (TOM, II, 16, p. 71). Un imitador no conseguirá, sin embargo, introducir el cambio necesario en los modos y órdenes italianos al que llama Maquiavelo: "Solo un hombre de genio, de virtud suprema, podría posiblemente tener éxito en liberar Italia" (TOM, II, 18, p. 73). El "liberador de Italia" debe ser un *originador*. El *originador* sí llega a conocer "las cosas más importantes" por cuenta propia. Su virtud, por ende, es *suprema*. El originador debe idear las estrategias para introducir sus nuevos modos y órdenes: debe ser un "inventor", dice Strauss. Y Maquiavelo mismo divisa una estrategia para introducir sus nuevos modos y órdenes: la propaganda le permite comunicar y propagar su enseñanza "sin fuerza". Por lo tanto, Strauss indica que "el innovador o el inventor en estos asuntos sería Maquiavelo, no Lorenzo" (TOM, II, 18, p. 73).[98] El propósito de liberar Italia es suyo, por ende, en el sentido múltiple que hemos ya expuesto. Él es el verdadero originador.

La forma más alta de virtud, por ende, es distinta de la virtud del político más hábil o el fundador de estados. En el mismo sentido, los ejemplos "más exaltados" que menciona Maquiavelo apuntan hacia esta cuestión: son personajes que fundan nuevos modos y órdenes, Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo. Sin embargo, Strauss nos permite ver que, para Maquiavelo, estos ejemplos son en realidad las creaciones o los personajes de ciertos autores. Los originadores son los escritores, y no los actores que crean. Es a ellos que les corresponde la mayor gloria, según Strauss.

Como indicamos, el "príncipe nuevo" puede ser entendido tanto en sentido "vulgar" como un actor político concreto, como también en sentido "verdadero", esto es, como "quien conoce el arte de gobernar" (TOM, II, 25, p. 83) y en definitiva no necesita instrucción. Es en la "comprensión por cuenta propia" o la aceptación de la enseñanza de otros donde se pone de manifiesto la distinción entre tipos de "mentes". El conocimiento autónomo, fundado sobre la propia razón y sin recurso a autoridades, es una "fundación". Y Maquiavelo, según Strauss, se ve a sí mismo y a la ciudad desde la perspectiva del fundador. Indica: "El propio modelo de Maquiavelo es una figura mítica: regresa a los comienzos no solo al convertir a los fundadores heroicos en su tema más exaltado y a la fundación de la sociedad en su tema más fundamental, sino también al comprender su propia acción" (TOM, II, 21, p. 78).

En este sentido, Strauss termina por dar a ver que Maquiavelo aparece como un originador de modos y órdenes y que se propone ofrecerlos a sus distintos lectores, a través de innovaciones tácticas y modelos a imitar por él creados. Pero es posible, como dijimos, que uno de estos

[98] En este sentido, notamos que Maquiavelo sí es originador. A un "hombre prudente", dice Strauss, Maquiavelo exhorta a "imitar". Pero ello implica que Maquiavelo, como originador, no es un "hombre prudente".

modelos sea él mismo. Para comprender este último punto, es necesario ver el modo en que Maquiavelo, según Strauss, despliega una "doble capacidad" como maestro.

Un maestro con doble capacidad

Dijimos que Maquiavelo habla a una audiencia plural y actúa en cada caso de un modo o en una capacidad distinta. Maquiavelo enseña a los príncipes que los tiempos requieren determinadas acciones, y que no puede siempre seguirse el "camino de la virtud". La enseñanza cristiana había inhibido el rango de acción de los políticos y Maquiavelo quiere oponerse a ella, como vimos, para recuperar la virtud italiana. Por lo tanto, Maquiavelo enseña a los príncipes la necesidad de alternar entre virtud y vicio según las circunstancias. "De acuerdo con *El príncipe*, un príncipe debe ser capaz de actuar como bestia; no puede ser del todo humano o humanitario; no puede darse el lujo de ser un caballero perfecto" (TOM, I, 15, p. 28). Maquiavelo recomienda a los políticos, según Strauss, una particular vía del medio:

> Un príncipe debe saber cómo usar la naturaleza del hombre y la naturaleza de la bestia: debe seguir una vía del medio entre humanidad e inhumanidad, porque la humanidad y la bondad son apropiadas para un tipo de circunstancias, mientras que los vicios opuestos son apropiados para el tipo opuesto de circunstancias" (TOM, IV, 50, p. 241)[99].

El príncipe debe ser mitad hombre, mitad bestia. En el contexto del "quiebre" de Maquiavelo con la enseñanza tradicional, afirma Strauss, el llamado a imitar a la bestia se revela como un reemplazo del llamado a imitar a Dios.

Ahora bien, como dijimos repetidamente, Maquiavelo pretende justificar su enseñanza o volverla más tolerable recurriendo a la autoridad de los antiguos. Para ello, dice que él tan solo expresa una enseñanza que los escritores antiguos habían escondido en sus historias. El maestro mitológico de los príncipes era el centauro Quirón. El uso de este personaje mitológico, indica Strauss, es una metáfora del hecho de que los príncipes, para los clásicos, deben aprender a ser tanto hombres como bestias. Los antiguos, por lo tanto, enseñan de manera solapada, usando a Quirón, lo que Maquiavelo enseña en primera persona, indica Strauss.

[99] En la comparación de Maquiavelo del capitán Valerio y el capitán Manilo, vemos la conexión entre la humanidad, la gentileza, la inhumanidad y el castigo: "Manlius was *harsh* and Valerius was *gentle*. [...] Manlius had and needed strength of mind, will or temper. Valerius however was under *no compulsion* 'to *punish* the transgressors' and could indulge his *humaneness*; he was *humane* also as a speaker" (TOM, IV, III, 52, p. 162 [Nuestro énfasis]). En este ejemplo notamos que Strauss se refiere a la definición de Maquiavelo de humanidad como bondad.

Maquiavelo imitador de Quirón

Pero el centauro no es el modelo del príncipe solamente, sino el modelo del *maestro* de príncipes. Maquiavelo, imitando al maestro Quirón en su enseñanza, es él también, como nos permite ver Strauss, en parte mitad hombre, mitad bestia. Pero la imitación de Quirón es una imitación de la "creación" de otros: "Ese Hombre-Bestia es, como indica Maquiavelo, una creación de los escritores de la antigüedad, una criatura de la imaginación" (TOM, II, 21, p. 78; III, 42, p. 148). Por lo tanto, los príncipes que imitan a Quirón imitan, de hecho, a los antiguos escritores, dice Strauss, "si llevar a cabo una enseñanza puede ser justamente llamado una imitación de esa enseñanza" (TOM, II, 21, p. 78). Pero esto significa que Maquiavelo, imitando a Quirón, imita de hecho la creación de otro —quizás, aunque Strauss no lo dice, imita un poema atribuido a Hesíodo—. Imitar a un personaje es imitar la creación de otro autor; imitar a Quirón es imitar la creación de quienes ofrecen esta figura mitológica.

El uso de portavoces

Maquiavelo imita a Quirón, por un lado, porque *enseña* a sus discípulos a *ser* mitad hombres, mitad bestias. Pero, por otro lado, *enseña* la verdad efectiva del *uso* de Quirón como personaje por parte de escritores de la antigüedad. Strauss repite: "simplemente al enseñar abiertamente y en su propio nombre lo que ciertos escritores antiguos habían enseñado de manera encubierta y utilizando sus personajes como portavoces, Maquiavelo expone una enseñanza completamente nueva. Él es un Quirón de un tipo completamente nuevo" (TOM, II, 21, p. 78). Maquiavelo decide no poner estas enseñanzas en boca de otros, sino decirlas en nombre propio. Y, en este sentido, según Strauss, Maquiavelo expone el mecanismo. Exponer el mecanismo implica tanto dar a ver el hecho de que detrás de historias con personajes hay autores, como también la posibilidad de que los autores creen personajes para educar.

El centauro o el jinete

Ahora bien, la figura de Maquiavelo es doble (TOM, IV, 81, p. 290), pero lo es en más de un sentido. Strauss nos permite precisar esta cuestión al revisitar el significado del maestro de príncipes en su último capítulo. Allí, dice:

> El mismo hombre que es el maestro de los fundadores o príncipes y que descubre el verdadero carácter de 'el mundo' comunica esta verdad a los jóvenes. En la primera capacidad, es mitad hombre y mitad bestia, o alterna entre humanidad e inhumanidad. En la segunda capacidad, alterna entre la gravedad y la liviandad. Porque en la segunda capacidad, es el portador de una luz que ilumina cosas que no pueden ser iluminadas por el sol. La unidad del conocimiento y la comunicación del conocimiento también se puede comparar con la combinación de hombre y caballo, aunque no a un centauro (TOM, IV, 81, p. 290).

En la primera capacidad, Maquiavelo es maestro de fundadores o príncipes y alterna entre la naturaleza de la bestia y del hombre. En la segunda capacidad, "descubre el verdadero carácter del mundo" y alterna entre "gravedad y levedad". Si bien Strauss no especifica aquí la segunda capacidad, sabemos sin embargo que atribuyó ya la alternancia entre estos dos polos al filósofo: Maquiavelo, nos ha dicho, indaga en la gravedad de los problemas fundamentales —descubre los modos y órdenes acorde a la naturaleza—, al tiempo que comunica sus descubrimientos con ligereza a quienes pueden comprender (TOM, III, 26, p. 121; TOM, IV, 14, p. 193).[100]

Según Strauss, al alternar entre hombre y bestia, "humanidad e inhumanidad", Maquiavelo es maestro de príncipes a la imagen —y semejanza— de Quirón. En el segundo carácter, sin embargo, Maquiavelo une dos naturalezas, animal y humana, que empero no lo tornan, según Strauss, hombre-bestia o centauro. Strauss nos ofrece así dos tipos de combinación de hombre y caballo: la imagen del maestro de príncipes que ya vimos, el centauro Quirón, y la imagen del escritor filosófico en "unión" de "conocimiento y comunicación del conocimiento", que puede ser mejor descrito como "jinete".

Strauss parece tomar estas figuras de la *Ciropedia* de Jenofonte, donde en ocasión de un discurso a favor del establecimiento de una caballería, se distinguen los centauros de los jinetes de manera explícita (Ciropedia, IV, 3, 17-22). Allí, leemos el elogio de los centauros "capaces de tomar decisiones con cordura de hombre" y "fabricar con manos humanas los utensilios que necesitan" pero con "la velocidad y la fuerza del caballo para capturar a la presa". Sin embargo, el elogio del jinete, un "hombre alado", es incluso mayor, pues no necesita "combinar ambas naturalezas", empero puede utilizarlas: "Cuando me encuentre montado en el caballo, por supuesto realizaré acciones propias del centauro, pero, cuando me baje del caballo, comeré, me vestiré y dormiré como los demás hombres, de suerte que no seré otra cosa que un centauro dividido en dos y de nuevo unido" (Ciropedia, IV, 3, 20). El jinete, así, puede utilizar la naturaleza de la bestia y la del hombre según su voluntad, montar el caballo y desmontarlo según su necesidad y prudencia. El centauro, por su parte, no puede gozar plenamente de su naturaleza animal, ni conoce cómo usar su naturaleza humana.

Por lo tanto, la discusión de Strauss de la naturaleza doble de Maquiavelo, en tanto que maestro de príncipes y en tanto que escritor filosófico, da a ver que en un caso la alternancia entre humanidad e inhumanidad es requerida por la política y que la unión de caballo y hombre que caracteriza al jinete está gobernada por el sujeto que cabalga y es libre para utilizar ambas naturalezas cuando y donde lo juzgue necesario. Recuperando una vez más la metáfora del arte

[100] Strauss dirá que, para Maquiavelo, la unión de gravedad y levedad se alcanza en la "búsqueda de la verdad" (TOM, IV, 79, p. 285)

de la guerra con el arte de escribir, notamos ahora que la figura del hombre montado a caballo es también la del escritor filosófico, que puede dirigir y gobernar su obra y ofrecer una discusión "veloz y fuerte" para alcanzar a sus lectores.[101]

Maquiavelo utiliza el lenguaje para presentar la densidad de la materia que descubre y comunica la verdad a los jóvenes de manera tal que permita dar acceso a aquello "que no puede ser iluminado por el sol". Maquiavelo *ilumina* con su razón cosas que no pueden ser descubiertas por azar y que permanecen fuera de lectores superficiales. Sus escritos y recursos retóricos le permiten iluminar pensamientos que solo alcanzan la luz a través de su presentación retórica o poética.[102]

La verdadera enseñanza animal: Gorgias y Sócrates

El maestro de príncipes es un hombre "híbrido", "entre medio" y enseña que para ser "príncipe" debe uno también participar de dos naturalezas. En su escrito "Niccolo Machiavelli" Strauss nos da una pista respecto de cómo comprender la enseñanza del maestro de fundadores o príncipes, que debe alternar entre hombre y bestia.[103] Allí, Strauss expone la diferencia entre el alumno del sofista Gorgias, Proxeno, y el alumno del filósofo Sócrates, Jenofonte. Mientras que los sofistas creen en la posibilidad de persuadir a todos los hombres a través del discurso, los filósofos socráticos son conscientes de sus límites y la resistencia de la política a la razón. Si bien Proxeno era un hombre "honesto y capaz de comandar a caballeros", dice Strauss, no podía "llenar a sus soldados de temor" ni "castigar" o "reprender" a los "no-caballeros". Jenofonte, por su parte, sí "probó ser un comandante de lo más exitoso" indica Strauss, "porque podía manejar tanto a caballeros como a no-caballeros". Strauss dice: "Jenofonte, el estudiante de Sócrates, que no se engaña respecto de la severidad y dureza de la política, sobre aquel

[101] El jinete o "horseback rider" es una figura que Strauss presenta también en "Cómo Farabi leyó *Las leyes* de Platón": "One can articulate the two-foldness of works of this kind [Farabi's Summary of Plato's Laws] by comparing them to men on horseback: to seeming wholes which consist of a discerning and slow ruler and a fast and less discerning subject, and which are well fitted for unexpected attack as well as for fight" (HFRPL, p. 138)". Strauss describe a Tucídides también como hombre montado: "Understanding the universal and sempiternal things, seeing through the delusions by which the healthy city stands or falls, is possible only for *thinkers who ride a tiger*" (CM, p. 230 [Nuestro énfasis]).

[102] La filosofía, según Strauss, utiliza la poesía como recurso para su comunicación (*Cf.* CM, p. 136; TOPS, p. 195). En "Tucídides: el significado de la historia política", Strauss nos permite ver que la sabiduría es en cierto sentido *indecible*: "Wisdom cannot be presented as a spectacle, in the way in which military and political transactions can be presented. *Wisdom cannot be said*. It can only be done or practiced. Wisdom can only be seen by indirection, by reflection: by reflecting on our being or becoming wise. [...] *Wisdom cannot be said*. It cannot be presented by being spoken of" (TTMPH, p. 91 [Nuestro énfasis]).

[103] La metáfora de la combinación de naturaleza humana y animal recuerda a la descripción de Platón en *Fedro* de los caballos que tiran de la carroza, metáfora del alma (Fedro, 253, c y s.). Mientras que el caballo noble, movido por ánimo, escucha al conductor de la carroza, que es la razón, y alcanza a ser persuadido, el caballo movido por el deseo no escucha a la razón y debe ser azotado.

ingrediente de la política que trasciende el discurso. En este importante aspecto Maquiavelo y Sócrates hacen un frente común contra los sofistas" (NM, p. 228).[104]

La diferencia entre el alumno de Gorgias y el alumno de Sócrates es la comprensión tanto de los límites de la retórica ante la política como, al mismo tiempo, de las exigencias de la política y sus límites. La argumentación puede alcanzar a ciertos hombres, pero para quienes se resisten a la razón es necesario usar otros métodos. Sócrates y Maquiavelo comprenden esta diferencia y limitación, que implica al aspecto no racional de la política. Maquiavelo y Jenofonte aprenden que, para hablar a los políticos, hay que ser mitad bestia.[105] En este sentido, Maquiavelo aparece como cercano a los clásicos en su comprensión de la necesidad de enseñar a los fundadores o príncipes a tener más de una naturaleza.

El personaje Maquiavelo: imitar a Jesús o Fabio

Luego de este recorrido, debemos volver a preguntarnos por el significado de la innovación de Maquiavelo en la forma y contenido de su enseñanza. Si según Strauss Jenofonte había aprendido de Sócrates también a usar la fuerza cuando la razón no era suficiente y Maquiavelo enseña la misma lección a príncipes, no parece haber tal novedad. Sin embargo, Maquiavelo no recurre a la figura de Sócrates para enseñar como lo hacen Jenofonte o Platón: enseña en nombre propio. Tampoco limita su enseñanza a los jóvenes potenciales filósofos que pueden comprender: incluye también a jóvenes con una inclinación política entre sus destinatarios. Sin embargo, lo vimos también, Sócrates cuenta también él con múltiples interlocutores y no puede evitar que algunos de ellos sigan una senda política o tiránica.

Pero Maquiavelo, advierte también Strauss, dice que "no puede o no quiere" usar la fuerza para introducir su enseñanza (TOM, I, 26, p. 37).[106] Maquiavelo recurre a la propaganda para diseminar sus modos y órdenes y hacer aceptable la filosofía a la multitud. Maquiavelo instruye a los políticos del futuro y les da una doctrina que llevará su nombre. Sin embargo, otra vez, debemos notar que esta enseñanza no está destinada a quienes pueden entender los límites de

[104] La misma reflexión se encuentra en la conferencia "Los orígenes de la ciencia política", cuando Strauss señala: "Xenophon, the pupil of Socrates, was able to rule both gentlemen and those who were not gentlemen. He was as excellent at castigating the bad and base, and beating them, as he was at praising the good and the noble. [...] Xenophon shows by his deeds the radical difference between Socrates and the other wise men of his age. Socrates was the political educator par excellence. Socrates was the opposite of a mere speculator about the things in heaven and beneath the earth. Socrates, and not Gorgias, for example, was the political educator par excellence because he had recognized the power of that in man which is recalcitrant to reason and which therefore cannot be persuaded into submission, but must be beaten into it. Socrates understands the nature of political things, which are not simply rational. Therefore, the student of politics can learn something important by observing the training of dogs and horses" (TOPS, pp. 163-164).

[105] También Platón enseña a los guardianes a ser "salvajes" con los extranjeros (TOM, IV, 64, p. 258).

[106] Debemos preguntarnos si acaso Jenofonte puede o quiere utilizar tal fuerza. De acuerdo con Jenofonte, Sócrates una vez lo llama "desgraciado" y "tonto" (Memorabilia, 1.3, 11-13).

la justicia y la ciudad y ascender al plano "ulterior" donde se halla el pensamiento "intransigente" de Maquiavelo, que solo busca comprender. Así, con los jóvenes filósofos, Maquiavelo busca una intimidad o un diálogo que trasciende el tiempo y el espacio en que el discurso tiene lugar, así como también su función o utilidad.

En cambio, a los jóvenes a quienes les interesaría en último término involucrarse en los asuntos políticos porque no quieren o no pueden trascender la ciudad y su gloria, Maquiavelo ofrece cierta sabiduría política que puede al mismo tiempo resultar útil para apoyar la causa de la filosofía en el presente y la posteridad. Por lo tanto, podemos considerar que el autor comunica de un modo distinto a los dos grupos de jóvenes que lo acompañan y que poseen un interés teórico en la sabiduría política. Sin embargo, Maquiavelo introduce en efecto una novedad o innovación en el recurso del arte de escribir: si a los jóvenes que son potenciales filósofos Maquiavelo les ofrece herramientas para un ascenso guiado a los problemas permanentes que discute, a los jóvenes con un proyecto que es en último término político, les ofrece una enseñanza que implica el servicio de la filosofía a la ciudad, una enseñanza que los antiguos no enseñaban ni imaginaban poder ofrecer. La "separación" de moderación y sabiduría de Maquiavelo, a este respecto, es el centro de esta enseñanza novedosa.[107]

Como "profeta desarmado", dice Strauss, Maquiavelo imita a Jesús, pero combina tal imitación con la de Fabio, el general que reserva su ataque para el final, eligiendo permanecer vivo antes que el martirio (TOM, III, 29, p. 173). Fabio va lento y el carácter increíble de su empresa lo protege contra la detección. Del mismo modo, Maquiavelo tiene un proyecto a largo plazo, utiliza la propaganda para hacer aceptable su enseñanza, y avanza protegido por la inmoderación de su enseñanza (TOM, III, p. 165; III, 59, p. 173).

[107] La moderación de Sócrates, dirá Strauss, consiste en comprender las demandas de la política así como también su naturaleza, intrínsecamente ligada a la opinión. Como vimos ya, la ciudad se mantiene en pie o se cae por la creencia en la autoridad.

Capítulo 4. La crítica a la filosofía política clásica y la solución al problema de la virtud

Amicus Plato, sed magis amica veritas

Tal como hemos venido explorando a lo largo de estas páginas, Maquiavelo es el autor que según Strauss quiebra con la tradición clásica y da inicio a la modernidad. Sin embargo, a medida que avanzamos sobre esta definición de Strauss, mientras más intentamos traer claridad respecto de la especificidad del quiebre de Maquiavelo y su innovación, mayor proximidad encontramos entre su pensamiento y el de los filósofos griegos. La "novedad" de Maquiavelo se torna más compleja de asir de lo que parecía a primera vista. En la misma medida, la crítica de Strauss a Maquiavelo y su innovación, con la cual inaugura su libro, deja lugar al estudio de un pensamiento que discute en profundidad el desafío de la revelación y los límites de la enseñanza de la "Gran Tradición", y se expresa en sus libros con la misma destreza y altura con que los escritores clásicos lo hacían.

Como vimos en los capítulos anteriores, el proyecto de Maquiavelo puede, según Strauss, bien ser descrito como la recuperación de la "virtud" clásica, y su crítica de la religión revelada, fundante de un pensamiento propiamente filosófico. Por su parte, vimos que, para Strauss, el atrevimiento y la audacia de Maquiavelo en su comunicación se da a ver en su nueva manera de concebir los destinatarios de una obra filosófica, su recurso a la propaganda, así como también en la utilización de su propia figura como autor para producir un efecto en la audiencia, pero que estas innovaciones "técnicas" bien pueden ser interpretadas como estrategias para la protección de la filosofía y su despliegue en la posteridad.

Sin embargo, Strauss recupera de manera explícita la distancia de Maquiavelo con la filosofía política clásica en *Pensamientos sobre Maquiavelo* y nos presenta las críticas que el florentino hace a la enseñanza clásica respecto de la virtud. Si los clásicos se orientaban por el "deber ser" —el modo en que uno "debe" vivir, lo que uno "debe" hacer o el modelo del "buen hombre", indica Strauss—, el nuevo principio de Maquiavelo implica orientarse por la "verdad efectiva" de las cosas —el modo en que "se ve" los hombres viven o actúan— (TOM, IV, 45, p. 233). Maquiavelo está más preocupado por la "utilidad" de su enseñanza, dice Strauss, que por la descripción de estados imaginarios, que existen solo "en palabras". Esta preocupación de Maquiavelo, sin embargo, no implica, según Strauss, que su intención sea sólo "práctica" o igual a la de un político: Maquiavelo, dice, está preocupado por "razonar sobre todas las cosas". Según Strauss, la enseñanza de *El príncipe* y *Discorsi* es "científica", porque combina

conocimiento particular y general, y da a ver un ascenso desde el saber inherente en la práctica hacia el conocimiento general (TOM, IV; 45, p. 233).

Ahora bien, para iluminar la proximidad y distancia de Maquiavelo con la filosofía política clásica y su enseñanza en un punto clave, Strauss discute la noción de virtud y las distintas opiniones respecto de ella. En su interpretación, veremos que la comprensión de Maquiavelo de la filosofía política clásica es adecuada (TOM, IV, 46, pp. 234-236): el florentino asciende desde las nociones comunes de virtud como "bondad" hacia la exposición de la virtud como prudencia y conocimiento de la necesidad (TOM, IV, 50, p. 242; 51, pp. 243-244), de la virtud como dedicación al "bien común" hacia la exposición de los límites de la virtud en la ciudad, demostrando que comprende tanto el modo como el contenido del pensamiento clásico, según Strauss. Sin embargo, Maquiavelo rechaza la enseñanza clásica sobre la virtud y ofrece una "crítica destructiva" de la "virtud moral", según nuestro autor. Su doctrina de la virtud, como veremos, es opuesta a la doctrina clásica. En lo que sigue expondremos el análisis de Strauss de la comprensión de Maquiavelo de la filosofía política clásica y su crítica a la enseñanza de la virtud, y avanzaremos hacia la clarificación tanto de su enseñanza como de la reflexión que, según Strauss, la sustenta. Al final del recorrido, veremos los problemas que percibe Maquiavelo en la enseñanza clásica, según Strauss, y las preguntas que alcanza en su discusión —qué es la virtud y cuál su posibilidad—, que son permanentes. Al establecer el plano de la discusión por el sentido de la virtud de modo transhistórico, Strauss pone de relieve los problemas que tanto los pensadores anteriores como Maquiavelo debaten. Pero, como veremos, la solución de Maquiavelo a los "problemas clásicos" tampoco estará ausente de conflictos.

1. La crítica de Maquiavelo a la moralidad clásica

Para introducir la discusión que corresponderá a la relación de Maquiavelo con la filosofía política clásica, Strauss distingue la "enseñanza de Maquiavelo respecto de la religión"[1] de su "enseñanza sobre la moralidad" (TOM, IV, 44, p. 231). La enseñanza de Maquiavelo sobre la moralidad incluye, según Strauss, una crítica comprensiva de toda la "Gran Tradición", religiosa y filosófica. La religión bíblica, afirma Strauss, ha conseguido subordinar a la moralidad a su comprensión del bien y el mal. Como vimos en el primer capítulo, la filosofía se encuentra en tiempos de Maquiavelo limitada a los claustros y el pensamiento filosófico, al servicio de las escrituras. La religión bíblica, como vimos, ha alcanzado el dominio político e

[1] Como vimos en el segundo capítulo, la crítica de Maquiavelo a la religión coincide en su mayor parte con la aristotélica y en particular el averroísmo (TOM, IV, 26, p. 208; IV, 21, pp. 202-203).

intelectual de Europa, para Maquiavelo. Strauss, siguiendo la reflexión de Maquiavelo en torno a la religión bíblica, da a ver que esta ha respondido a la pregunta por lo bueno y lo justo con la enseñanza de la humildad y la caridad, apelando a la "buena conciencia", que es atestiguada por Dios y que mantiene a los hombres obedientes, en acciones y pensamientos (TOM, III, 42, p. 149; TOM, IV, 84, p. 293). Por lo tanto, Strauss debe primero mostrar cómo Maquiavelo critica la noción bíblica de la conciencia y poner en cuestión su estatuto, para así desligar la moralidad de su sentido bíblico.[2] En este sentido, la crítica de Maquiavelo a la moralidad, según Strauss, precede a su crítica a la religión revelada y su fundamento en la conciencia.

La "enseñanza política y moral" de Maquiavelo cuestiona en particular a la filosofía política clásica, indica Strauss (TOM, IV, 45, p. 232). Pero aquí se encuentra la "novedad obvia" de Maquiavelo, dice Strauss, haciendo así al lector preguntarse por la novedad "menos obvia" del florentino.

Strauss explora el "movimiento de pensamiento" de Maquiavelo (TOM, IV, 75, p. 278), que lo lleva desde una discusión de la visión tradicional de virtud moral como bondad hacia una crítica de la moralidad desde la perspectiva de la política, del "bien común" y la virtud patriótica, donde el "fin justifica los medios" (TOM, IV, 65, p. 258), y de allí hacia una crítica del "bien común", donde la dificultad de distinguir entre sociedades mejores y peores, teniendo en cuenta que todas se orientan hacia su bien común, pone en evidencia los límites de su definición como virtud republicana, y la demanda de virtud política de todo gobernante da a ver que el bien común puede encontrar satisfacción en regímenes menos libres que las repúblicas (TOM, IV, 69, p. 266). Finalmente, Strauss muestra cómo para Maquiavelo la única raíz de la acción es la ambición de los hombres, su deseo egoísta, de autopreservación o búsqueda de gloria. Sin embargo, partiendo desde el argumento de Maquiavelo respecto de la mejor vida como aquella definida por la ambición y la satisfacción de los placeres (TOM, IV, 81, p. 288), Strauss identifica un ascenso posterior: Maquiavelo, dirá, se eleva más allá del plano en que el "bien político" y el "bien erótico" se suplementan y compiten, para dar a ver que "el único bien que es el bien común de manera no calificada para todos los hombres es la *verdad*, y en particular la verdad respecto del hombre y la sociedad" (TOM, IV, 78, p. 283; 81, p. 289 [Nuestro énfasis]).

[2] Como hemos expuesto, el tratamiento de Maquiavelo del "fenómeno de la conciencia" consigue, según Strauss, poner en cuestión la universalidad de la repuesta dada por el canon bíblico a este fenómeno. Para Maquiavelo, vimos, la conciencia expresa por sobre todo sentimientos de angustia por ingratitud o injusticias sufridas (TOM, IV, 15, p. 194). Esta crítica conduce a Strauss a plantear la pregunta por la naturaleza de tales sentimientos según Maquiavelo, si acaso son naturales o una respuesta a los modos y órdenes de la sociedad.

Strauss discutirá así tres modos de concebir la virtud en Maquiavelo, dando a ver la proximidad entre esta posición y la de los pensadores clásicos: la virtud como bondad o virtud moral; la virtud como *virtú*, o virtud política; y la virtud como conocimiento o filosofía (TOM, IV, 50, p. 242). Maquiavelo criticará la noción de virtud moral de manera "destructiva", para Strauss, tornándola virtud "republicana" o patriotismo. La virtud política como *virtú* pasará a ser la de los capitanes y políticos excelentes. La virtud filosófica, por su parte, permanecerá en el vértice como búsqueda de conocimiento. Es así como el punto de llegada de Maquiavelo, según Strauss, es equivalente a la comprensión de los filósofos clásicos: la virtud más alta es el conocimiento y la mejor vida es la vida dedicada a su búsqueda (TOM, IV, 13, p. 192; CM, p. 72).

Al final de este recorrido, entonces, encontraremos a Maquiavelo presentado por Strauss como paralelo a los filósofos clásicos, tal como son comprendidos por el intérprete, tanto en lo que respecta a su crítica de la virtud moral y sus límites como de la virtud política y sus límites, y a su reconocimiento de la virtud más alta como el conocimiento. Pero también, veremos a Strauss presentar a Maquiavelo como innovador en lo que respecta a su "enseñanza moral y política". Para leer dicha novedad, deberemos prestar atención nuevamente al modo en que Strauss concibe la retórica de Maquiavelo, que busca ofrecer una respuesta permanente a la tensión y distancia que existe, esencialmente, entre filosofía y ciudad (TOM, IV, 86, p. 296).

a. El problema de la virtud moral: la crítica de la bondad

La enseñanza de Maquiavelo, dijimos, se opone de manera explícita a la enseñanza de la tradición clásica. La exposición de Strauss de la crítica de Maquiavelo a la filosofía política clásica se enfoca en el problema de la virtud moral. Strauss da a ver que Maquiavelo sin duda comprende esta tradición de pensamiento.[3] El modo en que Maquiavelo discute con esta tradición clásica consiste, según Strauss, en un ascenso desde opiniones aceptadas popularmente respecto de la virtud, poniendo de relieve sus contradicciones, hacia opiniones que van en contra de aquella opinión común. Maquiavelo entiende tanto el contenido como el método de la argumentación de los clásicos, dijimos, y no se engaña al estudiarlos.

La presentación de Strauss del movimiento de pensamiento de Maquiavelo comienza con la opinión común que identifica la virtud con la bondad. La filosofía política clásica en

[3] Strauss afirma así deshacerse de los prejuicios modernos que indican que el pensamiento de Maquiavelo está esencialmente limitado por su tiempo, pero también del prejuicio moderno en contra del pensamiento anterior, que lo considera anticuado o *naïf*.

general dice estar de acuerdo con esta opinión.[4] La "bondad", en sentido amplio, dice Strauss, es identificada con la virtud como "virtud moral": "Actuar de manera virtuosa significa actuar como uno debe actuar" (TOM, IV, 46, p. 234; III, 30, p. 130). Y la mayoría de los hombres, dice Strauss, entienden por bondad y maldad lo mismo (TOM, IV, 46, p. 234).[5] Pero el "estatus de la bondad o la virtud" es controvertido: las opiniones respecto de la virtud y el vicio se contradicen (TOM, IV, 47, p. 236). Para descifrar su significado, argumenta Strauss, hay que moverse "desde lo que puede ser conocido por todos a plena luz del día, hacia su centro oculto" (TOM, IV, 47, p. 237). Es decir, hay que moverse de manera "dialéctica" y ello es precisamente lo que hará Maquiavelo.

Los "discursos contradictorios" respecto de la virtud son repuestos por Strauss. Lo que la mayoría de los hombres llama "virtud" implica una serie de cualidades elogiables, opuestas a otras detestables o vicios. La opinión común afirma que la virtud como virtud moral equivale a la bondad. En primer término, esta es definida como "honestidad". En segundo lugar, la virtud o bondad aparecerá como la elección del "justo medio" entre dos extremos viciosos (TOM, IV, 48, p. 237): para actuar bien o ser bueno hay que actuar siguiendo la vía del medio. En tercer término, la virtud como bondad será también definida como "el hábito de elegir buenos medios para el buen fin" (TOM, IV, 46, p. 234; 52, p. 244). Pero el fin deberá ser el fin "común", o "el bien público" para ser bueno, y los "buenos medios" deberán ser distintos del fraude y la violencia (TOM, IV, 46, p. 235).[6] La virtud, finalmente, se verá expresada en la afirmación de que la acción virtuosa conduce a la felicidad, tanto para individuos como para sociedades (TOM, IV, 61, p. 254): ambos se orientan en función del bien o la virtud. Todas estas opiniones respecto de la virtud presuponen que virtud es virtud moral, que implica ser bueno.

Sin embargo, al seguir la lectura de Strauss, veremos que en cada punto se presentan problemas: la bondad equivalente a la honestidad se revela insuficiente al considerar que el hombre más virtuoso se guía no solo por la honestidad, sino también por el honor (TOM, IV,13, p. 191); la virtud de seguir siempre la "vía del medio" como buena vía da lugar a la pregunta

[4] La filosofía política clásica no solo indaga en el significado de las distintas virtudes, sino que se pregunta por su bondad. Ver *La ciudad y el hombre* (CM, p. 26). (Ver Platón, *República:* 83; Aristóteles, *Ética Nic.* 1101b.25).

[5] Strauss señala que para Maquiavelo hay una comprensión "natural" de lo honesto, lo bueno y lo justo. "There exists 'knowledge of honest and good things' as well as of justice. All men understand by goodness and badness the same things and they know that goodness deserves praise and badness deserves blame" (TOM, IV, 46, p. 234). Pero esta afirmación, lejos de conducir al postulado del derecho natural, coloca a Maquiavelo del lado del convencionalismo clásico, según Strauss: el acuerdo respecto del sentido común de justicia no es suficiente para justificar el derecho natural. "The fact that men agree in praising goodness or virtue does not then settle the question regarding the status of goodness or virtue" (TOM, IV, 47, p. 236).

[6] Sobre esta base es posible distinguir con claridad entre príncipes y tiranos: el príncipe es movido por la virtud y se orienta al bien común, mientras que el tirano es movido por la ambición y codicia y solo se preocupa por su bien privado. El bien común solo tiene lugar en los principados, siendo ellos por lo tanto superiores moralmente a las tiranías. Sin embargo, ningún estado puede mantenerse utilizando tan solo "buenos medios".

por los efectos de dicha orientación y si acaso son siempre beneficiosos (TOM, IV, 49, p. 239); la bondad como el hábito de elegir "buenos medios" para el "buen fin" da lugar a la pregunta por la posibilidad efectiva de elegir estos medios siempre, así como también a la pregunta por la identidad del "buen fin" (TOM, IV, 72, p. 271; IV, 70, p. 270); la bondad como "actividad virtuosa", finalmente, conduce a la pregunta por la naturaleza del hombre y su orientación en función del "bien", y a la pregunta por el mejor régimen, y su fundamento en la bondad de los ciudadanos (TOM, III, 10, p. 94). Así, partiendo de la contradicción entre distintas opiniones respecto de la virtud, Strauss dará a ver el modo en que Maquiavelo percibe sus límites en cada caso y avanza hacia su comprensión de la virtud propiamente.

Bondad y humildad

Strauss repone lo que comprende es el argumento de Maquiavelo respecto de la moralidad, comenzando por la opinión común que afirma que la virtud es la bondad entendida como honestidad. "Un buen hombre es un hombre no egoísta, un hombre que evita lastimar a otros y que piensa más en beneficiar a otros que en beneficiarse a sí mismo; es por lo tanto en particular un hombre respetuoso de la ley; si es un príncipe, jamás mataría a un súbdito excepto con el debido proceso legal" (TOM, IV, 46, p. 234). La virtud como hábito de beneficiar a otros, no lastimar a otros y no privarlos de las cosas que poseen lleva a Maquiavelo a definirla como *honestidad*. La bondad implica respeto por la propiedad y la ley.[7] Quien nada posee de nada puede ser privado y a nada está obligado; quien recibe favores o beneficios está obligado a demostrar gratitud. Por lo tanto, es más honesto tener poco y no privar a nadie de sus cosas que lo opuesto (TOM, IV, 46, p. 235). El buen hombre estará satisfecho con poco. Siguiendo este argumento que Strauss va hilando, poniendo en relación las afirmaciones de Maquiavelo, el autor señala que las demandas de la gente común, del pueblo, son más honestas que las demandas de los grandes, pues estos solo desean conservar lo suyo o no ser oprimidos (TOM, III, 30, p. 127).

Sin embargo, continúa Strauss su argumento, la honestidad no es suficiente. Pagar las deudas, por ejemplo, es honesto, pero no necesariamente honorable. Lo honorable ilumina los límites de la bondad como virtud.[8] "Lo honorable es aquello que da distinción a un hombre o que lo hace grande y resplandeciente. Por ende, la virtud extraordinaria antes que la virtud

[7] La descripción de la honestidad se vincula al respeto por las propiedades y no al decir verdad o no engañar.

[8] Esta distinción se puede asimilar a la distinción entre lo noble y lo justo. "Everything noble is just, but not everything just is noble. To pay one's debts is just, but not noble. Deserved punishment is just, but not noble. [...] Noble actions require, as Aristotle says, a certain equipment; without such equipment they are not possible" (NRH, p. 140). *Cfr*. "The phenomenon of admiration of human excellence cannot be explained on hedonistic or utilitarian grounds, except by means of ad hoc hypotheses" (NRH, p. 128).

ordinaria es honorable" (TOM, IV, 46, p. 236). Así, la virtud *extraordinaria* corresponde solamente a hombres "honorables" y la virtud *ordinaria* pasa a ser de los hombres honestos, es decir, buenos. El honor se asimila a lo noble y se contrasta con lo honesto de los hombres "buenos".

Según Maquiavelo, el hombre de *extraordinaria* virtud es consciente de su propia virtud: "[...] tener conciencia [*to be aware*] de poseerla es más honorable que solo poseerla. Tener un sentido del valor superior propio y actuar de acuerdo con aquel sentido es honorable" (TOM, IV, 46, p. 236). La percepción de la propia virtud, indica Strauss, es honorable. Esta percepción de la propia virtud puede definirse como magnanimidad (NM, p. 210; PR, pp. 107-108). Strauss llega así rápidamente a la conclusión de que, para Maquiavelo, la virtud moral entendida como bondad es equivalente a la honestidad y es *ordinaria*. La virtud *extraordinaria* es calificada por el honor y corresponde a la magnanimidad.

Finalmente, nos encontramos así ante una distinción entre la virtud entendida como honestidad y la virtud como magnanimidad. Esta precisión de Strauss ilumina por lo menos dos aspectos que son para nosotros centrales en su lectura de Maquiavelo: por un lado, su crítica a la religión bíblica, como vimos en el capítulo dos, y por otro, su comprensión de la filosofía política clásica.

En primer lugar, como vimos, Strauss indica que la enseñanza bíblica reclama la virtud de la *humildad*, que implica, en verdad, la negación de la propia virtud y la conciencia de culpa. A esta, Maquiavelo opone la virtud como *honor* y la conciencia de la propia virtud (TOM, IV, 13, p. 190). Según Maquiavelo, el hombre solo puede alcanzar la excelencia si demanda de sí lo más alto y si lo busca con sus "propias armas", sin apoyarse en poderes de otros; es decir, si rechaza propiamente la humildad. Como dijimos, según interpreta Strauss, no es la confianza en Dios sino la confianza en uno mismo donde se encuentra la raíz de la grandeza para Maquiavelo (TOM, IV, 13, p. 190). Y la virtud que se conoce a sí misma no es el "orgullo", sino precisamente la magnanimidad. La consciencia de excelencia toma así el lugar de la consciencia de culpa. En su desplazamiento, Strauss muestra que, para Maquiavelo, la *honestidad* que caracterizaría al hombre de virtud moral coincide en verdad con la *humildad*.

En segundo lugar, según Strauss, la distinción "implícita" de Maquiavelo entre honestidad y honorabilidad recuerda a la distinción de Aristóteles entre justicia y magnanimidad, los dos "picos" de su *Ética*. La justicia en Aristóteles combina todas las virtudes en lo que respecta a las "acciones" de los hombres, indica Strauss; la magnanimidad, por su

parte, concierne a la virtud que enaltece al hombre en sí mismo.[9] En este sentido, la comprensión maquiaveliana de la filosofía política es similar a la clásica.

Strauss traza un paralelo implícito entre justicia y honestidad, por un lado, y magnanimidad y honor, por otro (TOM, IV, 46, p. 236). Como dijimos al comienzo, lo honesto aparece en primer término ligado al respeto por la propiedad. Lo honesto de Maquiavelo aparece como paralelo a lo justo de Aristóteles. Lo honorable, por su parte, se asimila a lo magnánimo.[10] En este sentido, si seguimos la comprensión aristotélica planteada por Strauss, lo justo pertenece a las "acciones" del individuo, tal como lo honesto de Maquiavelo se circunscribe a estas también; lo magnánimo, por su parte, apunta más allá del plano de las acciones individuales y de la sociedad, así como también lo haría lo honorable en Maquiavelo.

Sin embargo, según Strauss, la proximidad de Maquiavelo con Aristóteles termina aquí: el florentino no mencionará la justicia en su enumeración de las "cualidades admirables" en el capítulo XV del *Príncipe*, marcando su distancia con la doctrina aristotélica (Principe, XV; TOM, IV, 47, p. 236; Nota 139, p. 339). Deberemos ver, sin embargo, qué implicancias tiene según Strauss este silencio maquiaveliano de la virtud política por excelencia de los clásicos.[11] Como veremos, para Maquiavelo, en su crítica "destructiva" de la "virtud moral", la virtud política pasará a ser definida, y delimitada, por el patriotismo (TOM, I, 33, p. 47; IV, 11, p. 185).

Así, al reponer el camino que conduce a Maquiavelo hacia esta conclusión, Strauss da a ver que la indagación de la opinión común respecto de la virtud como bondad lo lleva a ver la oposición entre honestidad y honorabilidad y, en definitiva, los límites de la bondad,

[9] Aristóteles, *Ética Eud.* 1221a1; *Ética Nic.* 1123b1. Strauss reflexiona respecto de la ética aristotélica en la conferencia "¿Progreso o retorno?": "Aristotle's *Ethics* has two foci, not one: one is justice, the other, however, is magnanimity or noble pride. Both justice and magnanimity comprise all other virtues, as Aristotle says, but in different ways. Justice comprises all other virtues insofar as the *actions* flowing from them relate to other men; magnanimity, however, comprises all other virtues insofar as they *enhance the man* himself" (PR, pp. 107-108 [Nuestro énfasis]).

[10] Para Aristóteles, a la magnanimidad se opone la humildad como vicio. Ver *Ética Nic.* 1123b1. "Aristotle's magnanimity, which means a man's habitual claiming for himself great honors while he deserves these honors, is alien to the Bible. Biblical humility excludes magnanimity in the Greek sense. [...] Compared with the Bible, G*reek philosophy is heartless in this as well as in other respects*. Magnanimity presupposes a man's conviction of his own worth. It presupposes that man is capable of being virtuous, thanks to his own efforts. If this condition is fulfilled, consciousness of one's shortcomings or failings or sins is something which is below the good man. Again I quote Aristotle: 'Sense of shame,' which is such consciousness of human failing, 'befits young men who cannot yet be fully virtuous, but not men of mature age who are free not to do the wrong thing in the first place'" (PR, pp. 107-108 [Nuestro énfasis]). Strauss indica la misma crítica a la humildad de Maquiavelo (TOM, IV, 13, p. 190; III, 26, p. 208).

[11] Strauss describe este argumento en sus conferencias sobre Sócrates. Allí escribe: "The well-being of the city, nay, its being, depends on law, on law-abidingness, or justice. Justice in this sense is the political virtue *par excellence*" (TOPS, p. 172). El silencio de Maquiavelo respecto de la justicia en su descripción de las virtudes implicará según Strauss un distanciamiento respecto de la enseñanza clásica del derecho natural. Según Strauss, Maquiavelo rechazará la noción de lo justo "por naturaleza" y afirma que la justicia depende de la ley o que es siempre convencional.

apuntando hacia una virtud "más alta" que la bondad, que aparece delineada como la magnanimidad. Strauss consigue mostrar tanto la distancia de Maquiavelo con la tradición bíblica en lo que respecta al reclamo de humildad así como también la proximidad de Maquiavelo con la filosofía política clásica, en su reconocimiento de la preeminencia del honor, lo noble y la magnanimidad.[12]

La vía del medio

La opinión que afirma que la virtud es la vía del medio entre vicios extremos, propia de la tradición aristotélica, es parte del conjunto de "opiniones comunes" que estudia Strauss para avanzar hacia el pensamiento de Maquiavelo.[13] La condena de Maquiavelo de la noción de virtud como la "vía del medio" es compleja para Strauss: si bien Maquiavelo ofrece una crítica contundente a esta noción, ocasionalmente, descubre en ella cierta verdad (TOM, IV, 48, p. 237). Como veremos, la vía del medio será también importante para Maquiavelo a la hora de considerar, por un lado, la prudencia del político y, por el otro, la vida de acuerdo con la naturaleza (TOM, IV, 81, p. 289).

Según Strauss, Maquiavelo critica la posición aristotélica indicando, en su exposición de las virtudes, que a cada vicio se opone una sola virtud y no dos, como sostiene Aristóteles. Sin embargo, ambos filósofos están de acuerdo respecto de la virtud más alta, que permanece constante: la virtud más alta es para Maquiavelo, leemos, "la ecuanimidad del hombre excelente o gran hombre", se funda en el "conocimiento del mundo" y se opone un solo "vicio", que es la ignorancia (TOM, IV, 48, p. 238; Intro, 9, p. 13).[14] Al mismo tiempo, la opinión común respecto de la vía del medio puede incluso ser objetada, según Strauss, desde la perspectiva de la "Gran Tradición": la tradición bíblica, con su misericordia y justicia, desprecia a los indecisos; para el propio Aristóteles, la justicia no es el justo medio entre dos vicios, sino una virtud opuesta a un solo vicio (TOM, IV, 48, p. 238).[15]

Para entender la crítica de Maquiavelo a la vía del medio, nos dice Strauss, debemos estudiar sus "indicaciones" respecto de la justicia (TOM, IV, 49, p. 239). El tratamiento de Maquiavelo de la justicia, según Strauss, toma la forma de una discusión respecto de las virtudes

[12] Respecto de la magnanimidad, sin embargo, como vimos en el capítulo 2, Strauss da a ver que Maquiavelo reemplaza esta virtud, al describir los atributos del ser perfecto, por la humanidad (TOM, IV, 26, p. 208).
[13] La doctrina aristotélica de la virtud moral como "justo medio" entre dos vicios afirma que por cada virtud hay dos vicios extremos. *Cf.* Aristóteles (*Ética Nic.*, 1106b33-1108b9).
[14] Levy indica: "Machiavelli's initial listing of virtues and vices in pairs, rather than in sets of three, would then signify not a lack of attention to Aristotle but a conscious rejection of him" (Levy, 2019, p. 183).
[15] Por su parte, la magnanimidad en Aristóteles tampoco es un término medio, sino lo opuesto a un vicio particular: la humildad. Cfr. Aristóteles (*Ética Nic.*, 1107a9; 1123a35 y s.; 1128b0-21).

de la liberalidad y la generosidad en el capítulo XV de *El príncipe.*[16] Allí Maquiavelo distingue los vicios de la tacañería y la rapacidad o avaricia, distinción que, según Strauss, le permite iluminar la diferencia entre las virtudes que corresponden al uso de la *propiedad*, por un lado, y aquellas que corresponden a la *adquisición*, por el otro.[17] La liberalidad corresponde al uso de la propiedad y se opone tan solo al vicio de la tacañería (TOM, IV, 49, p. 239); no es el justo medio entre la prodigalidad (derrochar, o no abstenerse) y la tacañería (abstenerse demasiado de usar lo propio). Según Strauss, Maquiavelo argumenta que, para ser tenido por liberal, hay que mostrarse como excesivo o suntuoso. Pero lo mismo ocurre con la prodigalidad, de modo tal que su diferencia se torna irrelevante.[18]

Por su parte, la generosidad, o la virtud del "dar", corresponde a la adquisición y se opone a la rapacidad (el deseo de adquirir con rapiña lo que es de otros), dice Strauss. Generosidad tampoco aparece como término medio entre rapacidad y un vicio alternativo (podemos pensar, el desprendimiento extravagante de lo propio). Incluso más, a la rapacidad podría oponerse el conservar lo de uno, sin adquirir más ni tomar lo de otros. Tal como en el caso de la liberalidad, no parece haber término medio para la virtud relativa a la adquisición.

Strauss nos llama la atención, sin embargo, sobre el hecho de que Maquiavelo parece estar en verdad oponiendo liberalidad a los vicios de la tacañería y rapacidad y dando a la generosidad, o la virtud del dar, otro estatus: "Para nuestra sorpresa, Maquiavelo identifica la virtud opuesta a la rapacidad como la virtud del dar: tácitamente sustituye la virtud del dar por la justicia" (TOM, IV, 49, p. 239). La generosidad, dice Strauss, aparece como sustituto de la

[16] Maquiavelo expone en el capítulo XV de *El príncipe* la siguiente secuencia de 11 virtudes y vicios: "E questo è che alcuno è tenuto liberale, alcuno misero [...]; alcuno è tenuto donatore, alcuno rapace; alcuno crudele, alcuno pietoso; l'uno fedifrago, l'altro fedele; l'uno effeminato e pusillanime, l'altro feroce e animoso; l'uno umano, l'altro superbo; l'uno lascivo, l'altro casto; l'uno intero, l'altro astuto; l'uno duro, l'altro facile; l'uno grave, l'altro leggieri; l'uno religioso, l'altro incredulo, e simili" (Principe, XV, 49). Según Strauss, al hablar de 11 virtudes, pero no nombrar la justicia, Maquiavelo critica implícitamente a Aristóteles (*Cf.* TOM, nota 139, p. 339). En su descripción subsiguiente, Maquiavelo simplifica la virtud de la liberalidad y generosidad, contando 10 en total. Cfr. Aristóteles (Ética Nic., 1106b33-1108b9). La lista de virtudes de Aristóteles es similar a la maquiaveliana, con el silencio de la justicia. Levy nota que Maquiavelo comienza con la virtud "más claramente aristotélica" de la liberalidad (Levy, 2019, p. 184).

[17] La virtud de la liberalidad de Aristóteles corresponde al uso de dinero y presenta una tensión entre disposición de posesiones y adquisición. El hombre liberal, para poder ser liberal, debe poseer un exceso de lo que da, si no quiere correr el riesgo de arruinarse. Orwin nota: "Aristotle had in fact begun by conceding that liberality, as opposed to justice, is a virtue which has primarily to do with how we use money rather than with how we acquire it (IV, i, 6-10). He ends by redefining it so as to lend equal weight to the manner of getting (IV, i, 24), or by incorporating justice into liberality so as to resolve the tension between them. We come to see that the very distinction between liberality and the most outrageous extravagance -freely dispensing the goods of others- depends upon the primacy of justice, upon the recognition of what is justly one's own as the proper limit on one's giving to others" (Orwin, 1978, p. 1220; *Cfr*. Aristóteles, Ética Nic., 1120b24.)

[18] Aristóteles también indica que la liberalidad requiere de cierto "exceso" (Aristóteles, Ética Nic., 1120b4-5; *Cf.* Orwin, 1978, p. 1221).

justicia.[19] Para entender este señalamiento, debemos considerar el capítulo XVI del *Príncipe.* Maquiavelo elimina la distinción entre las virtudes relativas a la propiedad y aquellas relativas a la adquisición. Tanto la liberalidad como la prodigalidad, explica Maquiavelo ahora, conducen en última instancia al vicio de la tacañería, de modo tal que el príncipe deberá ser parsimonioso para no verse compelido a robar de sus súbditos o ser rapaz.

Maquiavelo, argumenta Strauss, deshace la distinción entre liberalidad y generosidad que introducía al principio de su discusión. Muestra que tanto la liberalidad como la generosidad conducen, en última instancia, a cometer *injusticias*, a ser tacaño, privar a otros de sus posesiones o robar a otros. Si al comienzo liberalidad y generosidad eran virtudes y tacañería y rapacidad vicios, al final de la exposición Strauss muestra cómo ambas se revierten: es preferible *aparecer* como tacaño que *ser* generoso o liberal; "[...] el vicio es preferible a la virtud de la liberalidad" (TOM, IV, 49, p. 239). La verdadera distinción no es entre liberalidad y generosidad, sino entre liberalidad y justicia, indica Strauss (TOM, IV, 49, p. 239). No hay justo medio en lo que respecta a la justicia; es preferible el "vicio" a la "virtud".[20]

Pero parece existir una alternativa a la elección de estos vicios: para los clásicos es mejor preservar lo propio antes que adquirir lo ajeno o perder lo de uno. Maquiavelo, según Strauss, está en principio de acuerdo con esta conclusión. Sin embargo, dado que, en su análisis, las cosas humanas están siempre en movimiento, la mera preservación de lo propio es imposible: la alternativa es perder lo propio o tomar lo de otros. No es suficiente sacrificar la virtud: para Maquiavelo es necesario *elegir la rapacidad*, dice Strauss (TOM, IV, 50, p. 240).[21] La necesidad de la guerra y la rapacidad son el resultado de la deficiencia de la naturaleza o de sus provisiones. La elección de Maquiavelo de la adquisición por sobre la preservación implica una acción contra la "deficiencia" de la naturaleza. Por lo tanto, es preferible ser *injusto* que arruinarse, es preferible la adquisición a la preservación, es preferible la ambición a la conservación.[22] "La justicia, como el medio estable entre la auto negación o desprenderse de lo

[19] Anteriormente, leíamos que la bondad es tenida por el hábito de beneficiar a otros, e "incluye la honestidad como el hábito de no lastimar a otros o no privar a otros de las cosas buenas que poseen" y que, en definitiva, la bondad "es primariamente respeto por las posesiones" (TOM, IV, 46, p. 235).

[20] Según Strauss, Maquiavelo podría haberse limitado a reemplazar la liberalidad por la parsimonia y a indicar que la parsimonia previene a los hombres el volverse rapaces y, por lo tanto, injustos o podría haber indicado que la justicia requiere el sacrificio de la liberalidad. Para Strauss, la conclusión de Maquiavelo respecto de la justicia "seems to be unnecessarily shocking" (TOM, IV, 49, p. 239).

[21] Como vimos en el segundo capítulo, la "vía del medio" como la preservación de lo propio sin tomar lo de otros no puede seguirse dada la "deficiente bondad del Cielo" (TOM, IV, 13, p. 191).

[22] La oposición entre la preservación y la adquisición, o lo heredado por naturaleza y lo adquirido, ofrece otro punto de comparación de la posición de Maquiavelo y la enseñanza clásica. En el comienzo tanto de *Discorsi* como de *El príncipe* hay una progresión desde la discusión de principados hereditarios, príncipes naturales y repúblicas cerradas y pequeñas hacia príncipes nuevos y regímenes expansivos. Mansfield, un discípulo de Strauss, expone la tensión que implica esta noción de adquisición en relación con la noción aristotélica de la estabilidad de

que uno tiene, por un lado, y la injusticia por el otro, es imposible; una tendencia a favor de la última es necesaria y honorable" (TOM, IV, 50, p. 240). La justicia es imposible: lo justo así entendido conduce a la ruina.

Esta descripción de Strauss del análisis de Maquiavelo de la tensión entre los requisitos de la política y los requisitos de la virtud moral, sin embargo, no es nueva en el pensamiento político y sin duda no está ausente en la reflexión de los clásicos. Los clásicos saben también que utilizar los medios simple o absolutamente justos, o ser siempre generoso, puede conducir a la ruina o incluso más, resultar injusto.[23] La inestabilidad de los asuntos humanos y la necesidad de recurrir a medios de dudoso virtuosismo se manifiesta, advierte Strauss, fundamentalmente en la defensa exterior o la relación entre ciudades (TOM, IV, 64, p. 258). Maquiavelo no es el primer pensador en afirmar que, para la vida política, es necesario proteger a los amigos y herir a los enemigos (TOM, IV, 77, p. 281; TOM, III, 18, p. 108).[24] La reflexión en torno a la necesidad de adquirir, o la preferencia de la rapacidad a la liberalidad, implica una discusión respecto de la dificultad de limitar las acciones del gobernante y los medios de las ciudades para su defensa. En casos "extremos", la ciudad debe cometer injusticias o utilizar medios "inmorales" contra los enemigos (TOM, IV, 65, p. 259). Lo justo, por lo tanto, no es, por naturaleza, bueno. Lo justo para Maquiavelo consiste en verdad en la elección correcta de los medios necesarios en cada circunstancia, elección que dependerá, a su vez, del conocimiento de las circunstancias.

En *Derecho natural e historia*, Strauss presenta la *proximidad* entre el pensamiento de Aristóteles y Maquiavelo precisamente en lo que respecta a este punto: ambos pensadores acuerdan respecto del hecho de que, en situaciones "extremas", "las demandas de la justicia se reducen a los requisitos de la necesidad". El gobernante aristotélico, sin embargo, y a diferencia del maquiaveliano, se guiará por "la situación normal", donde las demandas de la justicia son

las posesiones. "One can never know how much 'equipment' one may need; […]. The distinction that Aristotle drew between mere life and the good life cannot be sustained because the first necessities of human life before civilization continue with undiminished or even increased force into civilized life" (Mansfield, 1996, pp. 13-16).

[23] Considerar el destino del hombre justo en Platón (República, 361e; *Cfr*. PR, p. 106).

[24] En sus escritos sobre Jenofonte, Strauss expone una caracterización similar de la alternancia entre "bondad y maldad": "Socrates mentions that the general must be kind and cruel, straightforward and devious, lavish and grasping; he must possess many qualities both by nature and by knowledge. [...] Owing to the fact that a man's virtue consists in benefiting his friends (fellow citizens) and inflicting harm on the city's enemies, the general's character must be ambiguous; he must be good to his soldiers and bad to the enemy. He must not be simply kind and simply cruel; *he must use kindness or cruelty as the circumstances require.* This however means that *he must know how to use them*: knowledge regulates the use of the various opposite qualities. (From the view that generalship requires the prudent alternation between niceness and nastiness, there is not a very long way to Machiavelli's view that government requires the prudent alternation between moral virtue and moral vice)" (XS, p. 58 [Nuestro énfasis]). Para la opinión de Strauss respecto de Aristóteles, ver *Derecho natural e historia* (NRH, p. 162); y respecto de Platón (CM, p. 97).

la "ley más alta" y solo se desviará de lo que es "normalmente correcto", dice Strauss, "para salvar la causa de la justicia y la humanidad en sí misma". Sin embargo, Strauss nos permite ver que "no hay expresión legal de esta diferencia" y su "importancia política es obvia" (NRH, p. 162). Por lo tanto, la diferencia entre Aristóteles y Maquiavelo no consiste en el rechazo de la elección indiscriminada del "justo medio" ni del uso de medios "inmorales" ante la necesidad, sino en la preferencia por lo ordinario sobre lo extraordinario.

Pero si Maquiavelo admite la necesidad de utilizar distintos medios según las circunstancias, la crítica del justo medio, entonces, no significa que toda "vía del medio" sea nociva, ni que sea preciso, siempre, utilizar el vicio. Dado que las cosas humanas y la naturaleza están siempre en movimiento, las circunstancias pueden requerir un curso de acción "malvado" o uno "bondadoso"; es preciso imitar la naturaleza en su alternancia (TOM, IV, 50, p. 241). Maquiavelo preserva la identidad de los vicios y las virtudes morales, dice Strauss,[25] pero vuelve a estos dependientes de la comprensión de las circunstancias y su necesidad: tanto la virtud moral como su opuesto pueden ser bien o mal utilizadas. La vía correcta de Maquiavelo o la "virtud", por lo tanto, consiste en la alternancia entre virtud y vicio. "Parecería entonces que la vía correcta, en todo caso para el príncipe, es así un medio, pero no el medio entre dos vicios opuestos sino el medio entre virtud y vicio" (TOM, IV, 50, p. 241). Como vimos ya en el capítulo anterior, Maquiavelo enseña al príncipe "saber utilizar la naturaleza del hombre y la naturaleza de la bestia". Pero *conocer* ambas naturalezas implica, según Strauss, "seguir un curso intermedio entre humanidad e inhumanidad" (TOM, IV, 50, p. 241).

Según Maquiavelo, la mayoría de los hombres no son o "no saben" ser completamente buenos ni completamente malos, por lo que toman "cursos intermedios" que conducen a la ruina (Cfr. Discorsi, I, 27 y I, 26). Para seguir la vía correcta es necesario *conocer* la necesidad, es decir, "calificar" la virtud y el vicio. La alternancia consiste en "elegir la virtud o el vicio con miras a lo que es apropiado" (TOM, IV, 50, p. 241), no en oscilar entre "esperanza y temor" (TOM, IV, 14, p. 192) o pecado y arrepentimiento (TOM, IV, 50, p. 241), teniendo confianza ciega en que los justos serán redimidos y los injustos castigados (TOM, IV, 19, p. 201). La similitud de la virtud y el vicio yace en su falta de calificación o comprensión: "La virtud sin calificar y el vicio sin calificar son dos extremos deficientes" (TOM, IV, 50, p. 241).[26]

[25] Según Strauss "His doctrine of 'virtue' preserves the relevance, the truth, the reality of the generally recognized opposition between (moral) virtue and (moral) vice. This fact affords perhaps the strongest proof of both the diabolical character and the sobriety of his thought" (TOM, IV, 50, p. 242).

[26] Juzgar lo que es necesario en determinadas circunstancias consiste precisamente en no seguir una vía del medio indiscriminada, sino en elegir el curso de acción adecuado según la necesidad. Juzgar y elegir es entonces la verdadera "vía del medio".

Pero existe una razón adicional, según Strauss, por la cual Maquiavelo rechaza la doctrina clásica de la virtud como el justo medio: los destinatarios de Maquiavelo que Strauss llama "verdaderos", como vimos, han sido educados en enseñanzas que los han tornado demasiado confiados en la bondad humana o la bondad de la creación (TOM, II, 24, p. 81). La doctrina de la vía del medio de la tradición clásica está conectada a la noción de un bien perfectamente libre de mal: "El hombre añora una combinación perfectamente buena de todas las cosas buenas, que cuente con todas las ventajas de sus elementos y esté libre de sus defectos" (TOM, IV, 51, p. 243). La noción de un bien sin mal se vincula, según Strauss, por un lado, a una noción de "felicidad perfecta" que excluye todo mal ―pensemos, por ejemplo, en el paraíso― y, por otro lado, a la noción de un ser "simplemente perfecto", un "hombre universal", que no puede ser la causa del mal (TOM, IV, 51, p. 244).[27] Para Maquiavelo, entiende, no hay un bien perfectamente bueno sin cierto mal ni tampoco un régimen perfecto o simplemente bueno: un gobierno o una institución aparentemente saludable puede revelar un mal inesperado y cierto mal puede resultar en el bien de muchos (TOM, IV, 13, p. 191), y la noción de un "hombre universal" o "ser perfecto" es una ilusión. Strauss nos conduce a considerar que el rechazo de Maquiavelo de la doctrina más famosa de Aristóteles es también parte de su estrategia retórica para "despertar" a los jóvenes adormecidos por las enseñanzas tradicionales y llamarles la atención hacia el hecho de que no hay curso de acción posible que esté libre de todo mal.

La crítica de Maquiavelo a la vía del medio contiene a su vez una "lección", dice Strauss (TOM, IV, 76, p. 279; IV, 51, p. 243). Maquiavelo recomienda a quienes no están de acuerdo con el régimen cierta "vía del medio" que "sería la más verdadera si pudiera ser observada": mantener una distancia justa, sin involucrarse en los asuntos de políticos, pero manteniéndose lo suficientemente cerca para actuar si el régimen se va a la ruina (Discorsi, III, 2). Pero este curso medio es imposible, dice Maquiavelo: a los hombres calificados que quieren vivir tranquilamente o abstenerse de los asuntos políticos no se les permite hacerlo. Por lo tanto, es necesario mantenerse cerca del príncipe y "hacerse el amigo": "La vía del enemigo oculto es una vía del medio entre la vía del enemigo y la vía del amigo" (TOM, IV, 51, nota 152, p. 340). La vía del medio como "hacerse el amigo" consiste en verdad en "hacerse el tonto", y tal es el ejemplo de Bruto. Esta es la vía del medio alternativa que Maquiavelo aconseja a los lectores

[27] El rechazo es, entonces, también un rechazo de la teología bíblica que postula un creador bondadoso y rastrea el origen del mal al uso de la libertad humana. En su explicación de la crítica maquiaveliana a la providencia, Strauss indicaba que, para Maquiavelo, si el hombre se ve compelido por naturaleza a pecar, debemos aceptar que Dios es el origen del mal también: "one cannot speak of God as pure goodness or as the highest good which does not contain any evil within itself" (TOM, IV, 18, p. 198).

que no quieren ser mártires (TOM, I, 22, p. 33; III, 55, p. 168). Y ello, como vimos, es un recurso de escritura para protegerse de la persecución: hacerse el tonto consiste en sostener opiniones falsas pese a "estar seguros" de que son "falsas" (TOM, I, 22, pp. 33-34. *Cfr*. PAW, p. 10, p. 14).

Al final del recorrido, para Maquiavelo, la virtud moral como justo medio entre vicios opuestos es un estándar ciego, que no juzga el caso, sino que actúa siempre según la regla. Seguir este camino no es siempre justo y con frecuencia conduce a la ruina. Para actuar bien es preciso *conocer* la necesidad y emplear los medios adecuados, buenos o malos, justos o injustos, según las circunstancias. La vía acorde a la naturaleza, por lo tanto, dirá Strauss, consiste para Maquiavelo en cierta alternancia guiada por el conocimiento de la necesidad (TOM, IV, 50, p. 241).

El hábito de elegir buenos medios para el buen fin

Como anunciábamos, Strauss discute otra opinión clásica respecto de la virtud como bondad criticada por Maquiavelo: la bondad es el hábito de elegir buenos medios para buenos fines, y la bondad es buena y se quiere por sí misma (TOM, IV, 52, p. 244; Aristóteles, Ética Nic., 1103a15). Esta definición implica que la bondad como virtud es voluntaria: el hombre elige libremente los medios para el mejor fin. Maquiavelo critica esta opinión, según Strauss, en primer lugar, mostrando que no es siempre posible "elegir" los "buenos" medios y, en segundo lugar, indicando que los hombres no tienen una inclinación natural hacia el bien.

Entonces, en primer lugar, Strauss indica que no siempre es posible, según Maquiavelo, elegir buenos medios: los hombres son compelidos por la "necesidad" a hacer cosas que la "razón" desaprueba (TOM, IV, 53, p. 245). La "razón", tal como es aquí entendida, es en verdad "moralidad": implica ser bueno, liberal o justo, precisa Strauss. La necesidad, por lo tanto, fuerza a los hombres a desviarse respecto de los medios morales (TOM, IV, 53, p. 245). Como dijimos al discutir la "vía del medio", las exigencias de la vida en común, por un lado, y el azar, por el otro, limitan la elección de "buenos medios", según Maquiavelo. En las situaciones límite, las demandas de la justicia se reducen a los requerimientos de la necesidad (NRH, p. 162). El hombre, por lo tanto, tiene menos libertad para actuar "bien" de lo que comúnmente se cree; su libre arbitrio está limitado a lo que permiten las circunstancias, repone Strauss.

Para Maquiavelo, según Strauss, no solo la necesidad de adaptarse a la necesidad aparta a los hombres de los "buenos medios", que nuestro autor llama la "ley moral", sino también la propia naturaleza humana fuerza determinados cursos de acción. El "rango de acción" de un hombre se ve también limitado por su carácter: "La naturaleza específica del hombre, lejos de

ser determinada por él, por su elección o libre albedrío, lo determina a él, a su elección o libre albedrío" (TOM, IV, 54, p. 246).[28] Si bien ciertas características humanas pueden modificarse con la educación, las cualidades o "dotes naturales" tienen una importancia definitiva para Maquiavelo. Por lo tanto, el "hábito de elegir buenos medios" está limitado por el carácter y naturaleza del hombre.[29]

Así, mientras que para los hombres de mayor virtud, o dotados naturalmente, actuar bien o prudentemente tendrá un carácter obligatorio, para quienes carezcan de estos dotes naturales esta vía como tal estará fuera de alcance. Strauss interpreta que la virtud más alta, según Maquiavelo, es un "regalo" de la naturaleza y no depende de la moralidad: es premoral o transmoral (TOM, IV, 54, p. 247). Para estos hombres de mayor virtud el "ser" y el "deber" coinciden; no pueden hacer lo que no deben hacer, indica Strauss (TOM, IV, 54, p. 247). Pero en la misma medida en que la virtud más alta compele a actuar prudentemente, la mayoría de los hombres son compelidos a actuar "sin sabiduría" dada su "falta nativa de comprensión" (TOM, IV, 54, p. 247). La "ignorancia" tiene un carácter compulsorio (TOM, IV, 59, p. 252). La prudencia y el "deber" no son identificadas con la moralidad, sino con el conocimiento. Por lo tanto, si para las "mentes" excelentes la prudencia tiene un carácter obligatorio, porque *conocen*, para los hombres "ignorantes", la prudencia, en el mejor de los casos, dependerá de la instrucción y del respaldo de la ley. En conclusión, el argumento conduce a pensar que, para Maquiavelo, según Strauss, mientras que la prudencia de los hombres virtuosos es premoral o transmoral, la prudencia de los hombres comunes puede considerarse moral o política, es decir, depende de la instrucción o habituación. Por lo tanto, Strauss concluye que los preceptos y las reglas son en verdad mucho menos útiles de lo que creen "aquellos que dan reglas a los hombres en general y a los príncipes en particular", porque "todos los preceptos deben aplicarse con prudencia, y la prudencia sólo es otorgada a unos pocos" (TOM, IV, 54, p. 247).

Por otra parte, en lo que respecta al hábito de orientarse según el buen fin, Strauss da a ver que Maquiavelo rechaza en principio la posibilidad de considerar a los hombres como universalmente orientados en función del bien. "Los hombres en general no tienen una inclinación natural hacia la bondad. Por lo tanto, solo la necesidad puede tornarlos buenos y mantenerlos buenos" (TOM, IV, 57, p. 249). Como hemos visto, Maquiavelo argumenta, según

[28] Strauss dice que, según Maquiavelo, la paciencia y humildad de Soderini o su "bondad", por ejemplo, es tan innata como la impaciencia y arrogancia del papa Julio II (TOM, IV, 54, p. 146).
[29] Pero ello, significa que tanto las naturalezas excepcionales como las ordinarias tendrán límites dados por la naturaleza. Como vimos en el capítulo 2, Strauss argumenta que para Maquiavelo todas las naturalezas son "imperfectas" o tienen límites (TOM, IV, 13, p. 190).

Strauss, que, para "actuar bien", los hombres deben verse compelidos por la necesidad (TOM, IV, 56, p. 249).

Si los hombres no son por naturaleza "buenos", pero pueden volverse buenos al enfrentarse a la necesidad, las leyes que eduquen a los hombres en la "bondad", esto es, entendemos ahora, en los requerimientos de la vida en común, derivarán su poder, interpreta Strauss a Maquiavelo, del miedo fundamental al castigo o la muerte.[30] Las leyes hacen a los hombres buenos y es bueno quien obedece la ley (TOM, IV, 57, p. 249).

Para hacer a los hombres buenos a través de las leyes, prosigue Strauss, es necesario según Maquiavelo ejercer una fuerza o compulsión sobre la "materia" y producir un "cambio de naturaleza". Así, la vida en sociedad fuerza a todos los hombres a comportarse "moralmente", es decir, "prudentemente en el sentido tradicional del término", esto es, a seguir lo que manda la ley.

Sin embargo, Strauss encuentra que hay, para Maquiavelo, dos problemas en el argumento respecto de la posibilidad de educar a los hombres a través de la necesidad: en primer lugar, no todos los hombres actúan compelidos por la necesidad entendida como el miedo fundamental o el hambre —ciertos hombres actúan, por ejemplo, por "ambición"—; en segundo lugar, no todos los hombres alcanzan a ver o "comprender" la necesidad en que se hallan.

En efecto, Maquiavelo, advierte Strauss, da a ver que los fundadores virtuosos no están a merced de la necesidad de las circunstancias. Estos son movidos por un "deseo natural", por la ambición que, indica Strauss, es difícil de distinguir del deseo de honor o gloria. Por lo tanto, no actúan compelidos por la necesidad, sino por elección (TOM, IV, 58, p. 250).[31] Incluso más, la más alta virtud puede crear las condiciones para actuar bien. Pero también es cierto que, para Maquiavelo, la ambición, que Strauss define como "el deseo de adquirir, de tener más que lo que uno necesita, de no ser inferior a otros, de ser superior a otros, de ser sobresaliente", es una inclinación natural en todos los hombres, que emerge con frecuencia cuando las necesidades primarias son satisfechas (TOM, IV, 59, p. 251; Principe, III). Sin embargo, no todos los hombres actúan bien por ambición. La ambición no garantiza el éxito de la acción. Para actuar bien es necesario *conocer cómo* satisfacer la necesidad.

[30] Los soldados, por ejemplo, en la alternativa entre batallar o morir, actuarán "bien", indica Strauss: "everyone is compelled to fight for the sake of mere life and there can be no doubt that this necessity is not derived from previous guilt" (TOM, IV, 56, p. 248).

[31] Es cierto que incluso los hombres virtuosos no pueden escapar a su naturaleza ni evitar preferir lo que prefieren o guiarse por otros parámetros que los que conducen a los objetivos "más altos". Sin embargo, según Strauss, esta "compulsión" se origina en el interior de ellos mismos y no como respuesta a una compulsión exterior (TOM, IV, 59, p. 251). La compulsión del deseo de gloria en su "forma más alta" es compatible con la libertad.

Maquiavelo, indica también Strauss, no es un admirador del éxito ni celebra la ambición por sí misma: la acción virtuosa —actuar bien— se expresa en la "sabiduría" de una empresa. El fundador virtuoso puede elegir buenos medios para buenos fines porque tiene "conocimiento del mundo" y descubre "las necesidades fundamentales que gobiernan la vida humana" y, con ello, "la necesidad del azar y el alcance del azar" (TOM, IV, 60, p. 253). Los fundadores virtuosos, así, movidos por la ambición, se orientan por su conocimiento del mundo y alcanzan, a través de este, las más grandes hazañas. En contraste, explica Strauss, un hombre como Manilo Capitolino, por ejemplo, a pesar de su ambición, es conducido por malos cursos por su "ceguera de la mente" (TOM, IV, 59, p. 251).

Sin embargo, la mayoría de los hombres, según Strauss, responde a la compulsión de la necesidad y se mueve por la preservación de la mera vida o el miedo al castigo. Pero, dijimos, no todos los hombres, enfrentados a la mera necesidad, actúan bien: para ello deberán tener claridad respecto de sus circunstancias. Los soldados de un ejército, ante la alternativa de luchar o morir, deben comprender la urgencia de vivir: solo quienes comprenden que ningún dios los protegerá, que la Fortuna no será necesariamente benevolente, actuarán bien, como, según Strauss, indica Maquiavelo en el ejemplo del ejército del capitán Messius (TOM, IV, 59, p. 252; *Cfr*. I, 24, p. 35).[32] Si los hombres se encuentran "bajo el hechizo de falsas opiniones", interpreta Strauss, la necesidad no alcanzará a iluminar su ignorancia: "Si los hombres no conocen la necesidad en cuestión o están bajo el hechizo de opiniones falsas que la niegan, esa necesidad es contrarrestada por el poder compulsorio de la ignorancia o la falsa opinión; esta necesidad compuesta, -un tipo incorrecto de 'término medio', impide a los hombres actuar de manera adecuada" (TOM, IV, 59, p. 252). Para conseguir educar a los hombres en la necesidad, por lo tanto, Maquiavelo deberá efectuar, según Strauss, un cambio en los "modos y órdenes" que perpetúan las "falsas opiniones" y cambiar la creencia de los contemporáneos italianos en la salvación de su alma por la evidencia de la necesidad de la supervivencia y la ambición.[33]

Por lo tanto, vemos que, para Maquiavelo, según Strauss, el hábito de elegir buenos medios para buenos fines no conduce a "actuar bien" siempre. Para actuar bien es necesario *conocer* la necesidad y elegir los medios necesarios en función de ello. La conclusión es otra vez que la virtud consiste en el conocimiento.

[32] Los hombres de suprema virtud o prudencia, por su parte, son compelidos por la ambición a actuar bien. "What they recognize as wise or honorable acts on them with the same compulsory power with which only fear of great, manifest and imminent evils acts on most men" (TOM, IV, 59, p. 251).

[33] Para presentar la empresa de Maquiavelo y su querella contra el cristianismo, Strauss indica: "The liberation of Italy means a complete revolution. It requires first and above everything else a revolution in thinking about right and wrong" (TOM, II, 12, p. 67).

Pero Strauss nos presenta, adicionalmente, una distinción de Maquiavelo entre naturalezas humanas: no a todos les es dada la posibilidad de alcanzar el conocimiento. Mientras que el hombre de más alta virtud, naturalmente dotado, tiene "conocimiento del mundo", actúa por elección y puede incluso generar las condiciones para su acción virtuosa, en su mayoría los hombres están a merced de la suerte y, en el mejor de los casos, seguirán las leyes de la ciudad que educan sobre los buenos medios y los buenos fines. En la lectura de Strauss, Maquiavelo se aproxima otra vez a la filosofía política clásica en esta conclusión: tanto Aristóteles como Maquiavelo saben que las leyes son necesarias para guiar a los hombres hacia la virtud. La distancia entre ambos pensadores parece ubicarse tan solo en la extensión o el alcance de esta educación o la "maleabilidad" de los hombres (TOM, IV, 60, p. 253).[34]

La actividad virtuosa

La última opinión que discute Strauss para indagar en la crítica de Maquiavelo a la visión tradicional de la moralidad es aquella que afirma que para vivir bien o con virtud hay que actuar virtuosamente. De acuerdo con esta opinión, la actividad virtuosa es el centro de la felicidad, tanto para los individuos como para la sociedad (TOM, IV, 61, p. 252). La pregunta es, sin duda, qué significa actuar virtuosamente.

Maquiavelo, según Strauss, indica "la raíz de su desacuerdo con los clásicos", apuntando al hecho de la "maldad humana". Siguiendo a Strauss, observamos que, según la visión clásica, el mejor régimen, acorde a la naturaleza, es el régimen gobernado por los "mejores" hombres, que serán en términos teóricos los filósofos y, en términos prácticos, los caballeros (*Cf.* NRH, p. 142). Según Maquiavelo, por su parte, estos "estados imaginarios" ―porque nunca existieron ni existirán según el florentino― se basan en la premisa de que los gobernantes pueden o deben ejercer las virtudes morales en su gobierno o ser "virtuosos" en el sentido moral del término. Para Maquiavelo, esta premisa está fundada en otra premisa "más fundamental" de acuerdo con la cual la mayoría de los hombres son buenos: "Porque si la mayoría de los hombres son malvados, el gobernante no puede gobernar a sus súbditos si no se adapta en gran medida a su maldad" (TOM, IV, 61, p. 252).

Maquiavelo se opone a los clásicos rechazando la premisa de la bondad natural humana (TOM, IV, 45, p. 232; IV, 61, p. 254). Maquiavelo parte de la premisa opuesta, esto es, que los

[34] Maquiavelo se distancia de Aristóteles, según Strauss, en la extensión de la capacidad de "manipular" la materia o generar las condiciones de posibilidad para la educación de la multitud: "We may express Machiavelli's thought by saying that Aristotle did not see that the relation of the founder to his human matter is not fundamentally different from the relation of a smith to his iron or his inanimate matter: Aristotle did not realize *to what extent* man is malleable, and in particular malleable by man" (TOM, IV, 60, p. 253 [Nuestro énfasis]). Sin embargo, esta diferencia es solo de "grados".

hombres son por naturaleza malos. Según Strauss, para Maquiavelo, el hombre es por naturaleza "envidioso, ambicioso, sospechoso, desagradecido, descontento y predatorio" (TOM, IV, 76, p. 279). Esta oposición de Maquiavelo al principio clásico es, empero, una suerte de caricatura: ni los hombres son "malvados" para Maquiavelo —sino solo *no buenos*— ni son naturalmente "buenos" para los clásicos.[35] Según Strauss, "Aristóteles enseña tan claramente como Maquiavelo mismo que la mayoría de los hombres son malvados y que todos los hombres desean riqueza y honor" (TOM, IV, 61, p. 254).

Pero si bien esta conclusión conduce a los clásicos a indicar que los "mejores hombres" deben gobernar a los muchos "malos" a través de la coerción, "conociendo profundamente lo malvado y sus modos", Maquiavelo concluirá que el único modo de gobernar a los hombres es, como veremos, construyendo instituciones de modo tal que, encauzando su "maldad" o su "egoísmo", se mantengan "virtuosos".

Según Strauss, para Maquiavelo los hombres pueden "volverse" buenos, es decir, su maldad puede ser domeñada o pueden ser "educados": los hombres se vuelven "buenos" a través de la necesidad y la compulsión ejercida por otros hombres y las leyes. "Ser malvado es lo mismo que estar desatado o desencadenado" (TOM, IV, 76, p. 279). La mera posibilidad de tornar a los hombres buenos implica que sus naturalezas no son radicalmente malas. Para ser verdaderamente malvado hay que tener coraje, dice Strauss, y la mayoría de los hombres, según Maquiavelo, carecen de coraje y son fácilmente engañados (TOM, IV, 76, p. 279). La conclusión de este análisis es que la "bondad" o "maldad" caracterizan pobremente la naturaleza del hombre: "Los hombres son por naturaleza más bien maleables antes que malos o buenos; bondad y maldad no son cualidades naturales sino el resultado de la habituación" (TOM, IV, 76, p. 279). Por lo tanto, su "bondad o maldad", otra vez, es producto de la educación y la obediencia a las leyes.

Maquiavelo y Aristóteles, subraya Strauss, comparten la opinión de que el hombre fuera de la sociedad no es necesariamente bueno: "Según Aristóteles, el hombre es el peor de todos los seres vivos si no tiene ley ni derecho, y la ley y el derecho dependen de la sociedad política" (TOM, IV, 62, p. 254). Para Maquiavelo, como dijimos, la bondad depende del hábito y la costumbre o educación, que a su vez depende de las leyes de la sociedad;[36] Strauss nos aclara ahora que esta opinión es también la de Aristóteles. Pero la afirmación anterior conduce a

[35] *Cf.* Strauss (SOS, p. 10).
[36] El hábito, empero, está lejos de ser conocimiento: "A man who has lived in a well-ordered city in his former life as a good citizen participating in virtue by habituation and not by philosophy chooses the greatest tyranny for his next life, as Plato states towards the end of the Republic" (TOPS, p. 190).

Maquiavelo, según Strauss, a la conclusión de que, si la moralidad depende de la sociedad, la sociedad no puede ser por naturaleza moral:

> Si la virtud presupone la sociedad política, la sociedad política está precedida por hombres *premorales o submorales*, y de hecho, fundada por tales hombres". Por lo tanto, repone Strauss, no puede haber una "ley moral de validez incondicional" para Maquiavelo. La fundación de la moralidad, así, no puede ser moral: la moralidad yace sobre aquello que para los hombres morales debe aparecer como inmoralidad (TOM, IV, 62, p. 255 [Nuestro énfasis]).

La raíz de la moralidad es la ciudad y la ciudad no es por naturaleza moral.

Por lo tanto, Strauss llega a la conclusión de que, para Maquiavelo, la moralidad depende de la ciudad y esta es premoral o submoral. Si la "ley moral" no es "natural", su fundación es el fruto de actos que no pueden sino aparecer como "inmorales". El único modo de evitar esta conclusión, según Strauss, es o bien asumiendo que los hombres son siempre buenos, o bien asumiendo que la sociedad es fundada por hombres con una "virtud heroica" ―premoral, pero no submoral, podemos argumentar―.

Ahora bien, para Maquiavelo, los fundadores no son por necesidad los legisladores virtuosos de la enseñanza tradicional y su ambición no se deja distinguir con facilidad de la de un criminal: las fundaciones requieren siempre de medios no morales o inmorales. Por lo tanto, quienes nos revelan "los verdaderos rasgos de los primeros fundadores" de la sociedad, no son los "benefactores semidivinos o divinamente inspirados de la raza humana", sino hombres como César Borgia y o el emperador criminal Severo (TOM, IV, 62, p. 255). Las condiciones para la moralidad son creadas y sostenidas con medios no morales o inmorales. Según Maquiavelo, por lo tanto, la moralidad solo puede existir en una "isla creada" o "protegida" por la inmoralidad (TOM, IV, 62, p. 255). En conclusión, la sociedad no existe por la bondad o virtud moral de sus miembros y en función de esta, sino a pesar de la falta de bondad o virtud moral de ellos. La virtud moral o la actividad virtuosa solo puede existir hacia el interior de la "isla" creada por la inmoralidad.

Para Maquiavelo, entonces, advierte Strauss, los individuos no se orientan naturalmente hacia la bondad y las sociedades políticas sientan las bases de la moralidad de manera no moral. La bondad depende entonces de la educación y la educación depende de la ciudad, que, dijimos, es premoral o submoral, para Maquiavelo, según Strauss. Pero la orientación de los regímenes políticos no es el bien entendido como bondad, sino el bien entendido como "bien común". Por lo tanto, la educación en bondad será, en verdad, para Maquiavelo, una educación ciudadana orientada hacia el "bien común".

El bien común es distinto del bien moral: los requerimientos de la política conducen a una distancia entre "bondad" y "virtud", pues con frecuencia es imposible o no deseable actuar según la bondad en política, indica Strauss siguiendo a Maquiavelo. "La bondad no es siempre compatible con el bien común, mientras que la virtud es siempre requerida para éste" (TOM, IV, 64, p. 257). Y la orientación de la ciudad en función del bien común implica la preocupación, en primer término, como veremos, por la seguridad.

Para Maquiavelo, desde la perspectiva de la política, indica Strauss, la única "virtud moral", que comprende a todas las demás virtudes morales, es la justicia (TOM, IV, 64, p. 258). La justicia de la ciudad requiere que se actúe según sea necesario para garantizar el "bien común", de modo tal que esta consiste en ser gentil con los amigos y hostil con los enemigos. La justicia de la ciudad determina, según Strauss, la "moralidad ciudadana".[37]

Según Strauss, "la justicia, que es el hábito de no tomar lo que pertenece a otros mientras se defiende lo que pertenece a uno mismo, se apoya en la sólida base del egoísmo de la sociedad. 'La verdad efectiva' de la virtud moral es la virtud republicana" (TOM, IV, 64: 258). Así Strauss, una vez más, rastreando la reflexión de Maquiavelo, da a ver que el florentino desenmascara el carácter no natural de la moralidad, revela que la base de la sociedad es el egoísmo humano y pone en evidencia que la educación virtuosa de la ciudad consiste en su orientación hacia el bien común. La virtud necesaria para alcanzar el bien común, por lo tanto, no es la virtud moral, sino la virtud "amoral" propia de la política, que es redefinida como "virtud republicana", plena dedicación al bienestar de la patria o *patriotismo* (TOM, IV, 63, p. 256).

Por lo tanto, la virtud política, que vemos ahora es llamada virtud "republicana", es la *verdad efectiva* de la virtud moral: la sociedad no se orienta hacia el bien moral, sino hacia el bien común, el cual, a su turno, requiere de justicia, que incluye el uso de medios inmorales para defenderse de los enemigos. El bien común requiere del sacrificio de la virtud moral. Por lo tanto, la virtud moral revela sus límites de cara a los requisitos del bien común y el bien común muestra la relatividad de la moralidad, al considerar que la sociedad no es por naturaleza moral.

[37] Los clásicos según Strauss comparten esta comprensión de la necesidad de la ciudad de recurrir a medios no morales para mantenerse. Para explicar la naturaleza de la justicia, indica Strauss, Platón escribe en *República* que los guardianes deben ser salvajes con los extranjeros. Aristóteles, "the classic exponent of moral virtue, i.e., of the highest kind of that virtue which is not knowledge", por su parte, reprueba a Platón indicando que se debe ser gentil con todos, excepto con aquellos que actúan injustamente (TOM, IV, 64, p. 258). El problema, nuevamente, es cómo distinguir en el caso extremo, incluso hacia el interior de la ciudad (*Cfr*. NRH, p. 160).

Pero Strauss indica que, para Maquiavelo, tanto esta virtud a la que arribamos, esto es, la *virtud en sentido verdadero*, la justicia de la ciudad, como la *bondad* son de utilidad social y política. Strauss nos da a ver que Maquiavelo borronea su distinción, en la medida en que ambas dependen de la sociedad; ambas son virtudes "políticas". Mientras que la "bondad" o "virtud moral" será para Maquiavelo la suma de hábitos necesarios, es decir, las reglas de conducta "simples y crudas" necesarias para que los hombres puedan vivir en concordia, en el disfrute de su "vida, libertad y propiedad" ―como "la prohibición contra el asesinato, el fraude, el robo y demás", dice Strauss―, la "virtud", o "virtud política", por su parte, será la suma de hábitos necesarios para proteger el bien común, es decir, la justicia, tal como vimos es entendida por la ciudad ―defender a los amigos y atacar a los enemigos (TOM, IV, 67, p. 265)―.

Al final de este recorrido, tanto virtud moral como virtud política, entonces, dependen de la sociedad ―son virtudes aprendidas― y se orientan en función del bien de la sociedad, que es el bien común. El fin de la sociedad, entendido como su seguridad y su gloria, da el carácter a la virtud reclamada por Maquiavelo: el patriotismo. Así, en esta lectura de Strauss de la virtud maquiaveliana, la virtud moral se desplaza hacia la virtud política: la bondad consiste en seguir las reglas mínimas de conducta para convivir y permitir la seguridad del estado. La virtud moral es en verdad virtud política y consiste en la dedicación al bien común.

b. El problema de la virtud política: la crítica del bien común

Llegados hasta aquí, vemos que, si seguimos la lectura de Strauss, arribamos a la conclusión de que, para Maquiavelo, la moralidad depende de la ciudad y la "verdad efectiva" de la virtud moral es la "virtud republicana". La virtud republicana está definida por la orientación hacia el bien común, la dedicación plena al bienestar de la patria. La crítica de Maquiavelo a la visión tradicional de la virtud moral implica tanto el desenmascaramiento de los déficits de la orientación humana en función del bien, así como también su carácter no natural o aprendido. Si la educación de los modernos está marcada por las enseñanzas de aquella tradición que reclama la acción bondadosa como honestidad y humildad, Maquiavelo, en su crítica "destructiva" de esta noción de virtud moral, propondrá su reemplazo por la virtud política, la virtud patriótica.

La virtud republicana entendida como la dedicación al bien común, que debe reemplazar a la orientación en función del bien entendido tradicionalmente como la bondad, dependerá de la educación de la ciudad hacia tal fin. Si es necesario educar a los hombres en la virtud, ello se debe a que, como vimos, lo que prima es el egoísmo humano o la orientación en función del "único bien natural", que es "el bien privado", según Strauss. (TOM, IV, 76, pp. 279-280). Los

hombres están impulsados únicamente por el amor propio y las sociedades no son naturalmente buenas, sino buenas por su orientación hacia el bien común.[38]

La ciudad, en principio, dice Strauss, persigue según Maquiavelo el "bien común", entendido como "libertad de la dominación extranjera y del gobierno despótico, el imperio de la ley, la seguridad de las vidas, la propiedad y el honor de cada ciudadano, la riqueza y poder en incremento, y por último, pero no menos importante, la gloria o imperio" (TOM, IV, 63, p. 256). Sin embargo, el bien común como orientación de la sociedad tampoco está libre de conflictos ni es un bien absoluto: distintas sociedades pueden perseguir su bien común así entendido, independientemente de su forma de régimen o su legitimidad. Si las sociedades no son naturalmente buenas, su orientación en función del bien común no garantiza la bondad de la sociedad.

El bien común es un problema y Maquiavelo ofrece, según Strauss, una crítica de esta noción también. Strauss da a ver la crítica de Maquiavelo, en primer término, mostrando el problema de la bondad del bien común, de cara al hecho de que este es un bien que depende del uso de ciertos males, que por su parte tiene lugar en asociaciones que ni son naturales ni son necesariamente virtuosas. En segundo lugar, Strauss muestra el problema de la puesta en práctica del bien común de manera efectiva en las repúblicas.

La reflexión de Strauss en torno a la crítica de Maquiavelo del bien común culmina en la neutralidad de su consejo a repúblicas, principados y tiranías. Sin embargo, como veremos también, tampoco la neutralidad es el punto de llegada de la argumentación maquiaveliana para Strauss: el bien común como bien supremo dará paso a la consideración de otros bienes verdaderos y, en última instancia, del bien "más verdadero" y "más común".

El bien de las sociedades

Como dijimos, en la interpretación de Strauss de Maquiavelo, el hombre no parece tener otra orientación por naturaleza que su deseo egoísta. Maquiavelo no comparte la visión teleológica del hombre y del todo de los clásicos. "El hombre no posee un fin natural propiamente, es decir, no tiene una inclinación natural hacia la perfección de la naturaleza peculiar a él, la naturaleza del animal racional y social" (TOM, IV, 76, p. 280; *Cfr.* TOM, IV, 36, p. 222). En contra de la afirmación aristotélica respecto de la naturaleza social del hombre, Maquiavelo, según Strauss, indica que la inclinación natural del hombre no puede ser universalizada. Su carácter "social"

[38] Hay una posición en la tradición clásica que niega la existencia de un bien común: el convencionalismo. Según Strauss, el convencionalismo critica al derecho natural clásico y su consideración de la justicia: "they have no basis but some kind of agreement, and *agreement may produce peace, but it cannot produce truth*" (NRH, p. 11 [Nuestro énfasis]).

o "político" no se deriva de su naturaleza, sino de la necesidad en que se halla. Su concordia o necesidad de otros, argumenta Strauss, es para Maquiavelo la contracara de su natural antagonismo; no puede decirse que una tendencia sea más natural que la otra.

Strauss presenta una descripción genealógica de Maquiavelo de las sociedades. Strauss indica que, para Maquiavelo, los hombres viven originalmente como bestias, de modo tal que establecen gobiernos para escapar a la inseguridad (TOM, IV, 20, p. 201; Discorsi, I, 2); la "función natural" de la sociedad política, indica Strauss, es para Maquiavelo la seguridad. La seguridad es un "bien común" de la sociedad. Pero la seguridad solo está garantizada cuando la ciudad es superior a los enemigos potenciales, de modo tal que la posibilidad de una guerra es una amenaza constante. Ahora bien, la sociedad cumple su función a través del poder político. Pero, si el mismo poder que garantiza la seguridad puede amenazarla, la mayoría de la ciudadanía deberá participar en el poder. En este sentido, las repúblicas garantizarían en mayor medida el bien común.

Si el bien común implica fundamentalmente la supervivencia de la patria, cuando su seguridad está en juego, todos los medios están permitidos, sin miramientos a su "justicia o injusticia", "compasión o crueldad", "elogio o infamia" (TOM, IV, 65, p. 259). La política fuerza a los hombres a recurrir a medios que no pueden ser simplemente "buenos". Adicionalmente, es difícil trazar con claridad la línea entre enemigos potenciales, externos o internos, o delimitar la necesidad de emplear medios extraordinarios. El engaño, por lo tanto, es siempre aceptable (TOM, IV, 65, p. 258). Como vimos, los requisitos del bien común conducen al sacrificio de la "virtud moral" como tal.

Strauss resume el pensamiento de Maquiavelo en los siguientes términos: "Los modos de acción morales son los modos ordinarios, los modos apropiados en la mayoría de los casos, mientras que los modos inmorales son los extraordinarios, los modos necesarios solo en casos extraordinarios" (TOM, IV, 65, p. 259). Los hombres pueden conducirse moralmente en el caso ordinario, pero deben recurrir a modos alternativos en el caso límite. Las mismas necesidades que conducen a los hombres a formar asociaciones políticas los fuerzan a la transgresión de aquellas simples reglas de conducta en pos de su preservación y a la práctica tanto de virtudes como de sus opuestos (TOM, IV, 67, p. 265).[39]

El hecho de que el desvío de la norma sea necesario para el bien común de la ciudad no nos permite ver si el fin de la sociedad es un buen o un mal fin. Es decir, la subordinación de la

[39] Maquiavelo no niega que sea sabio divorciar estas reglas de su uso egoísta, dice Strauss: el fin egoísta puede ser alcanzado a través de la secreta transgresión de las reglas. Pero estas reglas no pueden ser comprendidas si uno acepta su interpretación sabia, dice Strauss, es decir, el fin egoísta divorciado de las reglas; las reglas no pueden ser adecuadamente iluminadas sin el fin egoísta.

virtud moral al bien común de la ciudad, según Strauss, no nos permite decir si una sociedad es mejor o peor que otra, no nos permite distinguir entre "sociedades civiles" y "bandas de ladrones", porque los ladrones también deben usar modos ordinarios entre ellos, siempre que sea posible (TOM, IV, 65, p. 259).[40] El problema inherente a la determinación del Bien como el bien común implica la imposibilidad práctica de distinguir entre asociaciones legítimas e ilegítimas o de distinguir entre una política justa y otra injusta.

Por lo tanto, notamos que, en la pluma de Strauss, el argumento de Maquiavelo es que la ciudad no es una asociación natural y, en el mejor de los casos, puede comprenderse como producto del egoísmo colectivo que, para mantenerse segura, requiere de la utilización de "todos los medios" necesarios. La sociedad es el resultado del cálculo, la ambición y la compulsión. Desde esta perspectiva, entonces, no es posible distinguir entre sociedades justas e injustas.

La virtud republicana

El bien común, dijimos, es entendido tradicionalmente como bien supremo que reclama la dedicación al bienestar de la patria. Strauss nos presenta el argumento de Maquiavelo en torno al bien común desde la perspectiva de los regímenes políticos, es decir, el argumento que afirma que el bien común solo puede tener lugar efectivamente en las repúblicas, pues es allí donde hay libertad pública. Pero Maquiavelo critica también esta opinión, muestra Strauss. Como veremos en lo que sigue, el florentino cuestiona la superioridad de la forma de régimen republicana y considera las ventajas de los principados a la hora de garantizar el bien común. En definitiva, Strauss interpretará: "Toda consideración favorable a los principados implica el cuestionamiento del bien común y la virtud" (TOM, IV, 69, p. 265).

El bien común que se considera gobierna en las repúblicas encierra una serie de problemas. En primer lugar, según Strauss, para Maquiavelo, el bien común consiste en verdad en una armonía precaria entre el bien de la mayoría y el bien de los grandes. Sin embargo, en cuanto cesa esta armonía, el bien de los grandes, que son los pocos, toma precedencia sobre el bien del pueblo, los muchos (TOM, IV, 72, p. 271). En añadidura, sin demasiada dificultad, interpreta Strauss a Maquiavelo, los grandes consiguen imponer su propio interés al pueblo y presentarlo como bien común. Pero también en las repúblicas el bien común como bien de la mayoría puede ir en contra del bien individual o el bien privado. Y a Maquiavelo le preocupa

[40] Strauss presenta el mismo argumento en *Derecho natural e historia*: "the gang could not last a single day if its members did not refrain from hurting one another, if they did not help one another, or if each member did not subordinate his own good to the good of the gang" (NRH, p. 105).

en particular, dice Strauss, la limitación a la libertad de expresión que puede tener lugar en los gobiernos republicanos.[41]

Por otra parte, como dijimos, la definición del bien común en sentido estricto es la "seguridad" del estado, indica Strauss, porque, según Maquiavelo, los hombres conforman sociedades primariamente para vivir en paz y seguridad (TOM, IV, 57, p. 249). Pero si este es el caso, la seguridad puede ser igual de efectiva en repúblicas y principados, según Maquiavelo, leemos.[42] Incluso más, el régimen en apariencia más conducente al bien común, esto es, la república, puede resultar menos efectivo a la hora de garantizar la seguridad de la ciudadanía. Adicionalmente, en un mismo país, puede ser que el bien común de la ciudad más fuerte se oponga al bien común del todo y oprima a otras de sus ciudades. Una república imperial así puede ser mucho más opresiva que una monarquía nacional (TOM, IV, 68, p. 268). La forma de gobierno republicana, por lo tanto, no garantiza el bien común así entendido.

Ahora bien, aun suponiendo que la república fuera el régimen más conducente al bien común, Strauss nos muestra que para Maquiavelo las repúblicas no son siempre posibles o deseables. Un pueblo puede estar tan corrompido ―originalmente, en ausencia de ley y gobierno, o luego, en un estado de gran desigualdad en poder y riquezas (TOM, IV, 70, p. 267)― que torne la institución de una república imposible.[43] Sin embargo, es verdad que la posibilidad de volver "bueno" a un pueblo no se puede descartar, según Maquiavelo, dice Strauss, dada la "casi" infinita maleabilidad de la materia y el "casi" infinito poder del "cerebro" de un "legislador o fundador" virtuoso.[44] Sin embargo, para transformar la materia corrupta, es

[41] Según Maquiavelo, indica Strauss, el gobierno de los emperadores dio más oportunidades para la libertad de expresión que la república romana: "Republican virtue provided that no philosopher be received in Rome, whereas in the golden times under the Roman emperors, everyone could hold and defend every opinion he wished; for the fear of God which is indispensable in republics can be replaced by the fear of a prince. It would seem to follow that freedom to hold and defend every opinion one wishes, while a great good for some men, is incompatible with the common good" (TOM, IV, 69, p. 266).

[42] Los principados pueden proteger bien la seguridad de los súbditos: "It is not impossible that a prince protects his subjects in regard to their lives, their property and the honor of their women against bad subjects as well as against foreign enemies; but the common good under the prince cannot include freedom of the subjects" (TOM, IV, 70, p. 268).

[43] Strauss añade que las repúblicas pueden también dar lugar a la corrupción. Estas, en particular, tenderán a la acumulación de riquezas internas y, en su expansión, a la opresión de todas las repúblicas vecinas. Estas tendencias conducen a la corrupción de sus miembros y, en última instancia, a la decadencia del régimen (TOM, IV, 66, p. 261). Estos factores nos fuerzan a reconsiderar, dice Strauss, la suposición maquiaveliana de que el imperialismo en el estilo romano es la política más sabia. Strauss concluye este punto señalando: "There is no good without its accompanying evil, and this is true even of republican virtue" (TOM, IV, 66, p. 262)

[44] Para transformar la materia corrupta tardía, Maquiavelo parece indicar que es necesario un "milagro". Aunque es dudoso, para Maquiavelo, indica Strauss, que haya acaso un solo ejemplo de un tal fundador o restaurador, el problema de esta transformación no es tanto el "milagro" que implica la aparición de un "cerebro raro", sino la comprensible falta de voluntad de un príncipe de efectuar tal transformación.

necesario desplegar "extrema crueldad",[45] dice Maquiavelo. Un príncipe "humano", por lo tanto, se estremecerá antes de realizar tales acciones.[46]

Seguidamente, Strauss presenta la discusión de Maquiavelo del argumento respecto del apoyo de la multitud como garantía de la orientación del estado hacia el bien común. Para Maquiavelo, indica Strauss —y este argumento no puede sorprendernos luego de la crítica de Maquiavelo a la "moralidad" del pueblo que estudiamos en el segundo capítulo—, la multitud se engaña y se deja engañar, y no es por lo tanto buen juez; el apoyo de "esa parte de la sociedad cuya causa es la más justa" no garantiza la sociedad más justa (TOM, IV, 72, p. 273). Incluso en una república, la multitud puede favorecer a un hombre ambicioso que promete liberarlos de la opresión de una parte de la sociedad. Es así como una tiranía puede ser establecida con el consentimiento popular. Como ya vimos, para Maquiavelo, según Strauss, la multitud no puede gobernarse a sí misma y su "bondad" consiste antes en su apego a la "creencia" en la bondad que en su altura moral.

Finalmente, Strauss muestra un paso adicional en la crítica de Maquiavelo al bien común. Retomando lo que vimos en el apartado anterior, y como anticipamos, la comprensión de Maquiavelo de los motivos de quienes gobiernan tampoco permite, según Strauss, establecer la primacía del bien común en las repúblicas. Todo estado, independientemente de su forma de régimen, exige de sus gobernantes una particular mezcla de "bondad y maldad" para alcanzar sus objetivos. El político excelente de Maquiavelo, nos dijo Strauss, no necesita de "virtudes morales", pero debe contar en efecto con una naturaleza dotada: debe ser guiado por la inteligencia o ser prudente y tener "fortaleza de voluntad o temperamento" (TOM, IV, 70, p. 269). Esta "virtud natural" del político de Maquiavelo, por lo tanto, se funda, según Strauss, no tanto en el deseo del bien común como en el deseo natural de adquirir o la ambición (TOM, IV, 59, p. 251). El deseo de adquirir, ya lo dijimos, es natural para los hombres, según Maquiavelo, e incluso más, el éxito en la adquisición es considerado una virtud no inferior a la virtud moral (TOM, IV, 70, p. 269).[47] Pero, como dijimos, políticos virtuosos y criminales comparten esta descripción: la "justicia" del gobernante es un problema.[48]

---

[45] Hay en este argumento un paralelismo con la religión bíblica (TOM, IV, 70, p. 268). El argumento de Strauss nos recuerda a las acciones que, según Maquiavelo, debe cometer el rey David para establecer su reinado, tal como estudiamos en el capítulo 2 (*Cf.* TOM, I, 34, p. 49).

[46] Según Strauss, el interés egoísta de un príncipe puede ser mejor garantía para una conducta de acuerdo con la "humanidad", que la conducta "humanitaria" de un reformador.

[47] Como veremos, la adquisición para Maquiavelo, según Strauss, puede ser de bienes tangibles o de conocimiento. Como veremos, si se adquiere conocimiento y se vive una vida de acuerdo con la búsqueda de conocimiento, el mismo deseo de adquirir se ve restringido por la comprensión de los límites dados a lo que el hombre puede amar (*Cf.* TOM, IV, 80, p. 288; *Cfr*. LAM, p. 85).

[48] Este es el mensaje más obvio de *El príncipe* de Maquiavelo, dice Strauss. La virtud que aparece en la superficie de este libro es la virtud política, y la inteligencia es la de un hombre movido por el deseo de adquisición y gloria

Esta consideración conduce a Maquiavelo a notar, según Strauss, que no existe en verdad una diferencia esencial entre los motivos del príncipe y los de la clase gobernante en general: ambos, ambiciosos, movidos por su deseo natural de adquirir, se interesan por este bien individual antes que por el bien común. La diferencia para Maquiavelo entre un senado y un príncipe excelente no es de moralidad, sino de estructura del régimen, señala Strauss (TOM, IV, 71, p. 270).[49] El egoísmo de un gobernante puede tener los mismos resultados que la dedicación al bien común: "El patriotismo previsor y el egoísmo previsor pueden conducir a los mismos resultados" (TOM, IV, 72, p. 273). Por lo tanto, si la ambición, el deseo de adquirir, es fundamental para los hombres, y en particular de aquellos involucrados en política, las consideraciones respecto de la motivación del gobernante tampoco nos ofrecen una solución al problema del bien común de la ciudad o su legitimidad.

La defensa de la tiranía

Esta premisa conduce a Maquiavelo, a su vez, según Strauss, a notar la dificultad de condenar la tiranía como gobierno legítimo. Strauss muestra cómo Maquiavelo da a ver las dificultades de precisar los límites entre tiranías y principados. Consideraciones respecto de la duración no pueden justificar su diferencia ni tampoco la "oportunidad", que es siempre necesaria para hacerse con el gobierno (TOM, IV, 72, p. 273; Discorsi, I, 8 y 9). Incluso más, existen fundaciones tiránicas que posteriormente dan lugar a monarquías y gobiernos pacíficos, como la fundación de la monarquía romana tardía, leemos. Pero también Strauss muestra que, para Maquiavelo, "no hay acción piadosa que no pueda ser el origen de una tiranía y por lo tanto, de hecho, cruel" (TOM, IV, 13, p. 191). En última instancia, y como anticipamos ya, para Maquiavelo, según Strauss, tanto el fundador inspirado de una república como el fundador egoísta de una tiranía deben cometer acciones criminales y atender los reclamos del pueblo.[50] Estas consideraciones conducen a Maquiavelo a utilizar los términos de "príncipe" y "tirano" como sinónimos, sin importar si habla de un "tirano criminal" o "no criminal", interpreta Strauss (TOM, IV, 72, p. 272).

El problema es "neutral" y concierne al modo de perseguir la gloria o el modo de adquirir. Es el éxito en la adquisición lo que en última instancia parece justificar la empresa. Es un problema, sin embargo, que la adquisición sea un problema neutral. Las intenciones, a

y necesariamente por el interés público. Como vimos en el capítulo 3, según Strauss, Maquiavelo borronea deliberadamente la distinción entre príncipes y tiranos en *El príncipe* apuntando con ello al problema de su delimitación (TOM, I, 13, p. 25)

[49] Esta consideración conduce a Maquiavelo a la crítica de las aristocracias clásicas: son "repúblicas imaginarias", pues su "verdad efectiva" es que son oligarquías (TOM, IV, 71, p. 270).

[50] Pero también los fundadores inspirados de religiones, como vimos ya en el segundo capítulo.

Maquiavelo, poco importan; pero tampoco importaban a los clásicos a este respecto, nos advierte Strauss: "Uno puede decir con Aristóteles que las intenciones están ocultas" (TOM, IV, 72, p. 273). En última instancia, nunca es posible descartar las "ventajas privadas" de quienes aspiran al poder (TOM, IV, 74, p. 275).[51]

Maquiavelo, por lo tanto, aconseja a tiranos y republicanos con el mismo entusiasmo. Los principios ideales sobre los que actúa la república son aquellos que corresponden al bien común republicano. Pero en la práctica, toda ciudad debe utilizar la injusticia para preservar el bienestar de la patria o su supervivencia, aunque se pretendan restringir dichos medios al trato con los llamados enemigos (TOM, IV, 64, p. 258). Strauss dice: "Aquellos cuya causa es la más justa son los menos capaces de defenderla; debe ser defendida por hombres cuyo fin es, como mínimo, menos justo; la justicia depende de la injusticia" (TOM, IV, 72, p. 271). Por lo tanto, al considerar la fundación de un orden, comenzar por la "premisa de la justicia" o la "premisa de la injusticia", interpreta Strauss, conduce al mismo resultado: para tener éxito, la justicia debe utilizar a la injusticia y la injusticia debe utilizar a la justicia; "una mezcla juiciosa de justicia e injusticia, una cierta vía del medio entre justicia e injusticia, es requerida" (TOM, IV, 72, p. 273).[52]

De la crítica de Maquiavelo a las repúblicas como locus del bien común, Strauss se mueve hacia la "defensa" de Maquiavelo de la tiranía. Sintetizando su argumento, indica que, o bien "se cuestionan los principios sobre los cuales actúan las repúblicas y se llega a repúblicas imaginarias, o se aceptan aquellos principios: no se puede condenar radicalmente la tiranía" (TOM, IV, 73, p. 274). Por lo tanto, si uno acepta la necesidad de injusticia en la ciudad, se arriba a la conclusión de Maquiavelo y no se puede condenar la tiranía. "No hay otra forma de dar cuenta del hecho de que Maquiavelo ofrece sus consejos tanto a los tiranos como a las repúblicas con igual diligencia", dice Strauss (TOM, IV, 73, p. 274).[53] La comprensión de este problema, que corresponde a una crítica del bien común, equivale a la comprensión de los límites de la justicia en la ciudad y la necesidad de la injusticia para garantizar su permanencia.

Por lo tanto, Strauss expone la crítica de Maquiavelo al bien común, mostrando cómo desde la reflexión del carácter no natural de la ciudad, y la necesidad de medios no justos o

[51] Incluso quienes aparentan dedicarse plenamente al bien común u olvidarse de sí mismos en el servicio a otros están movidos por sus naturalezas peculiares, dice Strauss. La dedicación de Camilo al bien común descrita por Maquiavelo, por ejemplo, no es sino la contracara de su *hybris* o deseo de parecerse a Dios (TOM, IV, 75, p. 280).
[52] Pero, sin embargo, como vimos, y volveremos sobre ello, solo la virtud de quien gobierna, su prudencia y coraje, puede guiar por tal vía o combinar "juiciosamente" justicia e injusticia.
[53] Pero Maquiavelo, según Strauss, aconseja también a conspiradores y hombres inocentes: "Here Machiavelli does not limit himself to giving advice to a man who is already desirous of becoming a tyrant but suggests the thought of tyranny to a previously innocent man." (TOM, IV, 74, p. 277). Strauss nos hace conscientes del hecho de que Maquiavelo, en su consejo público, se arriesga al juicio de los lectores.

inmorales para su establecimiento, se arriba a la dificultad de distinguir entre asociaciones más o menos justas que actúan orientadas por su bien común. En lo que respecta a las repúblicas, Strauss muestra cómo según Maquiavelo no puede decirse simplemente que el bien común reside en ellas en mayor medida que en otras formas de gobierno. En primer término, no es sencillo distinguir el bien privado de una parte de la sociedad del bien común: las aristocracias clásicas son en verdad, para Maquiavelo, oligarquías (TOM, IV, 71, p. 270). Si el bien común es seguridad, tampoco puede decirse que las repúblicas hacen mejor trabajo que los principados ni que protegen mejor el interés de sus súbditos. Y tampoco es cierto que las repúblicas sean siempre posibles: la corrupción de un pueblo puede tornar imposible o indeseable el establecimiento de un régimen republicano. Por su parte, vimos que, para Maquiavelo, contar con el apoyo del pueblo tampoco define la orientación hacia el bien común de la ciudad: para cumplir las demandas de la multitud, que pueden ser justas, es necesario utilizar medios injustos. Pero incluso más, la multitud puede desear su opresión, de modo tal que el apoyo de la multitud no garantiza la orientación del régimen hacia el bien común. Finalmente, vimos también que Maquiavelo, según Strauss, advierte que para que un gobierno sea exitoso los gobernantes deben poseer cierta naturaleza: debe guiarse con prudencia y tener el temperamento adecuado para la tarea política. Pero esta virtud no permite distinguir entre el fin virtuoso o el fin criminal de gobernante: no se funda en el deseo del bien común sino en el deseo de adquisición o ambición. Al mirar los resultados, las motivaciones de los gobernantes no son ya relevantes.

Todas estas consideraciones conducen a Strauss a exponer cómo Maquiavelo arriba a su juicio "neutral" respecto de tiranías, repúblicas y principados. Su crítica destructiva de la virtud moral y su elogio de la *virtú* del político no permiten establecer una distinción entre formas de gobierno. Por lo tanto, la discusión de Maquiavelo del problema del bien común revela que todo orden, para garantizar el "bien", debe utilizar el "mal", o que la justicia tiene necesidad de injusticia. Sin embargo, Strauss muestra un argumento adicional de Maquiavelo: el bien común puede también ser criticado desde la perspectiva del bien del individuo.

c. Los bienes privados

Hemos visto hasta aquí que Maquiavelo cuestiona la virtud moral como "bondad", moviéndose desde las opiniones tradicionales respecto de esta hacia el establecimiento de su carácter no natural y su dependencia de la sociedad. Este punto de llegada conduce al establecimiento de la virtud moral como virtud republicana y la dedicación al bien común. Sin embargo, Strauss muestra cómo Maquiavelo avanza más allá del bien común hacia su crítica, poniendo en

evidencia la dificultad de establecer su bondad sin más. Como vimos, para Maquiavelo el bien común no es suficiente: las sociedades emergen como resultado del cálculo o la coerción de hombres no buenos; los regímenes republicanos no son siempre los mejores para garantizar la seguridad y el bienestar del pueblo; todo régimen, para mantenerse, debe utilizar medios no buenos. En última instancia, Strauss muestra cómo Maquiavelo establece que la ambición de un príncipe o tirano puede tener los mismos resultados que la dedicación a la patria o el bien común.

Pero el bien común puede ser cuestionado no solamente desde la perspectiva de la política, sino también desde la perspectiva del individuo y los bienes que son para este más altos. A continuación, avanzaremos en esta consideración de los bienes alternativos que pueden movilizar al individuo y su interés privado según Maquiavelo, para Strauss. Alcanzaremos a su vez una jerarquización de bienes sugerida por Strauss en su interpretación de Maquiavelo. Por lo tanto, el movimiento que comienza con la crítica de la virtud moral como bondad, y que conduce a la necesidad de postular la orientación hacia el bien común para salvaguardar la virtud, terminará por revelar la identidad de otros bienes que compiten por ocupar el lugar más alto.

El placer o el amor

Como dijimos, tal como nos lo da a leer Strauss, la sociedad es el resultado, para Maquiavelo, del cálculo de los ciudadanos para alcanzar sus intereses privados en general. Pero el bien común, en este sentido, no es equivalente a la suma de intereses privados. Existe una tensión entre ciertos bienes privados y el bien público: la dedicación a la búsqueda de placer y en particular el amor, como veremos, puede entrar en tensión con la esfera política. Strauss dice:

> Las cosas buenas de las cuales consiste el bien común político, o las cuales protege o procura, son incompatibles con otras cosas buenas que son aún menos comunes que el bien común político, pero que brindan una satisfacción igualmente placentera, resplandeciente e intensa, y que están más al alcance de algunos hombres que la gloria (TOM, IV, 79, p. 284)

El bien común político, que busca garantizar la seguridad y la propiedad, interpreta Strauss, puede ser incompatible con ciertos bienes privados, como, por ejemplo, los que persigue un hedonista (TOM, IV, 79, p. 285).[54] La búsqueda de placer privado se opone al sacrificio por la

[54] Según Strauss, el convencionalismo clásico postula el carácter no natural de las sociedades en contra de la afirmación de la doctrina del derecho natural clásico. Sin embargo, para Strauss, esta tendencia filosófica conduce a la afirmación de la necesidad de una vida retirada dedicada a la búsqueda del placer más alto (*Cf.* NRH, p. 108).

patria; la búsqueda de amor puede volver a un hombre despojado; el enamorado puede desear una vida retirada. Para algunos hombres, dice Strauss, la búsqueda de placer o amor está más al alcance y posee igual intensidad que cualquier bien que pueda alcanzarse a través de la dedicación a la vida pública. Sin embargo, según Strauss, la búsqueda de placer erótico y la dedicación a la política existen en el mismo plano, esto es, en el apego romántico o la pasión por las cosas del mundo (TOM, Intro, 5, p. 11; II, 23, p. 81).

Para entender el modo en que Maquiavelo razona respecto de este bien y su tensión con el bien político, Strauss recurre al estudio de su comedia, *La mandrágora*.[55] El tema de la comedia es el amor y los métodos "inmorales" empleados por el joven Calímaco para poseer a la mujer casada que desea. Al enamorarse de Lucrecia, Calímaco ya no se preocupa por su propia seguridad ni por otra cosa que este amor. A través de una serie de mentiras e incluso manipulando a un cura para hacerle creer que su deseo es conducente al bienestar de la raza humana, el héroe alcanza lo que desea. Strauss traza un paralelismo entre la figura del héroe enamorado y el tirano: ambos apelan al "bien común" de la política o al bienestar de la humanidad para hacerse con lo que desean. "El triunfo de un amor prohibido que es celebrado en *La mandrágora* es estrictamente paralelo al triunfo del deseo prohibido de oprimir o gobernar" (TOM, IV, 79, p. 285).[56] En ambos casos, el bien que se desea está divorciado de su fin, dice Strauss, que en un caso es la procreación y, en el otro, el bienestar de la ciudad.[57]

Sin embargo, este bien que provee el placer romántico o erótico, según Strauss, no es simplemente incompatible con el bien de la política. Como indicamos, ambos existen según Strauss en el mismo "plano". Para Maquiavelo, el bien romántico puede también "suplementar" al bien común. (TOM, IV, 79, p. 284). Como mencionamos, y veremos más en detalle, Strauss argumenta que el florentino busca encauzar la ambición de los grandes y el deseo de seguridad del pueblo hacia el bien común a través de educación e instituciones adecuadas. Pero vemos

[55] Si bien Strauss al comienzo de su libro dice que para entender a Maquiavelo uno solo debe estudiar *El príncipe* y *Discorsi*, pronto indica que sus comedias están conectadas al "departamento del pensamiento serio" (TOM, IV, 80, p. 285). Como ya vimos, Maquiavelo puede también comunicar pensamientos serios con levedad.

[56] La alternativa se lee claramente en "Replanteo sobre el *Hierón* de Jenofonte": "The difference between the political man and the private man is that in the case of the former, the attachment enervates all private concerns; the political man is consumed by erotic desire, not for this or that human being, or for a few, but for the large multitude, for the *demos* [...]. But erotic desire craves reciprocity: the political man desires to be loved by all his subjects" (RXH, p. 118). El enamorado está apegado a un objeto particular. El filósofo, por su parte, se caracteriza por un particular "desapego" a lo perecedero (TOM, IV, 81, p. 290; *Cf.* NL, p. 85; *Cfr.* TOM, IV, 80, p. 288).

[57] Sin embargo, tanto el tirano como el héroe enamorado deben actuar "bien" o "virtuosamente" para alcanzar lo deseado: "En ambos casos, es la necesidad aquello que hace a los hombres 'operar bien', esto es, adquirir a través de la prudencia y fuerza de voluntad aquello que anhelan" (TOM, IV, 79, p. 285). Strauss no nos permite olvidar que, para Maquiavelo, en ambos casos, aquello que hace obrar bien a estos sujetos consumidos por el deseo es el reconocimiento de la necesidad, guiado por la prudencia y la fortaleza de la voluntad.

ahora que también la búsqueda de placer, que puede ser antipolítica, puede ser reorientada hacia el bien común (TOM, IV, 81, p. 289).

Los libros "serios" de Maquiavelo lidian explícitamente con el problema de las fundaciones y la estructura de la sociedad, indica Strauss —ya vimos, en el capítulo anterior, la importancia de la retórica para Maquiavelo en la composición de sus libros para su proyecto de liberación de Italia—. Pero es posible que sus comedias también estén al servicio de este propósito: pueden ser usadas para redireccionar la atención de sus lectores, desde el desapego, la humildad y la abyección por las cosas del mundo hacia el valor del apego al mundo y los placeres mundanos. Maquiavelo reconoce, según Strauss, que la vida humana necesita también de "levedad" (NM, p. 227).[58] A través de la puesta en valor de los placeres mundanos, Maquiavelo puede revitalizar también el vínculo con la patria terrenal por sobre la patria celestial y orientar las pasiones del pueblo y los grandes hacia el bien común. Volviendo la dedicación a la patria honorable y honrosa, el amor propio puede ser orientado hacia el "amor a la patria" (TOM, II, 22, p. 79).

Sin embargo, Strauss indica que este "suplemento" provisto por el amor no posee la misma dignidad, a ojos del público, que el "suplemento" provisto por la dedicación al bien común. A los asuntos del estado corresponde la urgencia relativa a la supervivencia de los ciudadanos y la satisfacción de sus necesidades (TOM, IV, 56, p. 249). El amor y los placeres, por su parte, no tienen la misma urgencia ni el mismo estatuto que el bien común y la justicia a ojos de la ciudad.[59] Según Strauss, la diferencia entre los asuntos del estado y los asuntos del amor puede verse precisamente en la distinción entre gravedad y levedad. A la ciudad corresponde la gravedad, indica, mientras que, al amor o la familia, corresponde la levedad.

Según Strauss, si en su crítica a la virtud moral Maquiavelo prefiere presentar sus argumentos desde la perspectiva de los requisitos del patriotismo y no del amor o la búsqueda

[58] Las comedias de Aristófanes, según Strauss, tienen la doble función, de hacernos reír y enseñarnos sobre la justicia. "The function is to be ridiculous, and to be serious. Yet at the same time the Aristophanean comedy is the total comedy; the comical is all pervasive. Hence not only injustice, or contemporary public folly, but justice itself is presented in such a way as to afford opportunity to laugh. How does Aristophanes achieve this feat? The just life, as he sees it, is the retired life, life on the farm, enjoying [...] the pleasures of the body, especially of love. [...]. The movement from the ridiculous of public folly to the praise of public soundness is therefore a movement from the ridiculous of public folly to the ridiculous of impropriety, not to say obscenity" (TOPS, p. 151). Tal como las comedias de Aristófanes pueden enseñar sobre la justicia y buscar educar al pueblo, también las comedias de Maquiavelo podrán ser de utilidad a este respecto. El estatus de la enseñanza sobre la justicia, sin embargo, es decididamente distinto en el caso maquiaveliano.

[59] Respecto de la relación entre los asuntos urgentes de la ciudad y los asuntos más altos, Strauss indica en *Derecho natural e historia* que el filósofo reconoce que "what is intrinsically or by nature *the highest is not the most urgent for man*" (NRH, p. 152 [Nuestro énfasis]). Lo más urgente es legítimamente preferido a lo menos urgente, aunque su rango sea menor. Sin embargo, según Strauss, la urgencia no puede considerarse lo más alto. "For it is our duty to make the highest activity, as much as we can, the most urgent or the most needful thing" (NRH, p. 163; TOPS, p. 163).

de placer, ello se debe al hecho de que este fin es "indefendible públicamente", según Strauss (TOM, IV, 79, p. 285). Si bien Maquiavelo, para criticar la visión tradicional de la moralidad y la virtud moral, debe recurrir a la perspectiva de la política, pues la búsqueda de placer o del amor es menos "grave" a ojos de los ciudadanos, no debemos dejar de notar que, para Strauss, tanto el patriotismo como la búsqueda de placer son "suplementos" ofrecidos por Maquiavelo, tras su crítica "destructiva" de la moralidad. Es posible argumentar que Maquiavelo, según Strauss, tras eliminar el bien ofrecido por las enseñanzas de la "Gran Tradición", que trasciende la política,[60] recurre a un bien alternativo para suplementar su enseñanza, que se ubica en el plano del apego al mundo o los asuntos humanos propiamente. El patriotismo, como amor a la patria, permite reemplazar los fines "sagrados" de la tradición.

Sin embargo, como ya hemos visto, Strauss argumenta que para el filósofo la esfera de lo político es limitada y la respuesta al problema de la justicia o la moralidad en la ciudad apunta más allá de ella. El observador que ha conseguido discernir las limitaciones de la esfera de lo político superará aquel apego a las cosas del mundo característico del político o el amante[61] y se elevará por sobre este "plano" en la búsqueda de bienes más "sólidos" (TOM, IV, 81, p. 289).[62] Anticipándonos a una discusión que veremos a continuación, el suplemento romántico o patriótico al bien común, según Strauss, existe "en un nivel inferior a la verdad" (TOM, IV, 79, p. 284).

La verdad

Para Strauss, la crítica "destructiva" de Maquiavelo a la virtud moral no lo conduce a la postulación de la ausencia de cualquier bien verdadero. Existirá para Maquiavelo, según Strauss, un bien "más común" que el bien común y "más privado" que el bien privado, y en este sentido, una virtud más alta o una virtud propiamente. Strauss dice: "El bien común en el sentido político [...] es inferior *qua* bien común que el bien común sin más, que es la verdad" (TOM,

[60] En "¿Progreso o retorno?" Strauss indica que filosofía clásica y tradición bíblica suplementan las deficiencias de la justicia o la moral a través de o bien la contemplación, o bien el amor obediente (PR, p. 118).

[61] El filósofo y el político se distinguen uno del otro, como dijimos, precisamente por este apego al mundo. Strauss indica que Sócrates a duras penas sabe si su vecino es un hombre o algún otro animal; el político no puede tolerar esto. "The political man must reject this way altogether. He cannot tolerate this radical depreciation of man and of all human things (Platón, Las leyes, 804b5-cr1). He could not devote himself to his work with all his heart or without reservation if he did not attach absolute importance to man and to human things" (RXH, p. 118).

[62] Desde esta perspectiva, para Strauss, los asuntos humanos aparecen sin duda como "poco serios" o la seriedad de los hombres al respecto resulta poco seria. Strauss da a ver, en su interpretación de las *Leyes* de Platón, que para el filósofo clásico "the affairs of human beings [...] are not worthy of great seriousness." (AAPL, p. 105). Esta diferencia nos recuerda también al tratamiento de Strauss de la diferencia entre la comedia y la tragedia. Cfr. El pueblo, para Maquiavelo, se impresiona más por lo "espectacular" que lo "sólido": "They are more impressed by the *spectacular* than by the *solid*: they are not concerned with the *wisdom* of their favorites" (TOM, IV, 80, p. 287 [Nuestro énfasis]).

IV, 79, p. 284). Por lo tanto, la verdad es "el único bien que es incondicionalmente el bien común para todas las personas", interpreta Strauss, "y en particular, la verdad respecto del hombre y la sociedad" (TOM, IV, 78, p. 283).

Maquiavelo explora en sus libros, como vimos ya, un conocimiento que no es particular, sino general y presenta las reglas que regulan "las causas y los efectos" de los asuntos humanos. El conocimiento que ofrece Maquiavelo, afirma Strauss, es un conocimiento científico. Es precisamente por ello que da su consejo a repúblicas y tiranías con igual entusiasmo (TOM, IV, 78, pp. 282-283). La neutralidad del consejo de Maquiavelo, indica, es justificada: al conocer la verdad respecto de su fundación —como vimos, no hay origen sin sangre, por así decirlo (TOM, III, 7, p. 91), y que los principios de la justicia e injusticia son reversibles—, Maquiavelo no puede preferir las repúblicas sin reservas (TOM, IV, 78, p. 283). Strauss indica que, para Maquiavelo, su consejo es su bien más preciado y el que considera más alto. Pero debemos preguntarnos cómo puede el consejo neutral a republicanos y tiránicos resultar en un bien común. Strauss llama la neutralidad de Maquiavelo "inhumana" (TOM, IV, 78, p. 282). Veamos cómo es posible desentrañar esta cuestión.

Como decíamos, la verdad es para Maquiavelo, según Strauss, el único bien que es el bien común incondicional para todos. Movido por un "deseo natural", Maquiavelo dice querer ofrecer con sus libros algo útil para quien entiende y con ello contribuir al "beneficio común de todos" (TOM, IV, 78, pp. 282-283). Pero la comunicación de Maquiavelo de los modos y órdenes que descubre, nota Strauss, no pueden beneficiar a aquellos que ya son favorecidos por los antiguos modos y órdenes (TOM, IV, 78, p. 283). Strauss sugiere dos soluciones para este problema: o bien se debe decir que Maquiavelo puede beneficiar a quienes defienden los viejos modos y órdenes ofreciéndoles la verdad sobre la cual deben actuar, pero indicándoles también cómo ocultarse, o apaciguando su conciencia respecto del modo en que ya actúan, indica Strauss, o bien debe decirse que, para Maquiavelo, —como de hecho lo afirma, según el intérprete— "no hay ningún bien, por grande que sea, que sea incondicionalmente bueno" (TOM, IV, 78, p. 284). El bien común incondicional, que era la verdad, parece ahora ser impugnado desde la perspectiva de la imposibilidad de un bien incondicionalmente bueno.

Strauss indica, interpretando a Maquiavelo: "De manera general, no existe ningún bien, ya sea simple o combinado, sin su correspondiente mal, tanto es así que se puede decir que toda elección es una elección entre males" (TOM, IV, 51, p. 243). Según Maquiavelo, ningún bien puede evitar su degeneración en cierto mal, dice Strauss.

> Si cierta institución aparece como totalmente saludable, se puede estar seguro que mostrará acarrear en sí misma un mal inesperado, de modo tal que uno se verá forzado tarde o temprano a modificar o abolir dicha institución: siempre se necesitarán nuevos modos y órdenes (TOM, IV, 51, p. 243).

Pero si la ausencia imposible de bien sin mal es propia también del plano del pensamiento, es difícil concebir la noción de verdad como bien, sin un equivalente "perjuicio".[63] Esta afirmación cuestiona la beneficencia de la verdad. Sin embargo, el argumento de Strauss consistirá en dar a ver que el "bien más alto" que admite Maquiavelo no es tal o cual "verdad", sino la búsqueda de conocimiento. La búsqueda de verdad no es aún posesión de la verdad (NRH, p. 36).

Como hemos visto, existe, según nuestra interpretación, una distancia para Strauss entre las "soluciones" de los filósofos políticos, sus "doctrinas" o "enseñanzas" y el pensamiento que, lidiando con preguntas fundamentales, no cesa. Si la verdad puede ser el bien común "sin más", notamos ahora con mejor precisión que este bien común "sin más", al reformularse como búsqueda de verdad, es el bien "más común", porque apunta al conocimiento del hombre y del todo, y el "más privado", porque se despliega en los pensamientos originales e individuales de la búsqueda por comprender.[64] El bien más alto, por lo tanto, es la vida dedicada a la búsqueda de conocimiento o la filosofía.

Volviendo a la beneficencia de la verdad, por lo tanto, notamos que si Maquiavelo, según Strauss, es neutral respecto de la superioridad de regímenes, ello no es porque considera que los "juicios de valor" no son racionales o que no puede decirse nada respecto de los mejores o peores regímenes, sino más bien porque la razón lo conduce a comprender, como vimos en extenso en los anteriores apartados, que el caso a favor de la tiranía "no es del todo desdeñable" (TOM, IV, 78, p. 283).[65] Para Maquiavelo, ya lo vimos, no es un defecto —ni mucho menos un pecado— el defender con razones una opinión (*Cfr*. Discorsi, I, 58). En último término, su rechazo del "curso neutral" es una "recomendación" del autor, nota Strauss, de "discriminar imparcialmente", de descubrir las causas y los efectos por cuenta propia o con las propias armas. Es decir, un llamado a la razón autónoma contra la autoridad, como hemos visto ya. El consejo de Maquiavelo, nos dice Strauss, en última instancia no conduce, a quienes saben leer, a intentar

[63] Para los clásicos, según Strauss, es posible concebir el *conocimiento* de la maldad sin la *participación* en la maldad; un alma "mala" no puede conocer "bien" (Cfr. Platón, República, 408e-809e). Strauss indica esta opinión en *Pensamientos sobre Maquiavelo* (TOM, IV, 61, p. 254).

[64] Como indica Strauss al discutir el pensamiento de Farabi, para los filósofos medievales, no hay bien más anónimo y común que la verdad: "Farabi indicates his view concerning 'originality' and 'individuality' in philosophy: 'what comes into sight as the 'original' or 'personal' 'contribution' of a philosopher is infinitely less significant than his private, and truly original and individual, understanding of the necessarily anonymous truth" (FP, p. 377). Los filósofos se encuentran en el pensamiento (*Cfr*. Benardete, 1989, p. 179).

[65] Strauss concluye su libro sobre Maquiavelo indicando que la filosofía no puede sino ser edificante (TOM, IV, 87, p. 299). El argumento de Strauss pone en relación la filosofía como búsqueda de conocimiento y el alcance, eventual, de ciertas verdades (WILE, p. 8). Profundizaremos esta cuestión en la conclusión de esta tesis.

la aplicación indiscriminada de cierta vía o medio, sino a buscar comprender lo que requiere la necesidad para actuar bien. Para actuar bien, vimos ya en esta tesis, es necesario comprender la necesidad. Solo quienes comprendan la necesidad podrán elevarse respecto del plano en donde gobierna el azar y donde se encuentran el orgullo y la humildad (TOM, IV, 14, p. 192). Por lo tanto, dice Strauss, esta recomendación de Maquiavelo da a ver "la forma más alta de neutralidad" (TOM, IV, 78, p. 283). Su neutralidad, que al comienzo aparecía como "inhumana", es al final de cuentas *más que humana*, según Strauss, o es la "forma más alta de neutralidad".

Sin embargo, la conclusión respecto del bien más alto como la búsqueda de verdad filosófica podría conducir al argumento respecto de la preferencia de quienes se dedican a una vida de contemplación de permanecer por fuera de la esfera de lo político definitivamente. Incluso más, la comprensión de la búsqueda de conocimiento como bien más elevado ha sido interpretada por la tradición hedonista como la búsqueda del *placer* más alto. Strauss deberá ofrecer, por lo tanto, un argumento para demostrar cómo puede ser que Maquiavelo, reconociendo que lo más alto es la búsqueda de conocimiento y que la mejor vida es aquella dedicada al filosofar, en efecto, busque hacerse consejero de príncipes y que se dedique a dar a sus lectores lecciones en asuntos políticos. Si Maquiavelo "ha saboreado placeres más sólidos" que los que puede proveer la ciudad, Strauss deberá mostrar qué argumentos ofrece el florentino para justificar la necesidad del filósofo de permanecer en la ciudad.

2. La solución de Maquiavelo

Hemos visto a lo largo de este capítulo el modo en que Maquiavelo critica distintas opiniones respecto de la virtud moral, según Strauss, y de qué modo se conduce desde una indagación de opiniones tradicionales respecto de esta hacia la distinción entre la virtud entendida como moralidad y la virtud "amoral" de la ciudad y, en último término, hacia el esclarecimiento de una virtud "más alta", que es la búsqueda de conocimiento. A lo largo de este recorrido vimos a Maquiavelo, en la pluma de Strauss, criticar la opinión respecto de la cuál la virtud como bondad es la honestidad, iluminando sus límites de cara a lo noble o el honor; atacar la noción de virtud como "vía del medio", que aparece como insuficiente desde la perspectiva de la necesidad e incluso más, imposible, dadas las consecuencias de su aplicación práctica; vimos de qué modo la noción de virtud moral como hábito de elegir buenos medios para buenos fines es impugnada desde la perspectiva de la necesidad de cada circunstancia y la ausencia de una tendencia "natural" hacia el bien; finalmente, vimos la crítica de Maquiavelo a la noción de la virtud como actividad virtuosa, poniendo de relieve la distancia entre fundación y moralidad,

así como también el requerido sacrificio de la virtud moral en función del bien común. La virtud consiste en saber alternar entre virtud y vicio según las circunstancias o en conocer la necesidad.

Pero el punto de llegada, vimos, tampoco es la virtud como dedicación al bien común. La dedicación al bien público entra en conflicto de cara al hecho de que toda unidad política debe utilizar los mismos medios morales e inmorales para perpetuarse y garantizar su seguridad, poniendo en tensión la distinción clásica entre formas de régimen, así como también al considerar el valor de los bienes privados que pueden ir en una dirección incluso opuesta al bien común. En último término, sin embargo, el movimiento de pensamiento que Strauss rastrea en Maquiavelo da a ver que, para este, la virtud que se revela como verdadera es la búsqueda de filosofía. La crítica destructiva de la virtud moral de Maquiavelo respuesta por Strauss nos conduce, junto con él, por fuera de los confines de la esfera de lo político, donde se satisfacen los bienes privados individuales, dando a ver sus límites para responder a la pregunta por lo bueno y lo justo. El punto de llegada, así, es la necesidad de comprensión, la búsqueda de conocimiento, que trasciende la ciudad. La virtud, por último, es filosofía.

a. La doctrina de la virtud de Maquiavelo

Al final de este recorrido, Strauss nos presenta así una "doctrina de la virtud" de Maquiavelo. Según Strauss, podremos distinguir entre la virtud "moral", que Maquiavelo redefine como virtud patriótica o política, y corresponde tanto a la suma de hábitos aprendidos por los ciudadanos que permiten la vida en común —hacer el bien, no lastimar a otros, no robar— y que son necesarios en los casos "ordinarios", como también de los gobernantes para defender la ciudad —el uso prudente de medios "morales" e "inmorales", en función de la preservación del estado, su gloria o del bien común—. Por otra parte, la virtud de los hombres políticos o del capitán, que será la *virtú* y consistirá en la prudencia guiada por la fortaleza. Y por fin, la virtud más alta, o "filosófica", que corresponde a la búsqueda de conocimiento.

Sin embargo, según Maquiavelo en la interpretación de Strauss, tanto la virtud del mejor político como la filosófica requieren de una naturaleza dotada. La virtud natural del político requiere de inteligencia y coraje; la figura, por lo tanto, podrá ser la de Calicles o Agatocles (TOM, IV, 70, p. 269); la virtud natural del filósofo requiere la dedicación a la búsqueda de conocimiento del mundo, más allá de la ciudad, y la comunicación del descubrimiento a naturalezas afines; la figura, veremos, podrá ser Sócrates o Maquiavelo. También es posible argumentar que existe, para Maquiavelo, una virtud moral natural o que existen "hombres buenos": "No niega que haya buenos hombres y está de acuerdo con sus oponentes respecto de lo que es un buen hombre" (TOM, IV, 46, p. 234). Sin embargo, a pesar de la posibilidad de

encontrar a un tal hombre, la "bondad" de la multitud, efectivamente, reside más en su creencia en la "bondad" y su "maleabilidad", para Maquiavelo, según Strauss, que en su naturaleza "bondadosa" (TOM, IV, 67, p. 263).

Aprender la virtud

Como vimos, tal como nos lo ha mostrado Strauss, Maquiavelo critica fundamentalmente el carácter "natural" de la bondad y revela que lo que los hombres llaman bondad o virtud moral es en verdad el producto de la habituación y depende de las leyes que educan a los hombres. Las buenas leyes hacen a los hombres buenos. Si la virtud moral tiene un carácter aprendido, Maquiavelo, entonces, borronea, según Strauss, la diferencia entre la virtud moral y la virtud política: la ciudad debe seguir las mínimas reglas de convivencia para preservarse, los ciudadanos deben acatar sus leyes; la "verdad efectiva" de la virtud moral es la "virtud republicana", leíamos (TOM, IV, 64, p. 258).

La virtud de los políticos o gobernantes, como vimos, incluye el desvío prudente de las reglas mínimas para la defensa del bien común. Y esta virtud es también producto de la habituación y no natural: por naturaleza los hombres buscan su propio bien o tienen ambición, y la dedicación a la ciudad es el resultado de la educación ciudadana. Maquiavelo desea reemplazar a través del "patriotismo", entendido como la dedicación al bien común, la noción de una virtud moral más allá de la política, que promete una patria celestial con paz perpetua.[66] Para ello, Maquiavelo buscará "extinguir o absorber" la ambición privada a través del patriotismo (TOM, IV, 63, p. 256). El patriotismo "encauza" la ambición de los políticos y del pueblo y permite orientar sus acciones hacia el bien común o volverlos "virtuosos".

La "doctrina de la virtud" de Maquiavelo, según Strauss, por lo tanto, critica la noción de virtud "moral", revela su carácter no natural y da a ver los límites de las "acciones morales" en política. Sin embargo, si bien esta doctrina implica el rechazo del valor de la "virtud moral" como tal, no implica la anulación o relativización de la virtud en general. Según Strauss, "Maquiavelo expresa la diferencia entre la virtud moral y ciertos *otros tipos de excelencia* de la manera más simple al distinguir entre la bondad (es decir, la virtud moral) y la virtud, o al negar a la virtud moral el nombre de virtud" (TOM, IV, 51, p. 242 [Nuestro énfasis]. *Cf.* CM, p. 28). La "doctrina de la virtud" de Maquiavelo, entonces, distingue otros tipos de excelencias no morales que componen a la virtud.

[66] Strauss indica que, para Maquiavelo, "there is no shred of evidence supporting the assertion that chance favors the just more than the unjust." (TOM, IV, 18, p. 199). Como vimos, no hay providencia que resuelva las deficiencias de la justicia.

Como dijimos, si bien la virtud de la ciudad responde a cierta habituación, la virtud propiamente, que será la excelencia humana, tiene un carácter innato o natural. Strauss explica la distancia entre esta virtud natural y la virtud en la ciudad —moral o política— distinguiendo entre la orientación por la ambición o el deseo de adquirir y la habituación: "Mientras que la virtud moral y la virtud republicana son los efectos de la habituación y por lo tanto de la sociedad, este tipo de virtud que hemos encontrado es natural. Su fundamento no es el bien común sino el deseo natural de cada uno de adquirir riqueza y gloria" (TOM, IV, 70, p. 269). Estos hombres con virtud natural son movidos, según interpreta Strauss, por la ambición, el deseo de adquirir, que es difícil de distinguir, dice Strauss, del deseo de honor o gloria.[67]

Excelencia humana

Maquiavelo, nos dice Strauss, describe la virtud natural, que corresponde a la excelencia de este modo: la virtud consiste en seguir la "verdadera vía", que es la vía que imita la naturaleza en su variación y que consiste, por lo tanto, en una cierta alternancia. Como vimos en la lectura que hace Strauss de la crítica maquiaveliana de la doctrina de la virtud como "vía del medio" de la tradición aristotélica, la "virtud" consiste, según Maquiavelo, en la elección juiciosa de los medios necesarios, "buenos o malos", "virtud y vicio", según las circunstancias. La virtud consiste entonces, afirma Strauss, en la alternancia entre "gravedad (o total devoción a las grandes cosas) y levedad, constancia e inconstancia, castidad y lujuria, y demás", guiada por la *prudencia* o el juicio (TOM, IV, 50, p. 241). Es, por lo tanto, en efecto, una cierta "vía del medio".

La alternancia que define la excelencia es a su vez, según argumenta Strauss, presentada como un movimiento que debe ser sostenido por ciertas cualidades naturales. Mientras que para ser virtuoso "moralmente" basta con la apariencia de la virtud, para ser verdaderamente virtuoso, según Maquiavelo, es necesario poseer "la sustancia" de la prudencia y "fortaleza". "En otras palabras, la prudencia (juicio) y *la fortaleza de mente, voluntad o temperamento* son las únicas virtudes generalmente reconocidas que realmente poseen el carácter generalmente reconocido de la virtud en general: son en sí mismas siempre saludables" (TOM, IV, 50, p. 242. Nuestro énfasis). Por lo tanto, entiende Strauss, para ser virtuoso, en la acepción de Maquiavelo, es necesario *ser* prudente y *poseer* fortaleza de la mente, la voluntad o el temperamento. Si la virtud moral y su opuesto pueden ser bien o mal utilizadas o aplicadas de modo imprudente, no sucede lo mismo con la prudencia. La virtud en la alternancia, por lo tanto, es estable: consiste

[67] Strauss indica: "Choice, wise or honorable choice, is the prerogative of the prudent and the strong, of individuals and societies which are animated by ambition or love of glory" (TOM, IV, 58, p. 250).

en *saber elegir* de acuerdo con la necesidad y en poseer, naturalmente, las cualidades del sujeto excelente o virtuoso (TOM, IV, 50, p. 241, p. 269; III, p. 162., p. 163; IV, 54, p. 246).

La virtud del capitán

Ahora bien, Strauss complejiza una vez más el análisis y nos marca el camino hacia otra distinción en la "doctrina de la virtud" maquiaveliana. La alternancia de la "vía verdadera" será distinta, escribe Strauss, en el caso de un príncipe o un hombre político, y en el caso de un hombre como Maquiavelo (TOM, IV, 50, p. 241).[68] Todos son movidos por ambición y cuentan con naturalezas dotadas de prudencia y fortaleza. Sin embargo, Strauss introduce una distinción que nos permite notar que para Maquiavelo la virtud del mejor político o capitán se distingue de la virtud más alta.

Así, sostiene Strauss, en el caso del capitán Agatocles, se combinan "bondad y maldad", y Agatocles es guiado por la prudencia y sostenido por la "virtud" (TOM, IV, 50, p. 242).[69] Debemos ganar claridad respecto de esta "virtud", pues como hemos visto ya, cuando se refiere las características que le son propias, Strauss menciona la fortaleza de la mente, la voluntad o el temperamento. Existe, como ya hemos advertido antes, otro tipo de excelencia que, además de poseer estas características, se caracteriza no por la alternancia entre "virtud y vicio", sino entre "gravedad", esto es, la "total devoción a las cosas más grandes" y "levedad", es decir, la comunicación de descubrimientos con ligereza. Como hemos visto en el capítulo 3, esta alternancia específica caracteriza, según Strauss, al filósofo (TOM, IV, 14, p. 193). Pero a ambas figuras —al capitán y al filósofo— los caracteriza un interés por la adquisición o la ambición.

Hay, decíamos entonces, "otro tipo de excelencia", distinta de la del capitán o mejor político, que parece requerir también de "prudencia" y "aquella fortaleza",[70] pero que se organiza en función de la "devoción a lo más grande". Para precisar esta diferencia, Strauss

[68] Como vimos, Strauss y Maquiavelo nos confunden en la utilización del término "príncipe". Según Strauss, Maquiavelo sabe, tal como lo sabían los filósofos clásicos, que el "mejor hombre" sabe mejor que cualquier otro cómo gobernar (TOM, II, 25, p. 83). Sin embargo, como notaremos, al filósofo no le interesa gobernar.

[69] Strauss habla también de la alternancia de un príncipe como Lorenzo de Medici: el príncipe lleva una vida "voluptuosa y grave", que lo hace aparecer como "dos personas diferentes", "en una unión aparentemente imposible" (TOM, IV, 50, p. 241). Su movimiento, sin embargo, no es descrito como sostenido por fortaleza y guiado por prudencia.

[70] Debemos notar que en este párrafo Strauss repite tres veces "prudence" y "strength of mind, will or temper", pero evita en la repetición del medio mencionar el *temperamento* (TOM, IV, 50, pp. 241-242). En añadidura, tres párrafos más adelante, al hablar de la "virtud en el sentido más alto", Strauss hablará de "grandeur of mind and will" sin mencionar el temperamento (TOM, IV, 54, p. 246). Es probable que Strauss interprete que, para Maquiavelo, existe cierta excelencia que requiere de un "temperamento fuerte", mientras que otro tipo de excelencia se caracteriza por un "temperamento estable" (TOM, IV, 14, p. 193). Volveremos sobre esta cuestión en lo que sigue, al ver la diferencia entre el "mejor capitán" y el "mejor hombre".

introduce un nuevo argumento que le permite discernir el "bien más alto", según Maquiavelo. Sigamos por un instante ese argumento: el florentino elogia a los paganos, dice Strauss, porque ven que el "bien supremo" está en el "honor mundano":[71] "La 'grandeza de la mente, fortaleza del cuerpo *y todas las demás cosas* que son adecuadas para hacer a los hombres más fuertes'" (TOM, IV, 51, p. 243 [Nuestro énfasis]; *Cfr*. IV, 5, p. 179). Ya dijimos, grandeza de la mente y fortaleza caracterizan a la virtud. Sin embargo, notamos ahora que hay además otras cosas necesarias "que hacen a un hombre más fuerte". Pero la fortaleza y la prudencia no son suficientes para diferenciar a un hombre como Agatocles, que, siendo un excelente capitán, no obtuvo la gloria porque carecía de la virtud moral, según Strauss (TOM, IV, 51, p. 243).

Ahora bien, ¿cuáles son esas "demás cualidades" que hacen a un hombre más fuerte, que permiten diferenciar entre el mejor capitán y el mejor hombre? ¿Y en qué medida la crítica a Agatocles, aquello de lo que carece, sería su falta de virtud moral? Strauss nota que Maquiavelo dice al mismo tiempo que Agatocles carece y posee virtud: "En el primer caso 'virtud' significa virtud moral en el sentido más amplio del término que incluye a la religión, y en el segundo caso significa ingenio y coraje combinadas" (TOM, I, 33, p. 47). Agatocles, notamos así, carecía de virtud moral entendida como bondad. Sus vicios y crímenes no nos permiten contarlo entre los *hombres* más excelentes, argumenta Strauss siguiendo a Maquiavelo (TOM, IV, 51, p. 243). Ahora bien, debemos precisar qué significa esta recuperación de las virtudes morales, que harían a un hombre verdaderamente excelente.

La virtud del filósofo

En primer lugar, entonces, según Strauss, parecería ser que las "otras cosas" que hacen a los hombres fuertes son las "virtudes morales". El bien más alto consistiría en la "virtud en su sentido más comprensivo", dice Strauss, o "aquella cualidad que hace a uno, no solo el capitán más excelente, sino el hombre más excelente" (TOM, IV, 51, p. 243). El "bien más alto", el "sumo bien", es la virtud en sentido comprensivo. Pero ¿en qué consiste esta virtud comprehensiva? Está claro que no podría significar un retorno al elogio de la moralidad como reservorio de la virtud. Strauss dice:

> La virtud en el sentido más elevado, la 'virtud extraordinaria', la grandeza de mente y voluntad, la cualidad *premoral o transmoral* que distingue a los grandes hombres del resto de la humanidad, es un *don de la naturaleza*. Esta virtud, que no se elige, obliga a un hombre a fijarse metas elevadas y, dado que esta virtud está inseparablemente ligada a la máxima prudencia, a fijarse

[71] Como vimos en el capítulo 2, Maquiavelo recupera la religión de los paganos y su consideración del "bien más alto", para oponerse al reclamo de humildad y debilidad y la depreciación de las cosas mundanas de la religión bíblica.

> la meta *más sabia* posible en las circunstancias (TOM, IV, 54, p. 247 [Nuestro énfasis]).

Como veíamos también al discutir la crítica de la virtud como hábito de elegir el bien, Strauss interpreta que las sociedades tienen un comienzo submoral o premoral para Maquiavelo. Ahora vemos que la virtud de los hombres "extraordinarios" es una virtud premoral o transmoral —pero no submoral—. Esta no depende de la habituación: es un "don de la naturaleza" y compele al hombre excelente a buscar el objetivo "más alto" y "más sabio" en cada circunstancia. En este hombre, como indicamos, el ser y el deber coinciden (TOM, IV, 54, p. 246).

Pero la especificidad del mejor capitán, por lo tanto, debe clarificarse y distinguirse de la especificidad del hombre "más excelente" (TOM, II, nota 53, pp. 309-310). El modo en que Strauss muestra los límites del excelente capitán, y la superioridad de un hombre excelente en su interpretación de Maquiavelo, implica una clarificación de la dedicación al bien más alto, que empuja, como dijimos, a la unión del ser y el deber ser en este hombre. Según Strauss, el hombre más excelente, para Maquiavelo, reconoce los límites de la gloria mundana y de la dedicación a la política como locus de la felicidad.[72] El hombre más excelente, que tiene grandeza de mente y voluntad, trasciende la ciudad en su búsqueda de conocimiento de la naturaleza de la necesidad, de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. El hombre más excelente tiene una virtud premoral o transmoral y no necesita instrucción: como vimos, conociendo, este hombre *actúa siempre como debe*, o la virtud más alta es inseparable de la prudencia.[73] Como vimos en el primer capítulo, esta descripción, para Strauss, es propia del filósofo.

El hombre más excelente se caracteriza, según Strauss, por la "casi imposible combinación" de "gravedad y levedad" (TOM, I, 28, p. 40; IV, 81, p. 289). Según Strauss, como vimos en el capítulo 3, la gravedad corresponderá a la dedicación a los problemas fundamentales o la búsqueda de la verdad y la levedad, a la comunicación de la verdad (TOM, IV, 81, p. 290).

En síntesis, el capitán más excelente, por un lado, es movido por la ambición y el deseo de honor o gloria y posee una virtud que Strauss llama "amoral" (TOM, III, 52, p. 162): es prudente en la selección de los medios adecuados o sabe alternar entre "virtud y vicio", posee una naturaleza dotada de fortaleza de la mente, la voluntad o el temperamento, y del cuerpo, y tiene coraje (TOM, IV, 51, p. 244), y no necesita poseer virtudes morales para actuar en política

[72] Veremos más adelante el modo en que Maquiavelo alcanza la transición desde la defensa del excelente capitán y sus acciones criminales o tiránicas hacia la distinción entre tirano y fundador y, finalmente, hacia el reconocimiento de la superioridad del pensador que es maestro de fundadores (TOM, IV, 80, p. 288).
[73] En la conclusión de esta tesis exploraremos en detenimiento el vínculo que Strauss concibe entre sabiduría y prudencia (TOM, IV, 85, p. 294).

conociendo la necesidad del caso (TOM, IV, 70, p. 269).[74] El hombre más excelente, por otro lado, es también movido por la ambición, que es, dijimos, difícil de distinguir del deseo de honor o gloria[75] y posee una virtud "premoral" o "transmoral": combina "gravedad" y "levedad", posee grandeza de la mente y la voluntad, y fortaleza del cuerpo, y combina en su ser sabiduría y prudencia. Mientras que un capitán como Agátocles puede ser amoral o incluso submoral, pues la política puede requerir acciones inhumanas, o, como vimos, la alternancia entre el hombre y la bestia, un hombre excelente como Sócrates puede ser premoral y transmoral, pues no necesita aprender el bien para conocer el bien, *actúa siempre como debe* y dedica su vida a la búsqueda de conocimiento. Mientras que el capitán excelente permanece dentro de los confines de la ciudad, identifica el fin más alto con el honor mundano y se dedica a este, el hombre más excelente reconoce los límites de la ciudad, los límites de "todo lo que el hombre puede amar" en el mundo y, dedicándose a la búsqueda del conocimiento, aspira a un honor o gloria transpolítico (TOM, IV, 81, p. 289). Como veíamos al discutir la diferencia entre el amante y el tirano, por un lado, y el filósofo, el deseo de los primeros reclama reciprocidad y los limita al plano del apego a lo mundano; el deseo de los filósofos puede culminar, según Strauss, en la autoadmiración o comprensión de la propia virtud.[76] Según Maquiavelo, para Strauss, "la gloria de cualquier hacedor es inferior a aquella de los artistas o escritores excelentes" (TOM, III, 34, p. 136).

Por lo tanto, para Maquiavelo el hombre "más excelente" o el hombre sabio es "el pensador que ha descubierto los modos y órdenes de acuerdo con la naturaleza" (TOM, IV, 51, p. 244). El hombre más excelente posee la virtud más alta en sentido comprehensivo: "Esa cualidad que no solo hace a uno un capitán excelente, sino también un hombre de mayor excelencia" (TOM, IV, 51, p. 243). Según Strauss, para Maquiavelo, el hombre de mayor excelencia sería el "maestro de príncipes y pueblo", "el pensador que ha descubierto los modos y órdenes que acuerdan con la naturaleza" (TOM, IV, 51, p. 244).

[74] Strauss distingue entre el hombre más excelente y el capitán más excelente trayendo de manera silenciosa el contraste entre Sócrates y Calicles. "He must possess that virtue which consists of 'brain,' or 'greatness of mind,' and manliness combined —the kind of virtue praised by Callicles in Plato's *Gorgias* and possessed by the criminals Agathocles and Severus—" (TOM, IV, 70, p. 269). Al revisar el contraste de Sócrates y Calicles, vemos que el político permanece por entero dentro de los confines de la ciudad, rechazando la posibilidad de trascenderla. "He is completely dedicated to the opposite of philosophy, so much so that he cannot be persuaded. That opposite is what Socrates calls the *polis*. [Callicles] is incapable of going beyond it" (SOG, p. 109)

[75] Aunque no necesariamente por el coraje, que Strauss no menciona en su caso. Maquiavelo aconseja a aquellos pensadores que "no desean ser mártires" seguir la vía del "enemigo oculto". Según Strauss, Jenofonte omite la virtud del coraje para la descripción de las virtudes de Sócrates (SPPP, p. 119).

[76] La gloria del mejor hombre explica la diferencia entre el político y el filósofo con claridad: "The motivation of the philosophic life is the desire for being honored or admired by a small minority, and ultimately the desire for 'self-admiration,' whereas the motivation of the political life is the desire for love, i.e., for being loved by human beings irrespective of their qualities" (RXH, p. 116)

Moderación

Si el hombre más excelente combina todas las virtudes, este sería bueno sin defectos. Maquiavelo parecería aceptar de los ejemplos clásicos una noción de bien sin mal. Pero según Strauss, y como vimos ya en el capítulo 2, para Maquiavelo no hay bien sin mal y todo hombre tiene limitaciones específicas o ningún hombre es completo: un "hombre universal" es un "ser imaginario" (TOM, IV, 51, p. 244).[77] Para Maquiavelo, según Strauss, toda excelencia está acompañada por cierta deficiencia (TOM, IV, 13, p. 190). Strauss indica que el hombre más excelente, según Maquiavelo, debe someterse a una servidumbre "degradante" para poder gozar de la "más alta libertad" o hacer efectiva su excelencia (TOM, IV, 51, p. 244). Los pensadores libres, interpretamos, no pueden permanecer en los márgenes de la ciudad.

Para descubrir lo que Strauss quiere decir aquí, deberemos considerar lo que nos indica respecto de la "servidumbre" a la que debe someterse un pensador. Como vimos ya al discutir el arte de escribir de los filósofos, según Strauss,[78] estos no pueden permanecer por fuera de la ciudad, pues de ellos se requiere un "servicio". La ciudad compele a sus miembros, en particular a los más capaces, a permanecer relativamente cerca de los asuntos políticos y, por lo tanto, a ocuparse del bien común o "servir" a los asuntos de la ciudad. Incluso más, como vimos, los escritores libres deben saber ocultar cualquier reflexión que pueda ofender a la ciudad o herir a sus miembros. La libertad del pensamiento, y lo veremos más específicamente en el resto de este capítulo, depende del servicio a la ciudad y de una retórica servicial.[79]

El curso de acción recomendado por Maquiavelo, por lo tanto, para hombres "incapaces de hacer la guerra abiertamente" —o, podemos agregar, que no desean la confrontación con el poder político o la ciudad— es, sugiere Strauss, la vía del enemigo oculto, la vía media entre el enemigo y el amigo.[80] El hombre con la virtud más alta debe, por lo tanto, contribuir con la

[77] Parte del argumento de Maquiavelo en contra de la premisa clásica respecto de la bondad humana implica que no existe en los hechos un hombre perfecto. Al decir que los hombres son malvados, apunta por un lado Maquiavelo al egoísmo natural de los hombres y al hecho de que no hay bien sin mal. "The truth in the assertion that all men are sinners is that all men however excellent are imperfect" (TOM, IV, 13, p. 190).

[78] Considerar: "The sacrifices which we must make so that our minds may be free" (PPH, p. vi). En "El carácter literario de la *Guía de perplejos*", Strauss escribe: "We have not only the right but even the duty to explain the teaching of Maimonides, in order to contribute to a better understanding of what freedom of thought means, i.e., what attitude it presupposes and what sacrifices it requires" (TLC, p. 56).

[79] Como indica Strauss, no todos los diálogos platónicos son "libres" para Sócrates. Considerar el argumento de Strauss en el seminario de 1957 sobre *República:* "There are dialogues in which Socrates, after having come back from a battle, rushes to a certain wrestling place in order to talk to these young people. This is a spontaneous dialogue. On the other hand, you find the *Apology*, which according to Socrates himself, is a dialogue with the Athenian people, which was very compulsory. […]. There are all kinds of dialogues in between, but the *Republic* is clearly indicated to be a compulsory dialogue" (SOR, p. 56).

[80] Strauss explica la necesidad del filósofo de la ciudad y el servicio que da a cambio. "While trying to transcend humanity (for wisdom is divine) or while trying to make it his sole business to die and to be dead to all human things, the philosopher cannot help living as a human being who as such cannot be dead to human concerns, although his soul will not be in these concerns. The philosopher cannot devote his life to his own work if other

ciudad en cierta medida y su dedicación a asuntos que están por debajo del más alto bien, que es la búsqueda de la verdad, no puede sino aparecer como una degradación. La "libertad más alta" del mejor hombre o "el pensador", indica Strauss, implica, a su vez, someterse "a la más degradante de las servidumbres" (TOM, IV, 51, p. 244).

La "comunicación de la verdad", como vimos, implica la "levedad" (TOM, IV, 81, p. 290); y esta conlleva, también, para Strauss, cierto placer y cierto apego (TOM, IV, 80, p. 288). Sin duda, el florentino, como todos los filósofos, según Strauss, participa de cierto placer al seguir sus inclinaciones naturales hacia el filosofar y al comunicar sus reflexiones a través de su arte.[81] Strauss indica: "Sospechamos que la unión de gravedad y liviandad se logra, según Maquiavelo, mediante la búsqueda de la verdad, o de ese bien que es el más común y el más privado de todos" (TOM, IV, 79, p. 285). Ambos extremos de gravedad y levedad, en el caso del filósofo, están unidos en la búsqueda de la verdad. Y esta unión, leemos, caracteriza también a Maquiavelo, según Strauss.

Pero el filósofo, a través de su comunicación o retórica, o la levedad, puede también alcanzar gran reconocimiento en la ciudad y obtener satisfacción también de ser reconocido y elogiado. Sin embargo, Strauss nos advierte: "Si, dejándose llevar por la levedad, disfrutara sometiéndose a tal servidumbre, perdería el respeto de sus semejantes" (TOM, IV, 51, p. 244). Si el filósofo se preocupa más por ser reconocido que por su búsqueda de la verdad, dejaría de ser filósofo.[82]

Como dijimos, para Maquiavelo la naturaleza implica siempre cierta alternancia. Notamos ahora que, para Maquiavelo, al político y amante corresponde una alternancia entre virtud y vicio, o lo alto y lo bajo, que como vimos permanece en el plano de los asuntos humanos; al filósofo, por su parte, corresponde la *unión* de gravedad y levedad, en la estabilidad del conocimiento, en el plano del pensamiento que trasciende a la ciudad y sus bienes (TOM, IV, 81, pp. 289-290).[83] Al llegar a la virtud más alta, por lo tanto, encontramos, según Strauss,

---

people do not take care of the needs of his body. Philosophy is possible only in a society in which there is 'division of labor.' The philosopher needs the services of other human beings and has to pay for them with services of his own if he does not want to be reproved as a thief or fraud." (RXH, p. 118)

[81] La actividad filosófica, sin duda, está acompañada por placer o es "sostenida por eros", como indica Strauss en "¿Qué es filosofía política?" (WIPP, p. 40). La discusión de los socráticos con los hedonistas, en lo que respecta a la consideración de la vida filosófica, apunta precisamente al problema de si acaso el placer es secundario o un efecto de la búsqueda de verdad, reconocida como lo más alto, o si acaso la búsqueda de la verdad es la vida más alta porque es la vida más placentera.

[82] Si el filósofo se entrega a la búsqueda de reconocimiento, se torna en un sofista: "If owing to the weakness of the flesh, becomes concerned with being recognized by others, he ceases to be a philosopher. According to the strict view of the classics he turns into a sophist" (RXH, p. 124).

[83] Según Strauss, si bien la naturaleza —en sus manifestaciones, podemos agregar— varía, la virtud es estable. "The true way is the way which imitates nature. But nature is variable, and not *stable* like *virtue*" (TOM, IV, 50,

la vida que es, para Maquiavelo, de acuerdo a la naturaleza: la vida dedicada a la búsqueda de conocimiento (TOM, IV, 79, p. 285).

Luego de este recorrido, encontramos que, para Strauss, Maquiavelo está mucho más cerca de los clásicos de lo que pensábamos en su comprensión del estatus de la moralidad y la justicia y la naturaleza de la virtud. La conclusión filosófica apunta siempre a la dificultad o imposibilidad de someter a la ciudad a los requisitos de la moralidad hacia la diferencia entre naturalezas humanas y la excelencia de ciertos hombres, pero también a la virtud más alta como el conocimiento, alcanzada por el maestro de fundadores que "descubre" los modos y órdenes acordes con la naturaleza. Esta conclusión no significa que el hombre de más alta virtud se desinteresa, o que pueda desinteresarse, por el problema de la ciudad. Veremos ahora entonces, no obstante, aquella mayor cercanía de qué modo la "solución política" de Maquiavelo al problema de la ciudad implica una distancia deliberada con la tradición de la filosofía política clásica. Para iluminar esta cuestión, deberemos retener la diferencia que existe en Strauss, según nuestra lectura, entre el pensamiento de un autor y su enseñanza.

b. La solución política: instituciones con dientes

Siguiendo la lectura de Strauss, Maquiavelo busca, como vimos, a través de *El príncipe* y los *Discorsi* traer una nueva enseñanza "moral y política" que permita recuperar la virtud antigua y liberar a los italianos. Su enseñanza, también lo vimos, se opone de manera explícita a la enseñanza heredada de la "Gran Tradición", que postulaba la orientación de los hombres y los gobiernos en función de la virtud entendida como moralidad.[84] Maquiavelo, en cambio, busca reemplazar la virtud moral por el patriotismo y establecer este bien común como el bien "sagrado" (TOM, II, 22, p. 79). Su enseñanza, nos dice Strauss, se basa en el principio opuesto al clásico: orientarse en función de cómo viven los hombres de hecho y no por el deber ser. Y este principio, a su vez, se funda, como vimos, en el rechazo a la comprensión propia de la tradición respecto de la bondad natural del hombre.

Si la sentencia respecto de la "maldad" natural del hombre algo nos enseñó, esto es sin duda que el hombre, por naturaleza, se orienta más bien hacia su fin egoísta que hacia la "bondad" y que su naturaleza "pecaminosa" debe considerarse a la luz de su natural deficiencia, la precariedad de su condición natural o su mortalidad (TOM, IV, 13, p. 190). Como veremos

p. 241). *Cfr*. "Machiavelli knows then not only the variable 'things of the world' but the invariable 'world' itself" (TOM, I, 6, p. 18).

[84] Strauss explica en "¿Progreso o retorno?" que la virtud moral para esta tradición combinada de filosofía griega y tradición bíblica puede ser definida como "justicia", entendida como "obediencia a la ley divina" (PR, p. 106).

a continuación, Maquiavelo introduce un mecanismo particular para resolver el problema de la deficiencia de virtud del hombre: instituciones que encaucen y regulen las pasiones de los hombres. Pero para introducir y mantener dichas instituciones, son necesarias leyes y hombres que puedan interpretar y resguardarlas. Por lo tanto, seguirá siendo necesaria cierta virtud para el mantenimiento de los regímenes.

Instituciones

Luego de revisar la comprensión de Maquiavelo de la naturaleza humana como orientada hacia el propio bien, y las sociedades también como resultado del interés individual, no nos sorprende que su solución política no sea la educación virtuosa de los ciudadanos, como lo era para la enseñanza clásica, sino cierta combinación de cálculo y reorientación del bien individual hacia el bien común o la patria.

Dijimos, entonces, que cada cual se orienta según un interés en su propio bienestar, que para Maquiavelo puede ser, afirma Strauss, "la preservación, seguridad, comodidad, placeres, reputación, honor y gloria". Pero, añade Strauss, no puede excluirse el interés en la sociedad, pues aquel bienestar propio parece depender de ella (TOM, IV, 77, p. 280). Ahora bien, si bien es cierto que la necesidad de la sociedad es la conclusión racional de la premisa del egoísmo individual —la preservación es más plausible en la sociedad y, con ella, lo es también el despliegue de todo interés individual—, el razonamiento es más débil que las pasiones, indica Strauss. Para garantizar el bienestar de la sociedad, y con ello la posibilidad del despliegue de los intereses individuales, por lo tanto, serán necesarios mecanismos alternativos para conducir a los hombres hacia la sociedad. En añadidura, como vimos, dado que el interés privado entra en tensión con el interés común, Maquiavelo deberá divisar modos de direccionar las pasiones hacia el bien común.

La solución maquiaveliana para garantizar la preeminencia del bien común, indica Strauss, consiste en saber conducir las pasiones de modo tal que produzcan los mejores resultados y contribuyan, incluso a su pesar, al bienestar de la patria. Esta sería la enseñanza de Maquiavelo:

> No es necesario un cambio de corazón o de intención. Lo que se necesita son instituciones que hagan que las acciones en detrimento del bien común sean totalmente improductivas y que fomenten de todas las formas posibles aquellas acciones que contribuyan al bien común (TOM, IV, 77, p. 28).

Maquiavelo no se interesa por las intenciones: no son de relevancia política. Más bien, son necesarias instituciones para guiar a los hombres pasionales hacia el bien común.

La solución política que enseña Maquiavelo, así, es que para guiar al pueblo y mantenerlo "bueno" es necesario organizar premios y castigos a través del ejercicio de la ley, que den lugar al miedo y amor al gobierno por parte de los hombres (TOM, IV, 57, p. 249; IV, 75, p. 278). El arte político, entonces, según Strauss, consiste en dirigir las pasiones —e incluso los humores nocivos— de modo tal que no puedan ser satisfechas sino contribuyendo al bien común.

Pero las instituciones no son suficientes: la combinación perfecta de amor y miedo es imposible de preservar, dice Strauss, y con frecuencia desviaciones de la "vía del medio" son necesarias. Así, la herramienta que "media" entre el bien privado y el bien público es el gobierno. Y la estabilidad del gobierno depende, en última instancia, de los hombres que interpretan las leyes e imponen las sentencias, recompensas y castigos. Es necesario que quienes guarden la ley y ocupen el gobierno sean virtuosos en el sentido político del término, es decir, buenos protegiendo a los amigos y lastimando a los enemigos o "justos" (TOM, IV, 77, p. 281).

Pero quienes gobiernan también deben mantenerse orientados hacia el bien común o patrióticos, es decir, "buenos". Estos, a diferencia del pueblo, no son guiados primariamente por la búsqueda de seguridad, tranquilidad o placer, sino más bien por la búsqueda de reputación, honor y gloria. Maquiavelo se inspira en el modelo romano, según Strauss, y concibe modos de ofrecer vías para transformar la búsqueda de reputación, honor y gloria en bienes plausibles de ser satisfechos a través de la política. Dando los cargos más altos como reconocimiento a la excelencia, independientemente del nacimiento o riqueza de los hombres y con un "manejo juicioso" de las elecciones, se establece un modelo de supervisión inofensiva entre políticos rivales. Así, para garantizar, entonces, la bondad de los gobernantes, Maquiavelo enseña que el arte político consiste en proveer los canales institucionales para que los hombres más capaces puedan ascender a las más altas posiciones (TOM, IV, 77, p. 281).

De la ambición de gloria hacia la patria

Pero, como dijimos, las instituciones no son suficientes. Con la satisfacción de las necesidades primarias, la tranquilidad y la paz sobreviene siempre la ambición, según Maquiavelo. Como vimos, la ambición aparece definida por Strauss como "el deseo de adquirir" y esta "ejerce un poder compulsivo" (TOM, IV, 59, p. 251).[85] La ambición, el deseo de adquirir, entonces no es solo de los grandes o quienes están en el gobierno, sino también del pueblo.

[85] En efecto, para Maquiavelo, según Strauss, el deseo de adquirir es universal (TOM, IV, 66, pp. 260; IV, 70, p. 269). Nótese que el deseo de adquirir universal, sin embargo, no implica los mismos bienes ni en todos los casos bienes materiales.

Strauss sigue el argumento del florentino y muestra que la seguridad prolongada hace a los hombres olvidar la necesidad primordial que los condujo a la ciudad y a desear adquirir bienes más allá de la preservación, como riquezas y honores privados. Por lo tanto, para mantener a los hombres "buenos", es decir, obedientes a la ley de la ciudad, es necesario, interpreta Strauss, mantenerlos vigilantes, atentos a la amenaza de la guerra, preservando así el miedo a la muerte o el "temor original" y la necesidad de supervivencia en la confrontación con el enemigo (TOM, IV, 75, p. 278). La utilización juiciosa de la amenaza de guerra, así, permite volver preeminente el deseo de seguridad y mantener a los hombres obedientes.

Pero también, la guerra provee oportunidades para reorientar el deseo de adquirir o la ambición hacia el bien común: la guerra ofrece la posibilidad de adquirir gloria, honor o reputación, identificándose con la salvación de la patria y dando batalla por ella (TOM, III, 54, p. 167; IV, 56, p. 248; IV, 57, p. 249). Maquiavelo, como indicamos, prefiere la política "expansiva" de Roma a los modos conservadores de Esparta (TOM, III, 24, p. 118; IV, 56, p. 248). La enseñanza de Maquiavelo, por lo tanto, enfatiza la orientación de los estados hacia la adquisición por sobre la preferencia de la enseñanza clásica por la preservación.

Strauss presenta así la enseñanza política de Maquiavelo, ahora enfatizando la ambición de los hombres como el deseo de adquirir gloria. Este aparece como el fin que permite guiar a los hombres desde las preocupaciones más pedestres hacia el bien común de la patria, pues la preocupación por la gloria inmortal que trasciende el aquí y ahora permite el sacrificio de la vida y la propiedad (TOM, IV, 77, pp. 281-282). Por lo tanto, la preocupación por el bien común, que como tal requiere el sacrificio del bien privado, puede resultar de la búsqueda de gloria, la cual, en última instancia, no puede sino ser individual, a través de las instituciones adecuadas. La gloria es el nexo entre el bien privado y el bien público, interpreta Strauss. Por lo tanto, podemos comprender que el resultado de la orientación adecuada del deseo de gloria es el patriotismo.

Es posible y adecuado, concluirá Strauss, presentar "toda la enseñanza política" de Maquiavelo como "un consejo dirigido a los individuos sobre cómo alcanzar la máxima gloria para sí mismos" (TOM, IV, 77, p. 282). La enseñanza política de Maquiavelo, entonces, consiste según Strauss en el consejo orientado a alcanzar la gloria más alta.

Pero si bien en el caso de los hombres que participan en los asuntos políticos, como veremos a continuación, es posible utilizar la promesa de la más alta gloria, la "gloria eterna", para conducirlos hacia el bien común, a la multitud, una vez más, no puede prometerse la misma gloria: "Se les debe inducir a hacer los mayores sacrificios mediante la creencia, juiciosamente fomentada, en una eternidad de otro tipo" (TOM, IV, 77, p. 282). El uso "político" de la religión

se pone aquí de relieve, en tanto la creencia en la eternidad de otro tipo parecería ser una referencia a la eternidad del alma o la vida en el más allá, promesa ofrecida por la tradición bíblica. Sin embargo, Maquiavelo, como ya indicamos que subraya Strauss, no ofrece un sustituto trascendente o religioso como solución al problema de la justicia en la ciudad, sino que, en su lugar, transforma a la patria en un fin sagrado; los hombres deben permanecer en el plano político, en el apego a las cosas del mundo. La orientación de la gloria hacia la patria, así, compone la solución política de Maquiavelo.

En conclusión, es la orientación hacia el propio beneficio, el deseo natural de los hombres de adquirir, y en particular el afán de gloria, para Maquiavelo, según Strauss, el único fundamento posible para la política. Su enseñanza política, por lo tanto, se funda sobre este principio:

> En la medida en que los dos libros de Maquiavelo están destinados a un uso prudente inmediato en lugar de asegurar la base de la prudencia, su propósito general es mostrar la necesidad de reconocer los deseos egoístas de los gobernantes y los gobernados como la única base natural de la política, y por lo tanto, confiar no en la buena voluntad de los hombres, ni en mercenarios, fortalezas, dinero o azar, sino en la propia virtud (si se posee), como la habilidad de adquirir para uno mismo la más alta gloria y, por lo tanto, adquirir para su estado todo aquello que lo haga fuerte, próspero y respetado (TOM, IV, 77, p. 282).[86]

Las pasiones individuales, conducidas adecuadamente a través de instituciones, conducen a la política más virtuosa. Y esta enseñanza se opone a la enseñanza clásica, donde se exige la acción virtuosa y el sacrificio del bien privado por el bien común.

El problema del fundador

La afirmación maquiaveliana de que todos los hombres se dirigen fundamentalmente hacia su propio bienestar, a pesar de permitir la explicación de su solución política, conduce a la pregunta por la motivación del propio Maquiavelo, que dice tener un "deseo natural" por "trabajar para el bien común". Si esto es así, entonces, Strauss se pregunta, "¿cuál es la 'verdad efectiva' del deseo natural de Maquiavelo?" (TOM, IV, 80, p. 286).

La pregunta es entonces cómo comprender la relación entre la enseñanza de Maquiavelo respecto del egoísmo como la única base para las acciones humanas y este deseo natural suyo de beneficiar a los hombres. La misma pregunta concierne a la acción de los fundadores: ¿qué

[86] No podemos dejar de notar que Strauss diferencia un uso prudente *inmediato*, como una de las finalidades de los libros de Maquiavelo, y un uso para *asegurarse las bases* para la prudencia, que consiste en una finalidad ulterior. Como ya vimos, existe para Strauss más de una intención en la obra de Maquiavelo.

motiva a los fundadores a dar buenas leyes que beneficien a generaciones subsiguientes y trabajar para la ciudad?

El problema de la "verdad efectiva" del "deseo natural" de Maquiavelo de beneficiar a todos nos conduce hacia el problema de la "verdad efectiva" del deseo natural de los fundadores. Para responderla, Strauss indagará, nuevamente, en la búsqueda de gloria como nexo entre bien privado y bien público, con la mira puesta ahora ya no en la promesa de gloria que puede orientar la acción del mejor político, o la gloria algo más modesta del ciudadano patriótico, sino en el deseo de gloria eterna del fundador.

Los fundadores o legisladores, hombres que dan las leyes que volverán a los hombres buenos, como vimos, no son según Maquiavelo necesariamente buenos: "[...] los legisladores originales o fundadores deben haber sido hombres malvados que estaban apasionadamente preocupados por obligar a sus semejantes y a innumerables generaciones de sus descendientes a volverse buenos y a permanecer buenos" (TOM, IV, 80, p. 286). Pero la "maldad", como ya vimos, no se caracteriza por la presencia o ausencia de una orientación natural hacia la bondad, sino por la búsqueda del bien privado o egoísta. Sin embargo, entre los deseos egoístas de los hombres, como vimos, es el deseo de gloria aquel que puede orientarse hacia la mayor beneficencia. Strauss dice:

> El único deseo egoísta que puede inducir a los hombres a estar apasionadamente preocupados por el bienestar de la posteridad remota es el deseo de gloria perpetua o inmortal. El deseo de tal gloria es el vínculo entre la maldad y la bondad, ya que, aunque es egoísta en sí mismo, no puede satisfacerse excepto a través del servicio más grande posible a los demás (TOM, IV, 80, p. 286).

La acción de los fundadores, por lo tanto, es movida por el deseo de gloria y conduce a ella al beneficiar a otros: "La verdadera generosidad demanda que uno se trague su orgullo" (TOM, IV, 80, p. 287).[87] El deseo de la gloria más alta no puede ser satisfecho sino en el servicio a otros y depende del reconocimiento por parte de otros.

En la misma medida, Strauss da a ver que Maquiavelo es motivado por su ambición, su deseo de honor o gloria. Maquiavelo tiene esperanzas de ser recompensado por su logro —por haber descubierto modos y órdenes de acuerdo con la naturaleza—, dice Strauss. La recompensa, sin embargo, "consistiría en nada más que elogio" (TOM, IV, 80, p. 286). Pero, otra vez, este honor o gloria de Maquiavelo depende en último término del trabajo para otros y de su reconocimiento por parte de otros.

[87] Strauss se pregunta: "Could pure glory be the privilege of the powerless?" (TOM, IV, 80, p. 287).

El reconocimiento de la virtud

Que la gloria dependa del reconocimiento de otros es un problema, pues la mayoría de los hombres, leemos, es mal juez. Los hombres glorifican a quienes consideran sus mayores benefactores, dice Strauss, y los consideran "destacados en sabiduría y bondad" (TOM, IV, 80, p. 287 [Nuestro énfasis]). La mayoría, ya lo vimos, juzga mal y notamos ahora que considera dignos de gloria, superiores en sabiduría y bondad a quienes los benefician. La gloria, por lo tanto, dependiendo del reconocimiento de la mayoría de los hombres, no depende tanto de las acciones virtuosas como de la *apariencia* de beneficio para el público. Es la creencia en verse beneficiado lo que parece importar para la gloria.

Adicionalmente, como vimos, existe en los hombres, según Maquiavelo, un deseo natural por adquirir (TOM, IV, 84, p. 293; Principe, 3). Siendo este deseo universal, argumenta Strauss, quienes tengan éxito en la adquisición serán reconocidos y glorificados, independientemente de los efectos de esta adquisición, dice Strauss (TOM, IV, 80, p. 287).[88] El contenido de la adquisición o lo adquirido es secundario y lo que deslumbra es la destreza para adquirir, la "bondad o maldad". El público considera la mejor capacidad para adquirir una "virtud" y la peor capacidad, una "debilidad". Por lo tanto, la mayoría juzga la virtud por el éxito y por lo tanto no sabe distinguir quienes consiguen el éxito por virtud verdaderamente y quienes lo hacen simplemente por buena fortuna o astucia, dice Strauss. La multitud se sobrecoge ante el poder, leemos. "Se mueven más por la apariencia que por la realidad. Están más impresionados por lo espectacular que por lo sólido: no están preocupados por la *sabiduría* de sus favoritos" (TOM, IV, 80, p. 287 [Nuestro énfasis]). Esta interpretación de Strauss recupera lo que trabajamos en los dos capítulos anteriores de esta tesis: la multitud se engaña y se deja engañar y el reconocimiento de la sabiduría es dado a unos pocos. La multitud, para Maquiavelo, no alcanza a comprender adecuadamente la virtud; la *sabiduría* de sus favoritos permanece fuera de su alcance.[89]

Notamos ahora que esta interpretación de Strauss desafía las lecturas de Maquiavelo como un pensador que toma el éxito como vara para medir la virtud. El verdadero parámetro para la virtud, para el florentino, es la sabiduría y no el éxito en la adquisición.

En la misma medida, la multitud no sabe juzgar a los fundadores. La mayoría reverencia "vulgarmente" a un único fundador, según Maquiavelo, ignorando que toda sociedad tiene

[88] La limitación de la multitud en este sentido implica un problema para la consideración del "mejor régimen" y de la virtud de los hombres con sabiduría. Ya los clásicos reconocían en esta discrepancia entre el gobierno de los mejores y quienes deben ser gobernados un problema para volver efectivo cualquier "buen" régimen.

[89] No es sorpresa, por lo tanto, dice Strauss, que los hombres se impresionen más por el asesinato de Manilo Torcuato de su hijo que por la sabiduría de Bruto en simular su locura.

fundaciones continuas o que no hay "padres fundadores" o benefactores bondadosos de la humanidad, interpreta Strauss. Quienes son vulgarmente creídos los más grandes benefactores de la humanidad son en el mejor de los casos los originadores de los más influyentes y grandes errores, interpreta Strauss a Maquiavelo (TOM, IV, 80, p. 288). Como vimos en el segundo capítulo, los "errores más influyentes", que según Strauss tiene Maquiavelo en mente, son las religiones. Todo esto nos lleva a pensar que la gloria mundana obtenida por el reconocimiento de la multitud es, más bien, una gloria aparente que no está basada, necesariamente, en la virtud. Pero si habíamos concluido el apartado anterior creyendo poder afirmar que, según Strauss, la verdad efectiva del deseo de Maquiavelo —o de los fundadores— por beneficiar a todos era la gloria, que solo podía sostenerse en el reconocimiento, debemos volver a hacernos la pregunta respecto de la verdad efectiva de este deseo o de qué reconocimiento puede tratarse aquí.

La verdadera gloria

Como vimos, los ejemplos más exaltados de fundadores tradicionales son Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo. Pero para Maquiavelo, ha señalado Strauss, como ya vimos, el verdadero elogio es para quienes escriben o narran las acciones de estos fundadores: es antes a sus creadores que a los personajes a quienes corresponde la gloria. La genuina gloria inmortal requiere de una constancia que no es dada a estos actores, pues una tal gloria debe prolongarse a la posteridad también. Por ende, como dijimos, para Maquiavelo, según Strauss, "la auténtica gloria inmortal está reservada a los artistas o escritores más excelentes" (TOM, IV, 80, p. 288; III, 34, p. 136; III, 42, p. 148).

Si la "verdad efectiva" del deseo del fundador de beneficiar a todos debe leerse en relación con su deseo de gloria o reconocimiento, la "verdad efectiva" de las fundaciones más o menos míticas debe ser comprendida a la luz de la virtud de sus creadores, esto es, de quienes escriben sobre estas fundaciones. Entonces, deberemos ver cómo caracteriza Maquiavelo el deseo de gloria de los fundadores-*actores* y el deseo de gloria de los fundadores-*creadores.*[90]

Para Maquiavelo, según Strauss, y ya lo mencionamos, la más alta gloria corresponde solo a quienes descubren la verdad respecto del hombre y la sociedad, aquellos "nuevos modos y órdenes" que están de acuerdo con la naturaleza y saben ofrecerlos a la posteridad:

[90] Como veremos a continuación, el deseo de gloria o reconocimiento es distinto en el caso del político y el filósofo. Strauss, en su "Replanteo sobre el *Hierón* de Jenofonte", da a ver que el deseo de reconocimiento del filósofo, fundado en el "amor socrático", es fundamentalmente distinto del deseo de reconocimiento del político, fundado en el "amor mercenario". El hombre político es movido por amor a todos los humanos, a la gran multitud, y anhela reciprocidad, "the political man desires to be loved by all his subjects" (RXH, p. 118); el filósofo está preocupado por "aquello que no puede nunca volverse privado o propiedad exclusiva" y en última instancia la "autoadmiración" (RXH, p. 124).

> La gloria más alta se concede a quien descubre la verdad más importante, la verdad sobre el hombre y la sociedad, de los nuevos modos y órdenes que están de acuerdo con la naturaleza. Este individuo puede con justeza considerarse superior en virtud a todos los hombres y el mayor benefactor de la humanidad. Puede reclamar con justeza la gloria generalmente atribuida a los fundadores más o menos míticos (TOM, IV, 80, p. 288).

El hombre que descubre la verdad, la necesidad de la naturaleza o los modos y órdenes acordes con esta actualiza la posibilidad de la más alta virtud, al tiempo que ofrece a quienes saben entender la posibilidad de articular sus enigmas para alcanzar la verdad. Este sujeto con la más alta virtud es, como vimos, el filósofo. Con justeza, por lo tanto, puede este reclamar para sí la más alta gloria como mayor benefactor de los hombres (Cfr. TOPS, p. 173). En este sentido, la más alta gloria no depende de sus espectadores: encuentra satisfacción en su propio reconocimiento.

El deseo de gloria que acompaña a "la más alta virtud", finalmente, es transformado por la búsqueda de verdad, interpreta Strauss: quien posee la más alta virtud es el filósofo, que es conducido, como vimos, en su comprensión, a trascender los límites dentro de los cuales la gloria depende del reconocimiento de otros, esto es, los límites de la ciudad. Si bien el mejor político para Maquiavelo puede desplegar una gran virtud, permanece no obstante radicalmente apegado a los asuntos humanos. La gloria del fundador de una ciudad en los hechos depende del reconocimiento de otros y permanece en el plano político. Por su parte, solo quien posee la "virtud natural más grande", como vimos, el filósofo, se desprende del deseo por las cosas pedestres —el confort, las riquezas, los honores, e incluso el miedo a la muerte,[91] dice Strauss (TOM, IV, 80, p. 286)— y puede aspirar a la verdadera gloria inmortal.

Sin embargo, este desapego tampoco puede ser total. "El deseo de la más alta gloria, que es la verdad efectiva del deseo natural del bien común y que anima la búsqueda de la verdad, exige que el desapego de las cosas humanas se subordine a un apego específico o sea sustituido por ese apego" (TOM, IV, 80, p. 288). La búsqueda de la verdad transforma el apego a las cosas humanas por el apego a la verdad incambiable. El apego de la filosofía es apego al desapego y a la verdad incambiable (LAM, p. 85).

Pero el filósofo, nos da a ver Strauss, no puede, para Maquiavelo, darle la espalda a la ciudad. Dado que los hechos más gloriosos requieren de "larga preparación", dirá Strauss, el hombre que desea la más alta gloria debe preocuparse también, aunque sea por el momento, por su seguridad, alimento y tranquilidad. En añadidura, como vimos ya, para Maquiavelo, a los

[91] No debemos olvidar que la práctica filosófica de Sócrates es caracterizada por Platón como "morirse y estar muerto" (Platón, Fedón, 64a; *Cf.* WIPP, p. 119).

hombres capaces no se les permite permanecer absolutamente por fuera de los asuntos políticos; el hombre con la más alta virtud debe también ocuparse de los asuntos humanos de los que participa o de la ciudad. Todo esto obliga al filósofo a ligarse a los asuntos de su mundo y establecer algún tipo de relación, no exenta de tensión, con la ciudad. Pero no solamente requiere el filósofo de la ciudad para satisfacer sus necesidades básicas: también su apego a la verdad lo conduce a buscar el encuentro con naturalezas afines. El filósofo, como vimos en el capítulo anterior, comunica la verdad que descubre a los jóvenes también por amor (PAW: 36).

c. La conversión a la filosofía

Como vimos a lo largo de estas páginas, Maquiavelo, según Strauss, ofrece una "crítica destructiva" de la moralidad como bondad natural u orientación natural humana y revela que su verdad yace en la educación y habituación. Maquiavelo ofrece una "doctrina de la virtud" que expresa la necesidad de educar a los hombres en el amor a la patria y enseñar a los políticos a utilizar "virtud y vicio" de manera prudente para conducir los asuntos de la ciudad de manera virtuosa, es decir, garantizando el "bien común"; la "verdad efectiva" de la virtud moral, vimos, es la "virtud republicana". Pero vimos también que Maquiavelo establece la supremacía de la dedicación a la patria o el "bien común" de la ciudad tan solo para demostrar, en última instancia, sus deficiencias de cara a la preferencia humana por el propio bien individual y, en definitiva, el deseo de adquirir universal presente en todos los hombres; Maquiavelo, sostiene Strauss, ofrece una enseñanza política "neutral" que acepta la premisa de las pasiones del hombre como fundamento para la política y ofrece herramientas institucionales para imbuir el egoísmo de espíritu público y transformar las pasiones en políticas virtuosas; demuestra que, incluso para los fundadores, el altruismo debe leerse en relación con su deseo de gloria. Pero, al mismo tiempo, a cada paso, Strauss pone de relieve la comprensión maquiaveliana de los límites de la política, de la acción política y de los bienes alcanzables a través de ella. Así, en la misma medida, el deseo de gloria del propio Maquiavelo se verá transformado por esta comprensión de los límites de la política. Según Strauss, por lo tanto, el florentino es animado en su empresa por traer nuevos modos y órdenes, fundamentalmente, por la búsqueda de verdad —de adquisición de la verdad—.

La defensa de la república

A pesar de la crítica del bien común y la defensa pública de la tiranía por parte de Maquiavelo, la conclusión a la que este arriba es, según Strauss, que el mejor régimen debe ser republicano. Strauss dará a ver cómo Maquiavelo recupera la distinción entre regímenes políticos desde una

nueva perspectiva. Este movimiento, veremos, será también uno desde el fundador como actor político hacia el maestro de fundadores.

En primer lugar, afirma Strauss, los hombres más dotados encuentran mayor prosperidad en las repúblicas. Si bien Maquiavelo, como dijimos, ofrece un conocimiento que es general y no particular, que abarca tanto la perspectiva de la república como la del tirano, Maquiavelo, él mismo, en tanto pensador, no puede hacer efectiva su libertad o llevar una vida igualmente segura en cualquier gobierno. A los hombres capaces, ya lo vimos, no se les permite permanecer al margen de los asuntos públicos; ellos no pueden permanecer alienados respecto de los asuntos humanos.[92] El "verdadero fundador", por lo tanto, se preocupará por dar lugar a la sociedad más estable. Dice Strauss:

> Pero puesto que el fundador en el sentido más elevado, que merecerá la admiración de muchos así como de unos pocos perspicaces, se ocupa como tal de preparar el establecimiento de la sociedad más estable, más feliz y más gloriosa, y puesto que una sociedad de esta descripción es necesariamente republicana, él tiene necesariamente una inclinación a favor de las repúblicas (TOM, IV, 80, p. 288).

Esta preocupación por la política es también, como hemos señalado ya, según Strauss, una medida de la moderación del filósofo, en tanto implica una reflexión que no permanece indiferente a los reclamos de la ciudad y al problema de la justicia, que es la virtud política por excelencia. Como vimos en el primer capítulo, la filosofía se torna política al reconocer la necesidad filosófica de la ciudad.

La preocupación del pensador por la política y el mejor régimen, y por su supervivencia, equivale a la transición desde la neutralidad respecto de las tiranías y las repúblicas a la preferencia por la república. Maquiavelo, así, se mueve desde la aparente neutralidad respecto del mejor régimen, fundada en su comprensión de los límites de todo régimen, a la construcción —en el discurso— del mejor régimen. Hay un movimiento, así, como vimos, desde el desapego o "inhumana neutralidad", que Strauss señalaba al describir el consejo de Maquiavelo, hacia los asuntos humanos nuevamente, que adopta la perspectiva no del observador neutral, sino del "fundador". Observando los asuntos políticos *políticamente*, ofrece una solución al problema del mejor régimen, que, escribe Strauss, "no puede sino ser republicano". Este movimiento reinstituye, a su vez, la diferencia entre el fundador verdadero, es decir, el fundador de una república, y quien busca establecer una tiranía.

[92] Considerar la descripción de Strauss de Aristóteles como "partisano de la excelencia": "We may say that his point of view is not that of the patriot or the ordinary partisan, but that of the partisan of excellence" (CM, p. 47). Es posible argumentar que Maquiavelo, también, para Strauss, no busca defender un régimen particular como patriota sino garantizar la posibilidad de la excelencia o la filosofía.

Strauss describe el modo en que ocurre este "movimiento" en el pensamiento de Maquiavelo trazando un paralelismo con el movimiento de los primeros tres libros de *República* de Platón.[93] Luego de la refutación incompleta de Sócrates del argumento de Trasímaco, que indica que la justicia es para el beneficio del más fuerte, Sócrates cambia de método y comienza a fundar una "ciudad en palabras". Esta fundación cumple la función de dar a ver la diferencia entre el bien que desea el tirano y el bien que desea el verdadero fundador: el tirano meramente *aprovecha* una ciudad existente para la satisfacción de su deseo, mientras que el fundador *origina* una ciudad y merece por ello la más alta gloria. En su empresa fundacional, el fundador deberá dedicarse al bien común o ser "justo".

Paralelamente, Maquiavelo, afirma Strauss, también consigue mostrar la transformación desde la figura del tirano hacia la del fundador de una república a través de la ampliación del deseo de gloria. Como vimos, el deseo de gloria es el único deseo egoísta que puede inducir al hombre a preocuparse por el bienestar de la posteridad; el deseo de gloria implica un trabajo para los otros (TOM, IV, 80, p. 286); el deseo de gloria, al ser ampliado, puede "transformar al amante de la tiranía" o "amante del placer físico" en un "amante de la justicia" (TOM, IV, 81, p. 289). El deseo de gloria permite la transición desde el deseo de supremacía del tirano hacia el deseo superior del fundador de una república.

El movimiento hacia la filosofía

Pero, según Strauss, esta transformación, que ocurre en *República* desde el elogio de la tiranía hacia el elogio de la mejor política, es tan solo la preparación para la "verdadera conversión desde la maldad hacia la bondad": la transición hacia la filosofía. Esta transición o "conversión", como la llama Strauss, es efectuada "a través de la comprensión de las limitaciones esenciales de todo lo político" (TOM, IV, 81, p. 289). Sócrates, al dar a ver los límites de la política y su capacidad de dar respuestas satisfactorias al problema de la justicia, trasciende los confines de la ciudad junto a sus compañeros en busca de una articulación cabal del problema de lo justo por naturaleza.

Ahora bien, en el caso de Maquiavelo, como vimos en la sección anterior, Strauss muestra el modo en que se efectúa la primera transformación, desde el deseo de gloria mundana del tirano hacia el deseo de gloria "inmortal" del fundador. Pero la transición desde esta última hacia la filosofía, advierte, no se deja ver con la misma claridad en Maquiavelo. Es decir, Maquiavelo no enseña con igual claridad que Platón cuáles son los límites de la política o,

[93] Strauss indica: "The manner in which Machiavelli achieves the transition from neutrality in the conflict between the tyranny and the republic to republicanism, from selfishness to devotion to the common good or from badness to goodness reminds one of the action of Plato's *Republic*" (TOM, IV, 81, p. 288).

podemos pensar, "ofusca" la necesidad de trascender la ciudad: "En Maquiavelo la transformación del hombre a través del deseo de gloria parece ser la única conversión; la segunda y más alta conversión parece haber sido olvidada" (TOM, IV, 81, p. 289).

Strauss debe, sin embargo, aclarar el significado de este aparente olvido, que es un olvido aparente de la transición hacia la filosofía. Según Strauss, Maquiavelo no ignora los límites de la política y de la búsqueda de gloria. Ya lo vimos: Maquiavelo critica la definición política del bien común y sabe, según Strauss, que la gloria más alta corresponde a quien posee la virtud más alta, que trasciende el plano en que tanto el actor político como el amante satisfacen sus deseos y que corresponde a quien descubre los modos y órdenes de la naturaleza.

En Maquiavelo, indica Strauss, el reconocimiento de los límites de la gloria mundana se expresa en su análisis de la dependencia de este del azar. El actor político que aspira a la más alta gloria busca bienes que dependen del azar. Su felicidad no puede sino ser efímera: "Lo que se llama gloria inmortal depende del azar. De ahí que ver el más alto bien en la gloria signifique negar la posibilidad de la felicidad" (TOM, IV, 81, p. 289). El más alto bien, ya lo dijimos, es distinto de la gloria alcanzable en la ciudad o a través de ella. Siguiendo el argumento de Strauss, vimos que la vida de acuerdo con la naturaleza tiene lugar, para Maquiavelo, en un plano que trasciende a la ciudad: "Se eleva por encima del plano en el que el bien político y el bien erótico se complementan a la vez que entran en conflicto" (TOM, IV, 81, pp. 289-290). La virtud del filósofo, fundada en "el conocimiento del mundo", es estable, como lo es también su felicidad, que no depende del azar. Para Maquiavelo, sostiene Strauss, solo quien descubre los verdaderos modos y órdenes, de acuerdo con la naturaleza y los comunica, es el verdadero fundador y benefactor de la humanidad. Su gloria es verdadera y superior a aquella a la que puede aspirar un actor político.[94]

Tal como enseña el cambio de método de Platón entre el primer y segundo libro de *República,* al fundar la mejor ciudad en palabras, o de manera "dialéctica", Maquiavelo, como Sócrates, mira la sociedad no de manera "teórica", dice Strauss, sino como "maestro de fundadores", en la perspectiva del fundador (TOM, IV, 80, p. 288). La filosofía *política* toma seriamente los reclamos de la sociedad respecto de la justicia y asciende desde las opiniones presentes en la ciudad hacia el esclarecimiento de los problemas que encierran.

Como indicamos, el deseo de gloria o la ambición es distinta en el caso de los hombres más excelentes y los hombres políticos: el filósofo, en su búsqueda, termina por operar un

[94] En el capítulo 3, Strauss señalaba la superioridad del escritor al hacedor y, en particular, del escritor que enseña "deberes" y no solo describe acciones: "The superiority of the best kind of writer to doers and speakers of the highest order: the writer is a creator" (TOM, III, 42, p. 148)

desapego respecto de las cosas humanas —"[...] hay honores por sobre los honores y riquezas por sobre las riquezas" (TOM, IV, 74, p. 277)—; para el político, en cambio, no hay desapego posible respecto de los asuntos humanos —desea ser reconocido y amado por todos—. Por su parte, es un problema que la multitud juzgue mal la virtud: fundadores virtuosos y tiranos podrán ser igualmente halagados. Pero para el filósofo el reconocimiento depende menos de la percepción de otros que de la percepción propia del progreso en la comprensión. El hombre con la virtud más alta, ya lo hemos visto, poseerá "magnanimidad" o será consciente de su virtud (TOM, IV, 46, p. 236).

Al igual que Sócrates, entonces, vemos que, según Strauss, Maquiavelo conoce las limitaciones de la política: la apariencia de la más alta gloria, adjudicada a los hombres de acción, no convence a Maquiavelo. Notamos entonces, efectivamente, un ascenso desde la política hacia la filosofía en Maquiavelo, movilizado por el mismo deseo de gloria, aunque transformado, en el caso del hombre más excelente. Si bien este ascenso, según Strauss, no posee el mismo carácter o apariencia que la conversión a la filosofía de *República,* Maquiavelo ofrece una vía a los lectores que, como el mismo Strauss, deseen acompañarlo incluso más allá de lo que explícitamente señala. Según Strauss, el "corazón" de Maquiavelo es su reflexión respecto del hombre y los asuntos humanos:

> El núcleo de su ser era su pensamiento sobre el hombre, sobre la condición del hombre y sobre los asuntos humanos. Al plantear las cuestiones fundamentales, trascendió necesariamente las limitaciones y los límites de Italia, y así pudo utilizar los sentimientos patrióticos de sus lectores, así como los suyos propios, para un fin más elevado, para un fin ulterior (TOM, II, 23, p. 80).

Es posible leer en el relativo "ocultamiento" de Maquiavelo de la transición hacia la filosofía y su énfasis en la gloria mundana y la política, a su vez, un recurso de escritura con un objetivo filosófico-político particular. Strauss indica, como vimos, que Maquiavelo considera a sus contemporáneos, los "modernos" italianos, débiles y vulnerables. Y es a causa de la religión cristiana, que ha subordinado el bien terrenal al bien extraterrenal, que ha exaltado la humildad por sobre la gloria mundana y ha enaltecido la servidumbre por sobre la libertad (TOM, IV, 5, p. 180), que la propia filosofía o la "virtud de los antiguos" parece haberse perdido. Maquiavelo, según Strauss, recurre a la gloria mundana en el ejemplo romano para introducir una crítica de los contemporáneos e inducir una vivificación de los italianos a través de un apego a la política. Sin embargo, este no puede ser el final del recorrido: para los pocos que puedan y deseen seguir al autor en su preocupación por las preguntas fundamentales, la posibilidad de recuperar el

pensamiento del pasado y su admiración de la gloria mundana no implicará limitarse a dicha gloria (TOM, IV, 51, p. 243).[95]

El deseo de Maquiavelo

Luego de este recorrido, notamos que Maquiavelo se aproxima a los clásicos, según Strauss, en su indagación de los asuntos humanos y su reconocimiento de los límites de la ciudad y las respuestas alcanzables a través de ella al problema de lo bueno y lo justo, al tiempo que se distancia de ellos en una crítica explícita a su doctrina del mejor régimen y la virtud necesaria para la ciudad. Si para los clásicos las ciudades deben orientarse según la virtud moral, para Maquiavelo las pasiones deben orientarse hacia el bienestar de la patria a través de las instituciones adecuadas. Sin embargo, como hemos visto ya, hay, para Strauss, una afinidad en el pensamiento de los filósofos, como Maquiavelo, en su descubrimiento de los modos y órdenes "naturales", en la persecución del bien común "sin más", en la búsqueda del conocimiento que, sin embargo, no conduce, necesariamente, a la postulación de las mismas soluciones políticas o enseñanzas de los pensadores en cuestión.

Como vimos a Strauss indicar, Maquiavelo, próximo a los clásicos, da a ver la diferencia entre tipos humanos, la diferencia entre virtudes y la diferencia entre la gloria alcanzable a través de la política y la más alta gloria, reservada a quien descubre la naturaleza o la "necesidad" natural. Este hombre filosófico, por lo tanto, vive la mejor vida, la vida acorde a la naturaleza. Maquiavelo, por lo tanto, según Strauss, es antes movido por el deseo de adquisición de la verdad, y de ser sobresaliente, que por la gloria. Su apego es a la verdad incambiable.

Si bien, como vimos, la alternancia es, para Maquiavelo, en sí misma acorde a la naturaleza y todas las formas de vida participan de cierta alternancia, no todas se mueven entre los mismos polos y de la misma forma. Mientras el político se mueve entre virtud y vicio, en el mejor de los casos guiado por la prudencia, el filósofo se mueve entre gravedad y levedad, uniendo ambos polos en el "conocimiento del mundo". La vida del filósofo implica una alternancia entre la dedicación a los problemas fundamentales y su comunicación, entre la expectativa de satisfacción de un placer esencialmente futuro y el goce del placer presente (TOM, IV, 81, p. 289). Pero el plano en que ocurre esta alternancia, ya reiteramos, es un plano

[95] Es interesante notar que el problema que, según Strauss, enfrenta Sócrates en Atenas es distinto del que, según parece advertir nuestro autor, enfrenta Maquiavelo en Florencia en términos de la relación de la juventud con la política. Si en el caso griego la filosofía debe competir con la política como forma de vida más atractiva para los jóvenes, en el caso italiano la filosofía debe competir con la religión como forma de vida más atractiva. Como vimos en el capítulo 3, el "embrutecimiento" que propone Maquiavelo, y apelación a los bienes y gloria terrenales, alcanzables a través de la acción política, parece corresponder a una estrategia del florentino para recuperar a la juventud a la filosofía, según Strauss (TOM, IV, 5, p. 176).

distinto del plano político o del apego al mundo (TOM, IV, 81, p. 289): los placeres futuros y presentes que busca el filósofo trascienden el plano en que el político y el amante se encuentran. "El hombre más excelente, a diferencia del más excelente capitán, o soldado de guerra o del amor, adquiere plena satisfacción e inmunidad al poder del azar mediante el conocimiento del 'mundo'" (TOM, IV, 81, p. 290).

El "conocimiento del mundo" implica el descubrimiento de los modos y órdenes de acuerdo con la naturaleza, que equivale, según Strauss, al conocimiento de las "necesidades naturales por virtud de las cuales el azar gobierna supremo dentro de ciertos límites" (TOM, IV, 33, p. 218). Según Strauss, para Maquiavelo, solo aquel que descubre "las necesidades fundamentales que rigen la vida humana y, con ello, la necesidad del azar y el alcance del azar" (TOM, IV, 60, p. 253) consigue ser independiente del destino. Este conocimiento del mundo y del poder del azar provee de una "libertad interna" a quien comprende: comprender la "necesidad natural" libera al hombre del "miedo y la esperanza", interpreta Strauss, tornándolo "inmune" al poder del azar. El "don" natural de ciertos hombres y su dedicación a la búsqueda de conocimiento les permite superar la ilusión de la dependencia de la "fortuna". Como vimos en el capítulo 2, conocer la necesidad permite la independencia respecto del azar: "Los hombres excelentes se elevarán por encima del azar. El azar no tendrá poder sobre ellos, sobre sus mentes. Aunque su fortuna varíe, ellos seguirán siendo siempre los mismos. La dignidad del hombre no consiste en vencer al azar, sino en ser independiente" (TOM, IV; 33, p. 218).[96]

A través de la comprensión de la naturaleza de lo "posible y lo imposible", este hombre se libera de toda fantasía respecto de su destino o el del mundo.[97] Este conocimiento engendra, a su vez, según Strauss, una particular "humanidad" —acompañada por un "cierto desprecio por la mayoría de los hombres" (TOM, IV, 81, p. 290)—. Como indicamos, el desapego respecto de las cosas mundanas es, para Strauss, compatible con un apego a las cosas eternas o los problemas filosóficos. Pero es también compatible con un apego particular del filósofo a los potenciales filósofos o sus amigos. Siguiendo a Strauss, Maquiavelo, vimos, quiere con sus

[96] El conocimiento de las cosas del mundo, entonces, implica un conocimiento de la variabilidad, pero también de la constancia en las causas y los efectos. Como indica Maquiavelo al comienzo de *Historias florentinas* V,1, a las cosas del mundo no se les permite permanecer quietas. En aquella ocasión, Maquiavelo explícita la compleja relación que existe entre el ocio, la virtud y la guerra: las "letras", o los filósofos, llegan luego de los capitanes y soldados; pero los filósofos tienen la capacidad de pervertir a los ejércitos, reflexiona Maquiavelo. "For, as good and ordered armies give birth to victories and victories to quiet, the strength of well-armed spirits cannot be corrupted by a more honorable leisure than that of letters, nor can leisure enter into well-instituted cities with a greater and more dangerous deceit than this one" (Historias florentinas, V, 1, p. 185). Esta comprensión del carácter cíclico de la política es un argumento en contra de la posibilidad de alcanzar, en efecto, la estabilidad del mejor régimen. Pero un argumento similar podría encontrarse en Platón (Leyes, 678 a 7-9).

[97] Esta comprensión de Maquiavelo es también una crítica de la creencia en dioses que protegen y castigan. "This philosopher does not regard the heavenly signs as miracles or as acts of God. Nor does Machiavelli give any indication that he himself thinks that God causes the heavenly signs" (TOM, IV, 29, p. 210).

libros beneficiar a quien puede comprender (TOM, IV, 78, p. 283); el verdadero fundador es el mayor benefactor. En este nivel, por lo tanto, la "humanidad" del filósofo se manifiesta en su comunicación filosófica.

Según Strauss, entonces, Maquiavelo como filósofo combina gravedad y levedad: indaga los problemas fundamentales y descubre los modos y órdenes acorde a la naturaleza, al tiempo que comunica sus descubrimientos a quienes pueden comprender. La figura de Maquiavelo, como ya lo vimos, es doble: en su rol de maestro de príncipes, es mitad hombre y mitad bestia, o alterna entre humanidad e inhumanidad, y en tanto que filósofo, alterna entre gravedad y liviandad, unidas en la búsqueda de conocimiento.

Como vimos, en un nivel Maquiavelo busca, con sus escritos, despertar a la juventud italiana, reintroducir el valor de la "gloria mundana" y la política por sobre la "patria celestial" de los cristianos: parte de la retórica maquiaveliana, sostiene Strauss, implica la intención de "revivir" la virtud antigua. Sin embargo, como vimos, Maquiavelo no solo habla al público en general, sino también a príncipes potenciales y potenciales filósofos.

En la misma medida, notamos ahora que el consejo de imitar a las bestias para los príncipes o fundadores políticos está dirigido fundamentalmente a quienes, según Strauss, *no pueden* trascender la humanidad en dirección hacia lo suprahumano: "Debe trascender la humanidad en la dirección de lo subhumano *si no la trasciende* en la dirección de lo sobrehumano. *Tertium*, es decir, humanismo, *non datur*" (TOM, II, 21, p. 78 [Nuestro énfasis]).

Para el propio Maquiavelo, ya lo vimos, en tanto que filósofo, dicha trascendencia hacia lo sobrehumano es, según Strauss, una posibilidad.[98] Pero el humanismo como orientación no existe. En este sentido, Maquiavelo ofrece a quienes no pueden trascender la humanidad una teoría que enfatiza el aspecto animal o *pasional* de los hombres.

Sin embargo, como vimos también, según Strauss, Maquiavelo se coloca, como filósofo, al servicio de asuntos que los clásicos habían dejado para los oradores y poetas: el bienestar de la ciudad. Maquiavelo, a diferencia de Sócrates, adoptará un rol central en la "fundación" de su nueva filosofía para la ciudad.[99] Como veremos en el capítulo de la conclusión de esta tesis, Strauss argumentará que Maquiavelo no solo ofrece a la ciudad una enseñanza que restringe el plano en que la filosofía tiene lugar, esto es, la trascendencia de sus confines, sino que oculta deliberadamente aquel plano o la conversión hacia la filosofía. Así, Maquiavelo "modifica el

[98] Tarcov ha explorado la figura de Maquiavelo como personaje dentro de su obra, en particular en *El príncipe*, pero también a través de su correspondencia. Estamos de acuerdo con la conclusión de Tarcov de que Maquiavelo se ve a sí mismo como filósofo (Tarcov, 2013, p. 114).

[99] Aunque quizás no a diferencia de Platón, como mencionamos en el capítulo 1 de esta tesis (*Cf.* RXH, p. 127; también ver "Nicias" en *Vidas Paralelas*, V, 332).

significado de la filosofía" para la ciudad. Y su enseñanza incluirá la publicitación de un nuevo rol de la filosofía en la ciudad donde el filósofo ofrecerá sus servicios y se limitará a lo que la ciudad entiende, devolviéndole un reflejo de la comprensión que está a su alcance.

Conclusión. Leo Strauss y la enseñanza de Maquiavelo

"Without cities, no philosophers. They are the conditions".
Leo Strauss, "Rendimiento de cuentas"

Esta investigación comenzaba con la perplejidad ante las aparentes contradicciones de Strauss al describir a Maquiavelo, su enseñanza y pensamiento. Como vimos, la posición de Maquiavelo respecto de la llamada querella entre antiguos y modernos, que Strauss delinea para describir la trayectoria del pensamiento occidental, era caracterizada por nuestro autor como la del pensador que da inicio a un proyecto filosófico-político moderno que culmina en la crisis de la razón. Habiendo explorado en los capítulos anteriores los conceptos implicados en esta definición de Strauss, percibimos que la contradicción se deja ver ya desde la denominación de Maquiavelo filósofo: la pregunta es cómo puede el mismo sujeto ser un exponente del pensamiento filosófico "clásico" y quien inaugura su decadencia o, como dice un comentarista temprano de Strauss, quien "mata" a la filosofía (Kendall, 1960). El trabajo que hemos hecho hasta aquí ha buscado no solo explorar las tensiones inherentes a esta afirmación de Strauss, sino también, en última instancia, iluminar la dificultad de condenar el pensamiento de Maquiavelo en lo que respecta a su profundidad filosófica, si nos atenemos a cómo esta es expuesta por Strauss. Esta indagación buscó, en cierta medida, demostrar que la afirmación de Strauss de que Maquiavelo sería aquel que, perdido, pierde la filosofía, es falsa. Nuestro estudio nos conduce a pensar, antes bien, que Maquiavelo, lejos de "matar" a la filosofía política, es para Strauss el filósofo que consigue recuperar la filosofía para occidente de su estado crítico en el mundo premoderno.

Como vimos, el proyecto filosófico-político de Maquiavelo, según Strauss, tiene como foco la liberación de Italia. Esta, como hemos alcanzado a ver, es en primer término y, fundamentalmente, intelectual. Pero este proyecto no implica un retorno al pasado, o la reposición de soluciones anteriores. Maquiavelo se propone reanimar el espíritu y modo de vida de los antiguos para que la liberación mentada pueda llevarse a cabo. La naturaleza filosófica del pensamiento de Maquiavelo, siguiendo la comprensión straussiana, se pone de relieve cuando se advierte que su intención es la recuperación de la *virtud* antigua para tal propósito. A la vez, el pensamiento de Maquiavelo revela su carácter profundamente antidogmático al exponer un ascenso desde las opiniones o prejuicios vigentes en su tiempo hacia la fundamentación de la máxima de la razón contra la autoridad. Y en ese ascenso, en aquella

búsqueda, Strauss muestra también de qué manera, a sus ojos, el florentino hace frente a la forma más intransigente de la autoridad, esto es, la religión revelada. Pero, como vimos, la discusión de Maquiavelo de la religión revelada no lo conduce, según Strauss, a la misma respuesta que a este desafío dieron los filósofos clásicos: en lugar de la postulación de un hombre perfecto o un ser perfectamente sabio, Maquiavelo ofrece una doctrina de la fortuna que pone limitaciones a aquella figura perfecta.

Hemos visto también que Maquiavelo, para Strauss, no solo fundamenta su pensamiento como filósofo, sino que también escribe como filósofo. El florentino, según Strauss, participa de la tradición filosófica en la medida en que escribe consciente de la diferencia de audiencias, que es un reflejo de la diferencia entre tipos humanos o de la pluralidad de la ciudad. Al público en general ofrece una enseñanza que considera edificante, plausible de ser aceptada al menos por una parte de la multitud, mientras que a los pocos que podrán entenderlo ofrece un pensamiento que no puede sino ser subversivo: implica la discusión de los fundamentos de la sociedad, de los límites de la justicia en la ciudad y, por ende, implica la necesidad de dedicarse al pensamiento, sin reparos. Sin embargo, Maquiavelo emplea las estrategias del arte de escribir "clásicas" de un modo también aquí novedoso. Como vimos, Maquiavelo escribe buscando alcanzar no solo a los potenciales filósofos en su público, sino también con conciencia del atractivo que su enseñanza puede poseer para los potenciales príncipes que no solo se interesan por comprender, sino también, en último término, por actuar en política. La novedad de Maquiavelo se extiende a su vez a la utilización de su propia figura como autor y filósofo para enseñar: en lugar de usar un portavoz para transmitir su enseñanza, Maquiavelo se usa a sí mismo. Pero como vimos también, es posible que, tal como lo lee Strauss, la inmoderación maquiaveliana sea la respuesta adecuada o cautelosa del filósofo, dada la necesidad de sus tiempos, para apoyar la causa de la filosofía y proteger a los filósofos del futuro.

Finalmente, tras explorar el contenido de la solución de Maquiavelo al problema de la justicia en la ciudad, notamos que esta, según Strauss, se construye en directa oposición a la solución de los filósofos clásicos y su principio. La apuesta de Maquiavelo por un principio "bajo pero sólido" como lo es la sustitución del deber ser por la "verdad efectiva", refleja, como vimos, tanto su comprensión cabal del pensamiento de los filósofos clásicos, como también el rechazo de su enseñanza. Maquiavelo da cuenta de su comprensión del problema de la justicia: ascendiendo desde las opiniones tradicionales respecto de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, alcanza lo que Strauss llama la "crítica destructiva" de la virtud moral. La altura de la filosofía de Maquiavelo se pone de relieve en el tratamiento comprensivo de este problema.

Pero para Maquiavelo, como vimos, según Strauss, la filosofía política clásica y sus modelos "ideales" habían permitido el despliegue de los principados imaginarios y los reinados "más que humanos", los cuales habían redundado en una política hipócrita y débil,[1] con efectos negativos para las ciudades y fundamentalmente para la filosofía. La solución política de Maquiavelo, por lo tanto, busca ofrecer garantías para la fortaleza de las ciudades y la posibilidad del pensamiento libre: Maquiavelo enseña que el patriotismo debe reemplazar la búsqueda del bien o la justicia perfecta. Pero también, como vimos, esta solución de Maquiavelo implica que la virtud queda limitada a ciudad misma: Maquiavelo busca evitar que su enseñanza corra la misma suerte que la enseñanza de los clásicos, y en particular en lo que refiere a la enseñanza del derecho natural.

Ahora bien, a pesar de que, como notamos, Maquiavelo se opone a la tradición que comienza Sócrates, no retorna a una tradición antisocrática (TOM, IV, 83, p. 291). Respecto de las tradiciones "antisocráticas" o sus representantes, Strauss subraya su proximidad con el hedonismo, en particular con el epicureísmo y los sofistas, pero también su distancia con ellos.

Sin duda existe, advierte Strauss, cierta afinidad de Maquiavelo con el hedonismo clásico. Maquiavelo da a los placeres, como finalidad humana, un lugar elevado. Pero, a diferencia del hedonismo, considera que el honor y la gloria son placeres genuinos. "Para el hedonismo clásico, el honor y la gloria son desdeñables; sin embargo, para Maquiavelo, el placer que proviene del honor y la gloria es genuino y quizás el placer más elevado" (TOM, IV, 87, p. 292).[2] Pero el hedonismo es apolítico o antipolítico: rechazando la política, ignora las condiciones de posibilidad de la filosofía y el carácter de ascenso dialéctico de la filosofía, que la liga esencialmente a la ciudad y su elemento. Según Strauss, el hedonismo no presta atención "al contexto del placer más alto" (TOM, IV, 83, p. 292). Maquiavelo, en cambio, acuerda con los filósofos políticos clásicos contra el hedonismo, en tanto reconoce el carácter esencialmente político de la filosofía: sabe, según Strauss, que, al trascender la ciudad, la filosofía presupone la ciudad y el filósofo debe, por tanto, ser "políticamente responsable".

Respecto del epicureísmo, este sostiene una visión materialista y no teleológica de la naturaleza que Maquiavelo comparte (TOM, IV, 20, p. 201; IV, 36, p. 222).[3] La tradición

[1] En "¿Qué es filosofía política?" Strauss dice: "Concern with the salvation of men's immortal souls seemed to permit, nay, to require courses of action which would have appeared to the classics, and which did appear to Machiavelli, to be inhuman and cruel" (WIPP, p. 43)

[2] No debemos olvidar lo que Strauss nos dijo tanto respecto de la diferencia entre la "mejor vida" y la vida del tirano, dedicada a los placeres. La vida filosófica que es la mejor vida consiste en una alternancia entre placeres presentes y futuros. (TOM, IV, 81, p. 289)

[3] Tal como interpreta Strauss, el epicureísmo es un atomismo —todo cuerpo es una aglomeración de átomos—, que concibe la eternidad de la materia (NL, p. 90). Para el epicureísmo, el más alto bien es el placer y el placer

socrática, como sabemos, por su parte, postula una naturaleza teleológica y una articulación noética del todo. Sin embargo, como hemos tenido ocasión de discutir en el primer capítulo, una y otra visión cosmológica no determinan el carácter filosófico del pensamiento.[4] Pero Maquiavelo, ahora a diferencia del epicureísmo, no considera que la felicidad dependa de la práctica de ciertas virtudes morales; y tampoco sospecha de la adquisición, como aquel lo hace. En este último punto, el epicureísmo y la filosofía política clásica forman en cambio un frente común contra Maquiavelo: para el florentino, la búsqueda de adquisición es una tendencia natural de los hombres (TOM, IV, 83, p. 292).

Por otra parte, si bien, como vimos en el capítulo anterior, Maquiavelo discute la dificultad de concebir lo justo por fuera de lo convencional, argumenta a favor del beneficio privado y expone los límites de la condena de la tiranía, el florentino no es un sofista: Maquiavelo no se confunde respecto de la diferencia entre filosofía y retórica, ni entre filosofía y política, y sabe —en palabras de Strauss— que hay una "conexión esencial entre gobernar y servir" (TOM, IV, 83, p. 292).

Recapitulando, vemos que Maquiavelo, según Strauss, comparte con la tradición socrática la comprensión del carácter fundamentalmente político de la filosofía; comparte con el hedonismo la consideración de la primacía de los placeres; y comparte con el epicureísmo la visión materialista no-teleológica de la naturaleza.[5] Se diferencia de la tradición socrática en la consideración del lugar de los placeres,[6] en su materialismo no teleológico y en el postulado de la búsqueda de adquisición como tendencia natural de los hombres. Por último, Maquiavelo no es un sofista, porque conoce los límites de la retórica y sabe que la mejor forma de vida no puede ser la del tirano.

Ahora bien, a pesar de que es posible rastrear, como lo hemos hecho a lo largo de estas páginas, las dimensiones filosóficas que Strauss atribuye al pensamiento maquiaveliano, en su oposición a la religión, en su escritura, en su comprensión del problema de la justicia o la moralidad, nuestro autor ofrece también en su libro críticas explícitas al florentino, vinculadas a lo que denomina el "cambio de significado de la filosofía" (TOM, IV, 86, p. 295).

---

más alto es el filosofar. La conclusión del epicureísmo es la vida filosófica en los márgenes de la ciudad (*Cf.* NRH, pp. 111-115).

[4] Un atomista como Demócrito es sin duda tan filosófico como Platón (TOM, IV, 36, p. 222)

[5] Strauss dirá que Hobbes es el "creador del hedonismo político" (NRH, p. 169). Pero es solo tras el descubrimiento del "nuevo continente moral" de Maquiavelo que Hobbes puede "erigir su edificio", dice Strauss (NRH, p. 177).

[6] Platón sospecha de la posibilidad de establecer la primacía de los placeres y se abstrae decididamente de *eros* según Strauss (CM, p. 133, p. 138; NRH, p. 108, p. 126). Pero Jenofonte, por su parte, "experimenta" con los placeres de Simónides. Según Strauss, el filósofo sabe que su búsqueda de conocimiento está acompañada de los placeres más altos (WIPP, p. 40).

Estas críticas aparecen hacia el final de su libro sobre Maquiavelo. Strauss señala tres "olvidos" de Maquiavelo: el olvido de Sócrates, el olvido de la tragedia y el olvido del alma. Para concluir nuestro recorrido, nos proponemos observar con detenimiento el modo en que Strauss piensa estos "olvidos", sin perder de vista lo que nos enseñó en su primer capítulo sobre el "silencio de un hombre sabio" (TOM, I, 18, p. 30). Un escritor puede usar los silencios, o bien para criticar una opinión conocida —no mencionarla es en cierta medida rechazar su relevancia—, o bien para ocultar u ocluir cierta noción —quizás por precaución—. Y una vez expuestos estos olvidos, Strauss mostrará el modo en que, en la enseñanza de Maquiavelo, como anticipamos, el significado de la filosofía experimenta un cambio.

En este contexto Strauss reitera los argumentos que hemos visto al comienzo, respecto de la "innovación" de Maquiavelo y el inicio de la "ofuscación" de la razón occidental. Sin embargo, Strauss recupera también la relevancia de la reflexión respecto de la relación de un pensador con su tiempo. Al enfocar nuevamente la situación política en que Maquiavelo se halla para Strauss, así como también su discusión de la propia situación política contemporánea en el siglo XX, podremos, finalmente, concluir nuestra investigación echando luz sobre el juicio de Strauss respecto de Maquiavelo. Esto es, sobre la pregunta que dio inicio a nuestra búsqueda: ¿quién es, finalmente, el Maquiavelo de Strauss?

1. Los olvidos de Maquiavelo

La reflexión de Strauss en los últimos párrafos de su libro ha sido aceptada por varios intérpretes como la evidencia de la severa crítica del autor a Maquiavelo, la reprobación de su enseñanza y su olvido de "lo más importante": Maquiavelo sustituye la búsqueda de "lo más alto" por la búsqueda de bienes alcanzables por todos aquí y ahora, esto es, por la satisfacción de las necesidades más bajas, del egoísmo, y limita la filosofía a la discusión acerca de cómo alcanzar tal satisfacción o aliviar el estado del hombre. Sin embargo, nuestra conclusión será, en cambio, que el estudio detenido de estos párrafos finales revela mucho más que una crítica unilateral de Strauss a Maquiavelo.

En lo que sigue, argumentaremos que los tres "olvidos" de Maquiavelo expresan, por un lado, su crítica de la religión cristiana y, por otra parte, su crítica a la enseñanza de la filosofía política clásica, en particular, en lo que respecta al derecho natural. Interpretaremos que Strauss discute los "olvidos" de Maquiavelo para dar a ver de qué modo el florentino decide conscientemente apartarse de la "Gran Tradición" y presentar su enseñanza de modo tal que no

permita ser asimilada por esa tradición. Estos olvidos, así, reflejan la "política filosófica" de Maquiavelo.

En lo que respecta a la tradición bíblica y el cristianismo en particular, sin duda, estos "olvidos" reflejan aspectos relevantes de la crítica maquiaveliana a su enseñanza: el olvido de Sócrates implica una crítica a la figura de los "mártires" y profetas (TOM, I, 21, p. 33; II, 26, p. 84), el olvido de la tragedia contiene una crítica a la visión cristiana de la experiencia telúrica marcada por la caída y la promesa de la redención futura, donde la justicia es finalmente alcanzada (TOM, III, 54, p. 165), y el olvido del alma, un rechazo de una noción fundamental de la religión bíblica, que es el locus de la fe o la experiencia de Dios (TOM, IV, 19, p. 200).

Por su parte, los "olvidos" también expresan, según nuestra lectura de la lectura straussiana, críticas de Maquiavelo a la enseñanza "idealista" de los clásicos. En este sentido, veremos que el silencio de Maquiavelo respecto de Sócrates expresa su crítica de las soluciones "imaginarias" que construyen sus discípulos y que incluye a la figura del "hombre sabio" como arquetipo del "hombre ideal". El olvido de la tragedia, por su parte, interpretamos, pone de relieve el cuestionamiento de Maquiavelo de la explicación clásica dada a la ciudad para la insuficiencia de la justicia. Esto es, la justicia perfecta en un plano trascendente o transpolítico. Finalmente, el olvido del alma, argumentaremos, contiene una crítica de Maquiavelo a la enseñanza clásica respecto de la jerarquía de los modos de vida, que coloca a la vida de la contemplación en el vértice. El resultado de estos silencios, veremos, es un ocultamiento del filósofo, de la filosofía y la vida filosófica.

Sin embargo, debemos preguntarnos si en estas críticas a la enseñanza de los clásicos, expresadas a través de silencios, Maquiavelo reconoce o no, según Strauss, el carácter "exotérico" de estas afirmaciones clásicas. Teniendo en cuenta lo trabajado en el capítulo 4 de esta tesis, podemos decir que Maquiavelo, según Strauss, ve sin duda la distancia que existe entre las soluciones "ideales" de los clásicos y los problemas que buscan resolver a través de ellas. La pregunta es cómo concibe Strauss los pensamientos de Maquiavelo respecto de estos problemas que subyacen a la enseñanza clásica. Argumentaremos que el silencio sobre Sócrates implica una reflexión en torno al filósofo y su rol en la ciudad, el silencio sobre la tragedia, una reflexión en torno a la comprensión clásica de la distancia entre la filosofía y la ciudad y un elogio de la trascendencia y, por último, el silencio sobre el alma implica la reflexión respecto de la vida filosófica.[7] Recuperando nuestra discusión de la "política filosófica" del filósofo, tal

[7] Strauss da una clave para pensar esta cuestión: "Many writers have called Machiavelli a pagan. Most of them mean by this that, 'loving his fatherland more than his soul,' *he forgot or denied* the other world, and being enamored of the worldly glory of pagan Rome, he *forgot or rejected* the imitation of Christ. They mean that *he*

como la estudiamos en el capítulo 3, veremos que los silencios de Maquiavelo apuntan a su intención de recuperar y proteger a la filosofía.

Maquiavelo, dice Strauss, afirma andar una vía aún no transitada y descubrir nuevos modos y órdenes (TOM, IV, 82, p. 290). Estos nuevos modos y órdenes que "descubre" se expresan en su principio: hay que orientarse según el modo en que los hombres viven en realidad y no como deberían hacerlo: "No el fin único que es común a todos por naturaleza y que es visible en el cielo, —un patrón trazado en el cielo— sino más bien las raíces ocultas en la tierra, revelan el verdadero carácter del hombre o de la sociedad" (TOM, IV, 82, p. 290).[8] Como vimos ya, para Maquiavelo, afirma Strauss, si se quiere comprender y solucionar mejor el problema político, hay que partir más bien de la "maldad" de los hombres, esto es, como vimos, su "no-bondad" o egoísmo. Es decir, hay que fundar la solución política en las pasiones, orientadas adecuadamente por instituciones, antes que en la virtud de los hombres. Este principio, vimos, se opone *obviamente* según Strauss al de la filosofía política clásica,[9] en tanto rechaza la orientación hacia el bien por naturaleza, como afirma la doctrina del derecho natural.

Pero si no estamos dispuestos a dejarnos satisfacer por esta obviedad, si pretendemos alcanzar la oposición "menos evidente" de Maquiavelo a la enseñanza clásica deberemos, como anticipábamos, detenernos en sus "tres olvidos". En lo que sigue, en esta primera parte de nuestra conclusión, recorreremos los "olvidos" de Maquiavelo para Strauss, enfocando primariamente el cuestionamiento que, según Strauss, encierran respecto de la filosofía política clásica y su enseñanza. Al detenernos en estos olvidos, nos acercaremos a la segunda parte de la conclusión, que es también la conclusión final de nuestra investigación, en tanto su indagación nos permitirá adquirir claridad respecto de aquello que, según Strauss, constituye la base de la filosofía moderna de Maquiavelo y, con ello, su novedad. Esta, como veremos,

---

forgot to think about everything which is not political in the narrow sense or that he was so self complacent as to rest satisfied with rebelling passionately and blindly against Christian morality without giving *dispassionate thought* to the theological premises of that morality. [...] On the other hand, it is not misleading to count Machiavelli among 'the wise of the world'" (TOM, IV, 2, p. 175 [Nuestro énfasis]). Strauss expresa aquí, entendemos, la noción de que Maquiavelo no se "olvida de pensar" estas cuestiones, sino que, en efecto, participa de la reflexión más profunda de estas.

[8] Cfr. *Republica*, 592b. También: "Our whole effort to find out what justice is (so that we will be enabled to see how it is related to happiness) was a quest for 'justice itself' as a 'pattern'. By seeking for justice as a pattern we imply that the just man and the just city will not be perfectly just but will indeed approximate justice itself with particular closeness (472a.b): only justice itself is perfectly just (479a; 538c ff.). We thus learn that not even the characteristic institutions of the good city (absolute communism, equality of sexes and the rule of philosophers) are simply just. Justice itself is not 'possible' in the sense that it is capable of undergoing any change whatsoever. Justice is a 'form' or an 'idea', one of many 'ideas'" (CM, p. 118). Maquiavelo, según Strauss, parece apartarse de esta consideración "ideal" de justicia y ofrecer una explicación limitada a su fenómeno (*Cfr*. NRH, p. 123).

[9] La afirmación clásica de que el hombre es por naturaleza "bueno" y la enseñanza maquiaveliana sobre la "maldad" natural de los hombres, son "caricaturas": Strauss dice, al presentar esta oposición: "Every indication is insufficient and may even be wrong if taken literally" (TOM, IV, 61, p. 254).

entonces, en la parte final de esta conclusión, concierne al estatus de la filosofía en Maquiavelo, el significado de la filosofía y el rol del filósofo en la ciudad.

a. El olvido de Sócrates

Comencemos, entonces, por esclarecer el primer olvido de Maquiavelo, que es el olvido de quien podemos considerar como el más importante o famoso filósofo occidental: Sócrates. Para explorar esta cuestión, veremos, Strauss enfoca tanto el elogio de Maquiavelo de los "hombres de acción", así como también la falta de tratamiento de la figura del "hombre sabio".

A pesar de la novedad obvia de la enseñanza de Maquiavelo, según Strauss, como vimos, sus conclusiones eran ya conocidas por los clásicos. En particular Jenofonte, según Strauss, da a ver en sus escritos reflexiones que lo aproximan al florentino y su "nueva" enseñanza (TOM, IV, 82, p. 291). Jenofonte, leemos, en cierta medida "prepara" el cuestionamiento de Maquiavelo de la enseñanza clásica. Strauss interpreta que, para Maquiavelo, *La educación de Ciro* contiene tanto la presentación clásica del "príncipe imaginario" como también su crítica: Jenofonte expone la transformación de una aristocracia —que por su parte se revela como una oligarquía— en un imperio regido por monarquía absoluta. En el *Hierón*, por su parte, dice Strauss, encontramos la "defensa clásica de la tiranía por un hombre sabio"[10] que constituye otro punto de afinidad entre Maquiavelo y Jenofonte —recordemos el modo en que, según Strauss, Maquiavelo descubre en el fundamento de todo gobierno político la utilización tanto de justicia como de injusticia (TOM, IV, 73, p. 274)—. Por último, Strauss afirma que Jenofonte tampoco está lejos de Maquiavelo en su comprensión de la adquisición. En particular, cuando vemos la transacción de tierras en *El económico*: "Jenofonte parece ser mucho más tolerante con ese 'deseo natural y común de adquirir' que cualquier otro clásico" (TOM, IV, 82, p. 291). Por lo tanto, Strauss da a ver que la crítica de Jenofonte a la presentación "moral" del príncipe, la exposición de la "verdad efectiva" de la aristocracia, la "defensa" de la tiranía y el reconocimiento del deseo natural de adquirir de los hombres nos permiten trazar una línea directa desde el pensamiento de este clásico hacia Maquiavelo. Jenofonte, así, "experimenta" con posibilidades nuevas respecto del rol del filósofo y la filosofía en la ciudad y, en cierto modo, anticipa la crítica de Maquiavelo a la moralidad clásica que vimos en el capítulo anterior.[11]

[10] En su seminario sobre Jenofonte de 1960 Strauss indicará que el gobierno alcanzado por Ciro hace efectivo el consejo de Simónides en el *Hierón* (SOX, p. 140).

[11] En "El discurso socrático de Jenofonte" Strauss indica: "In both works [the *Education of Cyrus* and *Hiero*] Xenophon *experiments* with extreme possibilities —that of beneficent tyranny which was originally established by force and fraud on the one hand, and that of an economics which is about to become pure chrematistics on the

Sin embargo, según Strauss, estas reflexiones de Jenofonte contienen tan solo la mitad de su pensamiento: su obra tiene dos polos, Ciro y Sócrates. Pero Maquiavelo solo refiere a los escritos "políticos" de Jenofonte y nunca menciona ninguno de sus escritos "socráticos", *Memorabilia* y *El económico*, dice Strauss. De este silencio Strauss deriva la siguiente conclusión: "Si bien Maquiavelo se preocupa en gran medida por Ciro, olvida a Sócrates" (TOM, IV, 82, p. 291). Ahora bien, es importante comprender qué significa, según Strauss, el modelo "Ciro" y el modelo "Sócrates" y en qué sentido el "olvido" o "silencio" de Sócrates por parte de Maquiavelo es un reflejo de su intención.

En su conferencia sobre el problema de Sócrates — "Los orígenes de la ciencia política. El problema de Sócrates" [1958]—, Strauss indica la diferencia entre Ciro y Sócrates del siguiente modo. Ciro es presentado por Jenofonte como "el modelo del gobernante" y, en especial, como "el modelo del capitán". Pero Sócrates también es un "perfecto capitán" porque posee "perfecto dominio del arte del capitán" (TOPS, p. 162).[12] Como vimos, "capitán perfecto" o, como leíamos en *Pensamientos sobre Maquiavelo*, "príncipe perfecto" es quien conoce perfectamente el arte del gobierno, y no necesariamente quien gobierna. La diferencia fundamental entre ambos reside en su interés en la política: mientras que Ciro estaba "ansioso" por ejercer el arte político, Sócrates ni siquiera deseaba hacerlo (TOPS, p. 162, p. 165).

Sócrates, como el modelo del filósofo, no desea gobernar porque entiende los límites intrínsecos de la política, así como también el vínculo entre el gobierno y la servidumbre: quien quiere mandar debe servir. El filósofo desea dedicar su vida a hacer discursos sobre la mejor vida. En otro lugar, Strauss indicará que la diferencia entre Ciro y Sócrates puede también ser expresada en la diferencia entre virtud política o "vulgar" y virtud genuina[13].

---

other. By the former experiment he paves the way for Machiavelli; by the latter experiment he paves the way for certain post-Machiavellian thinkers. It goes without saying that Xenophon did not wish to experiment with both extreme possibilities in one and the same work" (XSD, p. 204 [Nuestro énfasis]). Jenofonte "experimenta" con posibilidades extremas: con la posibilidad de transformar una aristocracia "natural" en una aristocracia de mérito a través de la introducción de un principio democrático y, luego, en una monarquía absoluta mostrando la corrupción de sus órdenes y con la posibilidad de un hombre sabio de aconsejar a un tirano para volver su tiranía un "buen" gobierno, así como también la posibilidad de admitir la adquisición sin aparentes límites. Maquiavelo, según Strauss, podrá adoptar de Jenofonte estas reflexiones y profundizarlas, así como también aprender del griego a "experimentar" con nuevas nociones, tal como él lo hizo.

[12] Strauss decía en *Pensamientos sobre Maquiavelo*: "He who knows the art of ruling is more truly a ruler than men who rule merely by virtue of inheritance or force or fraud or election by people who know nothing of the art of ruling" (TOM, II, 25, p. 83).

[13] El mismo punto aparece con claridad en "El discurso socrático de Jenofonte": "Cyrus or Ischomachos on the one hand and Socrates on the other stand at opposite poles of Xenophon's 'moral universe.' The difference to which Xenophon points is the same as that of which Aristotle speaks as that between the practical, or political, and the theoretical life; the former needs 'external equipment' to a much greater degree than the latter. The difference to which Xenophon points is the same as that which Plato articulates as that between political, or vulgar, and genuine virtue" (XSD, p. 161).

Ahora bien, como vimos ya, sería un error decir que, para Strauss, Maquiavelo olvida los límites de la política o desconoce la diferencia entre la virtud "vulgar" y la virtud genuina o la especificidad del fin más alto. Como vimos en el capítulo anterior, según Strauss, Maquiavelo también conoce la diferencia fundamental entre los "hacedores" y los "pensadores" o "escritores" y reconoce la superioridad de la vida teórica (TOM, III, 42, p. 143). Ante la confusión sofística de la mejor vida como aquella del tirano, Maquiavelo se para junto a Sócrates en el reconocimiento de sus limitaciones (TOM, IV, 83, p. 292). Por último, Maquiavelo tampoco ignora la necesidad de la vida en sociedad: sabe que la condición de posibilidad de la virtud más alta es la ciudad y que el filósofo no puede permanecer por fuera de ella; sabe que la filosofía es un ascenso desde las opiniones y que la superficie de las cosas es la vía de acceso al corazón de las cosas (TOM, II, 2, p. 56; IV, 45, p. 233). Tal como nos lo ha presentado Strauss, Maquiavelo, por lo tanto, no olvida a Sócrates, sino que, podemos pensar, en todo caso lo oculta. Y su ocultamiento parece equivaler a una ofuscación de la figura del filósofo y, en particular, de la del "hombre sabio" que es también perfectamente justo y que autores como Platón y Jenofonte utilizan para comunicar su enseñanza. La pregunta ahora es por el sentido de este silencio u ocultamiento.

Como señalamos, los silencios de Maquiavelo parecen buscar, según Strauss, establecer una distancia entre su enseñanza y aquella heredada de la "Gran Tradición". En lo que respecta a la tradición bíblica y su enseñanza, como exploramos ya en el segundo capítulo de esta tesis, Maquiavelo busca diferenciar su enseñanza de la enseñanza cristiana respecto de la noción de un ser perfecto, la depreciación de la vida terrenal y la dedicación a la contemplación del "sumo bien" (TOM, IV, 51, p.244). Según nuestra lectura, al decir que Maquiavelo olvida a Sócrates, Strauss quiere señalar que el florentino rechaza la idealización del hombre perfecto que es perfectamente justo, de un "hombre universal" bueno sin mal (TOM, IV, 51, p. 244). En añadidura, este olvido expresa, entendemos, la crítica de Maquiavelo a la apropiación de la tradición bíblica de la figura de Sócrates como un hombre con una "misión" que lo conduce a oponerse a las leyes de la ciudad, utilizada por la tradición bíblica como paralelo a la vida de los profetas (JA, p. 400; TLOR, p. 106), y por el cristianismo para elogiar al "mártir" (HTSS, p. 171).

Ahora bien, en lo que respecta a la enseñanza de la filosofía política clásica, Sócrates aparece allí como arquetipo del filósofo perfecto y el portavoz de la enseñanza del derecho

natural clásico. Pero Sócrates es también un ideal de la filosofía política clásica.[14] Según nuestra lectura de los olvidos de Maquiavelo de Strauss, su silencio sobre Sócrates es parte de su crítica a las soluciones "imaginarias" de los clásicos, las cuales, como vimos, son para Maquiavelo poco efectivas para solucionar el problema político, pero también y, fundamentalmente, perjudiciales para la filosofía, porque demostraron allanar el camino para el surgimiento de "principados o repúblicas imaginarias". Es decir, de los gobiernos eclesiásticos con su deferencia al gobierno absolutamente justo de Dios (TOM, III, 39, p. 143; III, 54, p. 165. *Cfr*, WIPP, p. 127).[15] No debemos olvidar que, para Strauss, la doctrina clásica del derecho natural termina siendo apropiada y adaptada por Tomás de Aquino en función de la doctrina bíblica (NRH, p. 120). En este sentido, el silencio de Maquiavelo respecto de Sócrates aparece también como parte de su crítica a la presentación de la filosofía política clásica del modelo del filósofo como hombre sabio, hombre perfecto, dedicado a la contemplación, que tiene discusiones respecto de la justicia y las virtudes, pero no desea involucrarse en política.

Con ello, interpretamos, Maquiavelo ataca tanto la enseñanza de la filosofía política clásica y su construcción de modelos ideales o imaginarios, que incluye a la figura del filósofo como hombre perfecto, así como su estrategia de comunicación, que consiste en utilizar a este personaje para exponer sus enseñanzas. Tal como lo lee Strauss, Maquiavelo enfatiza, como vimos, la virtud política y oculta la virtud filosófica, presenta explícitamente el modelo más alto de hombre como el del gobernante y ofusca la diferencia entre el "mejor hombre" y el "mejor capitán" (TOM, IV, 87, p. 299), velando así la figura del filósofo. Por su parte, Maquiavelo, ya lo dijimos, no usa al portavoz Sócrates para exponer su enseñanza, sino que se usa a sí mismo. Este último mecanismo, como veremos en la segunda parte de esta conclusión, implica, entendemos, también un cambio de rol del filósofo en la ciudad para Maquiavelo, según Strauss.

En conclusión, podemos decir que Maquiavelo, según Strauss, busca intencionalmente ocultar o silenciar tanto la virtud filosófica que trasciende la ciudad como la figura del filósofo, ofuscando la diferencia entre el mejor hombre y el hombre político. Para Strauss, esta estrategia de escritura de Maquiavelo, como argumentamos, responde a su intención de despertar a los jóvenes adormecidos por una tradición "demasiado confiada" de la bondad humana (TOM, II,

[14] En línea con la crítica de Maquiavelo a las nociones "ideales" de la filosofía política clásica se encuentra su crítica de la naturaleza como "ideal". Ver "Notas sobre Carl Schmitt*"* (ACS, p. 222). Es posible argumentar, empero, que, según Strauss el ideal de los clásicos es el filosofar de naturalezas ejemplares (CM, p. 49).

[15] Desde la perspectiva de Maquiavelo, que considera las consecuencias históricas de la enseñanza del derecho natural clásico, quizás las doctrinas "ideales" sean más inmoderadas que su proyecto político-patriótico y su reemplazo de los modelos ideales por modelos útiles.

24, p. 81) a través del elogio a la vida política y proteger a la filosofía, escondiendo la virtud filosófica y al filósofo.

b. El olvido de la tragedia

El segundo "olvido" que explora Strauss para indagar en la proximidad y distancia de Maquiavelo con el pensamiento clásico es el de la tragedia. Como anticipamos, el olvido de la tragedia tal como es presentado por Strauss puede interpretarse como el cuestionamiento de Maquiavelo de la respuesta clásica al problema de la justicia en la ciudad, que recurre a un plano trascendente o transpolítico para ello. Para analizar esta cuestión, Strauss explora la relación de Maquiavelo con otro pensador antiguo, esta vez no socrático: Tucídides.

Tucídides, observa Strauss, es un autor que muchos contemporáneos consideran próximo a Maquiavelo, en particular en lo que respecta a su "realismo". Maquiavelo y Tucídides enfatizan el carácter riguroso de la necesidad y el azar, indica, y rechazan el poder de "los dioses o la justicia" sobre los asuntos humanos (TOM, IV, 83, p. 292)[16]. Pero pese a este "realismo" y "sensibilidad" compartidas, la obra de Tucídides evoca tristeza, mientras que la obra de Maquiavelo, podemos decir, busca lo opuesto. Tucídides nunca cuestiona la superioridad de la nobleza a la bajeza, como sí lo hace Maquiavelo;[17] concluye su obra con la exposición de la destrucción y la plaga, invocando solemnidad ante el incontrolable destino y provocando una tristeza que los libros de Maquiavelo nunca producen (TOM, IV, 83, p. 292). La destrucción de lo noble en Tucídides, nos dice Strauss, nunca tiñe su carácter y altura, ni se reduce a la necesidad.[18] Maquiavelo, por su parte, considera que el poder de la necesidad, que conduce a los hombres a "pecar" o cometer actos bajos, es inseparable de los más grandes logros (TOM, IV, 14, p. 192): para Maquiavelo, no así para Tucídides, lo más "alto" se deriva de lo más "bajo".

Maquiavelo, sin embargo, advierte Strauss, es consciente de la diferencia entre lo alto o noble y lo bajo o inferior y escribe sus libros de manera tal que comiencen y terminen con la

[16] Sin duda, como indicamos, hay en el silencio de Maquiavelo respecto de la tragedia una crítica al cristianismo, su consagración de la humildad, desprecio de la vida terrenal y promesa de salvación eterna. Como vimos en el capítulo 2, Strauss expone la reflexión de Maquiavelo que se mueve desde la necesidad de controlar el azar hacia la postulación de dioses. En lo que respecta a la tragedia para los socráticos, como veremos, pese a su postulación de una "utopía", no hay posibilidad del cese de todos los males (PR, p. 109).

[17] Strauss alude a *Discorsi*, III, 41 en particular para ilustrar la cuestión. Maquiavelo dice allí que la patria debe defenderse a cualquier costo, sea con ignominia o con gloria.

[18] En sus Walgreen Lectures sobre Maquiavelo, Strauss explica el modo en que la nobleza retiene su carácter en Tucídides: "The noble cannot be understood as a modification of the nonnoble. It has a being of its own in Thucydides. Thucydides is moved by the disproportion between nobility and power. The highest in man is not more akin to the highest in the whole than the lowest in man is. This explains the peculiar sadness with which we are affected when reading Thucydides. No such sadness is produced by the reading of Machiavelli" (WL, p. 114).

exposición de lo más alto. Es así, nos dice Strauss, que termina el *Príncipe* buscando preservar el fin "noble y brillante" en contraste con los medios "viles y oscuros" que indicó son indispensables para conseguirlo. Maquiavelo, escribe, "[d]eseaba esto porque la enseñanza de que 'el fin justifica los medios' es repulsiva, y quería que el *Príncipe* terminara aún más atractivo de lo que comenzó." (TOM, II, 12, p. 67). La "estrategia" de escritura de Maquiavelo para atraer y retener a sus lectores es distinta a la de Tucídides.[19] El plano en donde se da esta contrastación que presenta Strauss es entonces, ante todo, el plano de la comunicación del pensamiento.

Maquiavelo, dice Strauss, es más cómico que trágico. "En Maquiavelo encontramos comedias, parodias y sátiras, pero nada que recuerde a la tragedia. Una mitad de la humanidad queda por fuera de su pensamiento. No hay tragedia en Maquiavelo, porque éste carece de sentido por la sacralidad de lo 'común'" (TOM, IV, 83, p. 292). La pregunta que debemos formular es qué consecuencias puede, según Strauss, tener para la enseñanza maquiaveliana esta presentación y su "olvido" de la tragedia, y cuál es la reflexión que estaría fundamentando una tal selección de recursos. Para comprender el argumento de Strauss nos detendremos brevemente en su comprensión de los géneros de la comedia y la tragedia, por un lado, así como también en la tensión entre la risa y lo sagrado; para Strauss, veremos, la tragedia no es por necesidad un género superior a la comedia, y la risa quizás sea un recurso más afín a la filosofía que las lágrimas.[20]

La comedia, entiende Strauss, recurre al ridículo y la risa para introducir su crítica de la ciudad, de la ley y la convención y "aliviar" al hombre de su peso (SA, p. 140). La tragedia, por su parte, busca provocar sentimientos de miedo y culpa en el público, y procura purgarlos, mostrando las consecuencias de la transgresión de la ley (PR, p. 108). Pero, según Strauss, la comedia presupone a la tragedia: la comedia parodia a la tragedia en la medida en que debe construirla para rechazarla; la comedia presenta un ascenso desde lo más bajo hacia lo más alto,

[19] En su estudio de la obra de Lucrecio, Strauss muestra de qué modo el poeta utiliza la tristeza y fealdad, acumulando todos los males hacia el final de la obra, con el fin de "desilusionar" al lector y facilitar el desapego respecto de las cosas humanas (NL, p. 82). Esta es una estrategia de escritura para alcanzar a su interlocutor predilecto.

[20] En *La ciudad y el hombre*, Strauss explica la proximidad de Sócrates y la filosofía con el espíritu de la comedia, refiriéndose al dicho de Tomás Moro respecto de las lágrimas de Cristo: "'And for to prove that this life is no laughing time, but rather the time of weeping, we find that our saviour himself wept twice or thrice, but never find we that he laughed so much as once" (CM, p. 61). Según Strauss, "exactamente lo opuesto" es verdad del Sócrates platónico o jenofóntico: "Socrates left us no example of weeping, but, on the other side, he left us example of laughing.' The relation of weeping and laughing is similar to that of tragedy and comedy. We may therefore say that the Socratic conversation and hence the Platonic dialogue is slightly more akin to comedy than to tragedy" (CM, p. 61).

mientras que la tragedia permanece en el medio.[21] Sin embargo, tanto la tragedia como la comedia presentan, según Strauss, la transgresión de las leyes divinas: la tragedia lo hace a través de actos de *hybris* o excesivo orgullo, y la comedia, a través de actos de jactancia o alarde (SA, p. 321). Tanto la tragedia como la comedia, podemos pensar, discutiendo la ley y lo justo, ponen en escena el problema de lo sagrado, es decir, la sacralidad de la ley y la pregunta por su fundamento, acaso divino.

Ahora bien, para comunicar su pensamiento, advierte Strauss, Maquiavelo prefiere, como Aristófanes, la comedia.[22] No obstante, ni sus temas son los mismos que los de Aristófanes (TOM, IV, 85, p. 295), ni se preocupa por educar a través de sus obras en la justicia entendida como respeto por la tradición o lo ancestral (TOPS, p. 151). Maquiavelo, como vimos, ofrece una enseñanza que rechaza abiertamente la dedicación a la virtud moral. Para hacer frente al problema de la justicia en la ciudad, no busca restituir lo ancestral sino limitar la virtud al patriotismo.

Maquiavelo no parece tener, ni quiere aparentar tener respeto por lo "sagrado" que, entendemos, se expresa en las leyes ancestrales o divinas y su veneración. En términos de Strauss, no tiene respeto por "la sacralidad de lo común". Pero esta preocupación, advierte Strauss, es primaria para la ciudad: según Tucídides lo primero "para nosotros" en la ciudad es, precisamente, el respeto o reverencia de lo sagrado, aquello respecto de lo cual se acuerda que "no está permitido reír" y no la comprensión filosófica de las cosas o la percepción del problema de lo justo.[23] Lo sagrado, en cierto sentido, es lo "común" para la ciudad. Pero para Maquiavelo, según Strauss, todo parece estar permitido: es parte "esencial" de su "intención", dice Strauss, reírse de absolutamente todo, sin ningún respeto (TOM, I, 28, p. 40).

---

[21] Strauss explica en sus conferencias sobre el problema de Sócrates. "Since it transcends tragedy, it presupposes tragedy. The fact that it presupposes and transcends tragedy finds its expression in the parodies of tragedies which are so characteristic of the Aristophanean comedy. Comedy rises higher than tragedy. Only the comedy can present wise men as wise men, like Euripides and Socrates, men who as such transcend tragedy" (TOPS, p. 143). Strauss señala que las comedias de Aristófanes buscan un retorno a la naturaleza a través de una crítica de la convención: "Comedy rises high in order to bring down the high. This would not be possible if it did not presuppose the distinction between what is truly high, high by nature, and what is high only by convention: Comedy rises to what is highest by nature in order to lower what is high only by convention" (SA, p. 140).

[22] Sin duda, para Strauss, Platón tampoco prefiere la tragedia. *Cfr*. "Yet Socrates adds to Adeimantus' mention of tragedy the words 'and comedy'" (CM, p. 60). *Cfr*. "Man's guilt was indeed the guiding theme of tragedy. Hence Plato rejects tragedy from his best city. (I do not say that this is the whole story; that this is only a part of the story you see from the fact that tragedy is replaced by songs praising the virtuous)" (PR, p. 108).

[23] Al hablar de Tucídides en *La ciudad y el hombre* Strauss indica: "For what is 'first for us' is not the philosophic understanding of the city but that understanding which is inherent in the city as such, in the pre philosophic city, according to which *the city sees itself as subject and subservient to the divine in the ordinary understanding* of the divine or looks up to it" (CM, p. 240 [Nuestro énfasis]). En *Derecho natural e historia* Strauss indica: "Societies do not go to war with one another on account of differences of artistic styles" (NRH, p. 138).

Sin embargo, no debemos olvidar que lo primero no es necesariamente lo más alto: "La preocupación por las cosas divinas es, en cierto sentido, la primera preocupación de la ciudad, *pero en un sentido más importante* viene después de las artes, las armas y la riqueza, sin mencionar la función deliberativa y judicial" (TOM, IV, 10, p. 185 [Nuestro énfasis]). La preocupación por las cosas divinas es, por un lado, el resultado primero de la percepción de los límites dados a lo humano y el origen de las autoridades ancestrales de la ley —recordemos el tratamiento de "Fortuna" en nuestro segundo capítulo—, pero es también cuando se cultiva la razón o "luego de las artes, las armas y la riqueza". Esto es, después y por encima de ellas, una preocupación en el sentido "más importante". En otras palabras, se trata de una pregunta filosófica fundamental: la pregunta por la ley divina, por lo justo y lo divino.

La falta de respeto de Maquiavelo por lo sagrado no implica necesariamente una falta de atención a la pregunta por la naturaleza de lo sagrado, de las leyes divinas. Y el análisis de Strauss del "movimiento de pensamiento" de Maquiavelo en torno a la divinidad "Fortuna" es evidencia de ello.[24] En añadidura, entendemos que, según Strauss, esta falta de respeto de Maquiavelo por lo sagrado no implica que ignore la necesidad de atender esta dimensión para la ciudad: Maquiavelo comprende la "religiosidad" de la ciudad y la necesaria veneración de ciertas costumbres y ritos (TOM, III, 22, p. 116; III, 33, p. 165; III, 44, p. 152; III, 55, p. 168).[25] Maquiavelo parece considerar que, dada la maleabilidad de los humanos y la infinita credulidad del pueblo, siempre es posible reemplazar una creencia con otra y la mano de un "príncipe" puede facilitar dicha transformación (TOM, IV, 39, p. 226; IV, 69, p. 266; IV, 86, p. 297; III, 27, p. 123; III, p. 160).

Pero para Strauss, leíamos, el olvido de la tragedia es el reflejo de la ausencia de la "mitad de la humanidad" en "el pensamiento" de Maquiavelo. ¿Qué mitad de la humanidad permanece "fuera de su pensamiento"? Sin duda, tras haber analizado el capítulo I, 58 de *Discorsi*, en el segundo capítulo de esta tesis, la preferencia de Maquiavelo por la multitud en contraste con la preferencia de los clásicos por la aristocracia o los grandes no nos permite concluir que la "media humanidad" olvidada o silenciada en su pensamiento sea el pueblo. Antes bien, cuando recordamos lo que Strauss nos dijo respecto de la naturaleza dual del

[24] Como vimos en el segundo capítulo, la reflexión de Strauss respecto del origen "psicológico" de la religión para Maquiavelo puede encontrarse en *Pensamientos sobre Maquiavelo* (TOM, IV, 34, pp. 218-220).

[25] Strauss explica, como vimos en el capítulo 2, que Maquiavelo elogia a los romanos por entender bien la necesidad de respetar las costumbres del pueblo: "Appius Claudius had to defend in an assembly of the people the sacred custom of treating the auguries and auspices, i.e., the foundation of the pagan religion" (TOM, III, 44, p. 150).

hombre para Maquiavelo, notamos que lo que nuestro autor parece tener en mente aquí es la "mitad de la humanidad" en el sentido de la "mitad de *lo humano".*[26]

Según Maquiavelo, indica Strauss, el hombre debe "entenderse a sí mismo a la luz del todo o del origen del todo, que no es humano", "debe tratar de trascender la humanidad" (TOM, II, 21, p. 78). El "humanismo" —la limitación a lo humano—, dice Strauss, no es suficiente. Nuestro autor no explica aquí qué quiere decir la insuficiencia del humanismo para explicar lo humano en el hombre.[27] Sin embargo, podemos recuperar un argumento de Strauss en *Derecho natural e historia,* donde se lee que el hombre tiene, por virtud de su racionalidad, percepción de su "latitud": tiene al mismo tiempo una percepción de su libertad, pero también una percepción de que "no todo está permitido" (NRH, p. 130). El esfuerzo del hombre por entenderse a sí mismo lo conduce a buscar "trascender su humanidad", en cierta dirección, ya sea sub o suprahumana. Si se recurre a las pasiones para explicar el límite a lo humano, el foco es en lo animal-humano: el hombre, como las bestias, no es bueno ni malo sino pasional y no puede evitar desear satisfacer sus deseos (TOM, IV, 86, p. 296). Su límite es su capacidad natural para ello. Si se recurre a lo suprahumano, se busca explicar la humanidad y sus límites a través de lo que excede a lo humano, a la luz del todo que no es humano: el foco es en las cosas divinas o lo que en principio merece cierta "reverencia sagrada", dice Strauss (NRH, p. 130).[28] Originalmente, según Strauss, se busca responder a las restricciones a la libertad humana recurriendo a las leyes ancestrales, dadas por dioses, hijos de dioses, u hombres cercanos a los dioses (NRH, p. 84; TOM, III, 54, p. 165). Lo suprahumano, las cosas divinas y lo "sagrado", así, se ligan en la búsqueda de una explicación de lo humano más allá y por sobre el humanismo.[29]

---

[26] *Cfr*. La "totalidad del hombre", según Strauss, se ve en la comedia y tragedia juntas: "Comedy and tragedy together show us the whole of man, but in such a way that the comedy must be sensed in the tragedy and the tragedy in the comedy" (TOPS, p. 143).

[27] Strauss expone este mismo argumento aquí atribuido a Maquiavelo en sus palabras en "Ciencia social y humanismo": "Yet [...] humanism is not enough. Man, while being at least potentially a whole, is only a part of a larger whole. While forming a kind of world and even being a kind of world, man is only a little world, a microcosm. The macrocosm, the whole to which man belongs, is not human. That whole, or its origin, is either subhuman or superhuman. Man cannot be understood in his own light but only in the light of either the subhuman or the superhuman. Either man is *an accidental product of a blind evolution* or else the *process leading to man, culminating in man, is directed toward man*. Mere humanism avoids this ultimate issue" (SCH, p. 8).

[28] Strauss indica que esta reverencia apunta a una "adivinación" o "intuición del derecho" (NRH, p. 130). Este "derecho", argumenta Strauss, es *primitivamente* rastreado hacia seres suprahumanos o divinidades que conforman las autoridades ancestrales. (NRH, pp. 83-86; CM, p. 20. *Cfr*. AAPL, p. 3).

[29] Para Strauss, la percepción de los límites a lo humano no implica necesariamente la reverencia de lo divino o la limitación de la respuesta al origen divino del derecho o la ley. Según Strauss, la misma racionalidad del hombre cuestiona dicha conclusión, apuntando hacia la distinción entre la naturaleza y la ley (NRH, p. 82; TOM, III, 29, p. 126). "*As long as man has not cultivated his reason properly*, he will have all sorts of *fantastic notions* as to the limits set to his freedom; he will elaborate *absurd taboos*" (NRH, p. 130 [Nuestro énfasis]). La percepción de la

Dijimos que, para Strauss, la enseñanza de Maquiavelo busca oponerse a la "Gran Tradición" y que sus silencios son un reflejo de ello. En lo que respecta a la tradición bíblica y, en particular, el cristianismo, esta enseñanza se hace de recursos trágicos para expresarse, marcando la vida mundana con el pecado y la tristeza, reclamando piedad y humildad, y prometiendo la felicidad eterna en el "más allá" o la trascendencia. La noción de una finalidad trágica se complementa con la noción de redención y justicia divina en el plano suprahumano. Por su parte, es posible argumentar que para Strauss la filosofía política clásica también recurre a un plano que trasciende lo meramente humano en busca de comprensión de los límites dados a la humanidad. Esta búsqueda implica una deferencia hacia algo más alto. Los clásicos ofrecen una respuesta a la pregunta por las restricciones a lo humano, o la justicia, que trasciende a la ciudad o lo subhumano: la respuesta de la enseñanza clásica es el derecho natural (NRH, p. 127). Sin embargo, como vimos, la respuesta filosófica o "esotérica" de los clásicos a este problema, según Strauss, es la vida dedicada a la búsqueda de conocimiento o la contemplación (PR, p. 118).

Maquiavelo, por su parte, como vimos en el capítulo 3, enseña a los hombres y en particular al príncipe, que debe imitarse a las bestias. Su enseñanza, afirma Strauss, propone el recurso a "lo más bajo", esto es, a las pasiones y deseos egoístas de los hombres, para responder al problema de la justicia. Maquiavelo parece rechazar así la orientación universal hacia lo "más alto" y preferir, en cambio, la orientación hacia lo "más bajo": la "imitación de la bestia", en su enseñanza, vimos ya, toma el lugar de la "imitación de Dios" (TOM, II, 21, p. 78). Para Maquiavelo, no es posible guiar la conducta de la mayoría de los hombres apelando hacia lo suprahumano. La suerte que corrió la enseñanza del derecho natural clásico, como vimos, es un reflejo del fracaso de este recurso. Las leyes encuentran un soporte en lo más bajo, lo animal humano, que se manifiesta, como vimos, en las pasiones egoístas del hombre. Maquiavelo, en su orientación hacia lo más bajo parecería, repetimos, dejar de lado "la mitad de lo humano", aquello que se orienta hacia lo más alto. Así, la "humanidad tal como él la entiende", dice Strauss, "implica el deseo de prevenir que el hombre trascienda la humanidad, o rebajar el objetivo del hombre" (TOM, IV, 26, p. 207).

Ahora bien, Maquiavelo, en su crítica "destructiva" de la moralidad, según argumenta Strauss, desecha cualquier explicación trascendente o suprahumana para dar cuenta de las restricciones dadas a la libertad humana (TOM, III, 42, p. 149; IV, 84, p. 293). No es necesario

trascendencia es, al mismo tiempo, el origen de "absurdos tabúes" respecto de los límites a lo humano y el comienzo de la pregunta por la justicia y la inquisición filosófica. Tanto la moralidad como el problema de la moralidad se originan en esta percepción de la trascendencia o lo más que humano (*Cf.* TOPS, p. 192).

recurrir a explicaciones divinas, mitológicas o supersticiosas para explicar el fracaso de los hombres de acción: tan solo es necesario estudiar sus acciones y descubrir los errores cometidos de cara a la necesidad de los tiempos (TOM, IV, 83, p. 292). Si bien el hombre, para Maquiavelo, no puede según Strauss controlar plenamente su destino o deshacerse finalmente del azar, el conocimiento lo "protege" de su poder y vuelve a quien conoce "inmune" a este (TOM, IV, 33, p. 218; IV, 34, pp. 218-220; IV, 87, p. 299).[30] Los límites a lo humano, así, no se expresan en las restricciones divinas, sino en el azar que, como vimos, es parte de la naturaleza. Pero la comprensión de la necesidad —de la naturaleza3 permite al hombre no ser completamente pasivo —no estar a merced del destino—. El conocimiento de la necesidad es lo que le permite trascender el límite de lo humano y, al mismo tiempo, lo que conduce a un particular desapego por las cosas del mundo, y a un apego a la verdad (TOM, IV, 81, p. 290). Por lo tanto, para quien dedica su vida a la búsqueda de comprensión de la necesidad, esto es, el filósofo, la trascendencia respecto de lo meramente humano es una posibilidad y una necesidad. La conclusión de Maquiavelo es entonces equivalente a la de los clásicos: el filósofo está abierto al todo y es en la trascendencia de lo humano donde se encuentra la respuesta a los límites de la humanidad. Como vimos en el capítulo 4, el hombre para Maquiavelo puede ser también "más que humano": la alternancia del mejor hombre, del filósofo, es con lo más alto o lo "suprahumano" (TOM, II, 21, p. 78).

Sin embargo, Maquiavelo, vimos decir a Strauss, "oculta" la conversión a la filosofía, del fundador al maestro de fundadores o de la gloria del político a la gloria verdadera de la filosofía (TOM, IV, 81, p. 289) y, con ella, el plano que trasciende a la ciudad. Su silencio respecto de la tragedia, podemos argumentar, es una expresión de ello. En lugar de recurrir a un plano transpolítico para remediar las deficiencias de la justicia en la ciudad, Maquiavelo ofrece, según Strauss, un sustituto político o un "suplemento al bien común" que existe en "el mismo plano que el bien común": provee en sus "tratados" un fin patriótico que pasa a ser el fin "sagrado" (TOM, II, 22, p. 79) y que permite orientar el egoísmo humano y la búsqueda individual de gloria hacia el bien común, al mismo tiempo que, a través de sus comedias, provee una justificación del amor y de los placeres mundanos y su redirección hacia el "amor a la

[30] Maquiavelo, empero, se para junto a Platón en este aspecto, según Strauss. El conocimiento, en cierto sentido, ofrece una promesa para la independencia respecto del mundo y sus avatares. Platón también confía en el conocimiento para buscar resolver el problema humano. Para Tucídides, por su parte, la promesa del conocimiento es más frágil, según Strauss: "This difference explains the difference of moods conveyed by the Platonic dialogues on one hand and Thucydides' history on the other. The serenity of Plato corresponds to his gay science, to *his comforting message that the highest is the strongest.* A light veil of sadness covers Thucydides' somber wisdom; the highest is of extreme fragility" (RCPR, p. 101 [Nuestro énfasis]). Empero, ni Maquiavelo ni Platón olvidan que las catástrofes naturales no pueden eliminarse, y que es imposible conquistar plenamente el azar.

patria" (TOM, IV, 79, p. 284). El fin patriótico y el alivio provocado por los elementos cómicos de sus escritos se complementan. Es así como Maquiavelo, según Strauss, tiene dos "grandes temas": la gloria y los placeres del amor (TOM, IV, 85, p. 295). Pero esta solución de Maquiavelo implica una clausura de los confines de la ciudad.[31]

Luego de este recorrido, podemos comprender el sentido de la afirmación de Strauss del olvido de Maquiavelo de la tragedia. Para Maquiavelo, según Strauss, aspirar a ir más allá de la humanidad puede conducir a la más terrible inhumanidad (TOM, III, 54, p. 167). Pero el humanismo, vimos, es imposible, y la deferencia hacia lo subhumano, lo animal o las pasiones egoístas es más prometedora, de cara a la naturaleza de la mayoría de los hombres, que su opuesto, la deferencia hacia lo suprahumano. Así, Maquiavelo rechaza la enseñanza respecto de la aspiración universal a lo suprahumano y la búsqueda de soluciones trascendentes, y troca la percepción de las restricciones a la libertad por el permiso irrestricto a responder al poder de la necesidad.[32] Maquiavelo, al reemplazar la tragedia por la comedia, el elogio de lo más alto por el elogio de la necesidad, la trascendencia de lo humano por la experiencia mundana, la imitación de lo suprahumano por la imitación de lo subhumano, lo sagrado por lo profano, podemos pensar, ahora, mira con levedad lo que la ciudad considera grave y limita su enseñanza a la ciudad y sus confines (TOM, III, 54, p. 167). Si bien Maquiavelo está abierto en su pensamiento a la trascendencia y la pregunta por el todo y las cosas divinas, según Strauss, no permite, con su enseñanza, un acceso a ella.

Notamos así de qué modo Maquiavelo vuelve a silenciar un aspecto fundamental de la vida filosófica, que es la trascendencia del plano político en busca de explicaciones para lo humano o la apertura del hombre filosófico al todo más allá de la ciudad. Como dijimos, este recurso responde a su intención de proteger a la filosofía de la cooptación por otras tradiciones, y al filósofo en su búsqueda por la verdad. Este recurso para proteger a la filosofía, escondiéndola, aparece en la pluma de Strauss como una novedad. Pero también y, como

[31] Pero esta limitación quizás no conduzca, como Maquiavelo habría querido, a la devoción por el bien público y la patria. Benardete (2011), en su comentario sobre *La ciudad y el hombre*, reflexionando en torno a la presentación straussiana de Tucídides, indica: "El imperialismo ateniense es, por lo tanto, de máxima relevancia para entender cómo la universalidad que parece encarnar está necesariamente en conflicto con su propia base. El abandono de lo sagrado no conduce, como Pericles creía, a una devoción completa por el bien público; conduce en cambio al dominio completo de lo privado. El amor a lo bello, en el que lo griego participa hasta un punto desconocido en otras partes, es inseparable de la ley (pp. 210-211 [299-300])" (p. 218).

[32] En sus "Walgreen Lectures" sobre Maquiavelo, Strauss indica: "Machiavelli is the first superior mind that we know of who did not have a feeling of awe before what is higher and greater than man, be it God or nature. In Machiavelli, m[an] appears perfectly emancipated from any suprahuman [b]onds. Fortune, his substitute for God, can be conquered. Man is the master" (WL, pp. 114-115).

empezamos a notar con más claridad, como una progresiva restricción del acceso a la filosofía para los pensadores del futuro.

c. El olvido del alma

El último "olvido" que Strauss analiza es el olvido del alma. Como dijimos, los silencios de Maquiavelo expresan, según nuestra comprensión de la interpretación de Strauss, una crítica del florentino a las enseñanzas de la "Gran Tradición". Respecto de la tradición bíblica, el silencio del alma encierra una crítica a la enseñanza respecto de la dualidad de la naturaleza del hombre como cuerpo y alma (TOM, III, 52, p. 164), que presupone la eternidad del alma y el carácter perecedero del cuerpo (TOM, IV, 2, p. 175; IV: 19, p. 200; IV, 21, p. 202) pero, también y fundamentalmente, del *locus* de la experiencia de Dios y la piedad (TOM, IV, 12, p. 187). En lo que respecta a la enseñanza de la filosofía política clásica, el olvido del alma implica, para Strauss, según nuestra interpretación, una crítica de Maquiavelo a la enseñanza de la jerarquía de los modos de vida, anclada en el "orden" del alma (TOM, IV, 85, p. 295).

Enfocando la crítica de Maquiavelo a la filosofía política clásica y su enseñanza, su distancia, como dijimos, no se encuentra, según Strauss, en un análisis más abarcador o comprensivo de los fenómenos políticos. Para identificar adecuadamente esta distancia, debemos volver una vez más a su análisis crítico de la moralidad, que culmina, como vimos, en una emancipación de la adquisición de cualquier restricción moral, y que funda la solución política en las pasiones o el deseo egoísta de adquirir, como "hecho humano fundamental". Strauss vuelve a exponer el "resultado" de este análisis de Maquiavelo en las últimas páginas de su libro:

> La virtud moral, deseada por la sociedad y requerida por ella, depende de la sociedad y, por lo tanto, está sujeta a las necesidades primarias de la sociedad. No consiste en *el orden adecuado del alma*. No tiene otra fuente que las necesidades de la sociedad; no tiene una segunda y más alta fuente en *las necesidades de la mente* (TOM, IV, 84, p. 294. [Nuestro énfasis]).

Para Maquiavelo, la moralidad depende de la ciudad y la ciudad no puede ser moral naturalmente, nos explicó Strauss, de modo tal que la ciudad es inmoral y la moralidad depende de la inmoralidad. El resultado del análisis destructivo de la virtud moral implica que la moral "deseada y requerida" por la sociedad tiene su origen en las necesidades de la ciudad y no en un "orden adecuado del alma" o en "las necesidades de la mente". Las buenas leyes hacen a los hombres buenos y las buenas armas son necesarias para las buenas leyes. La fundación de la

moralidad es amoral o inmoral. Los fundadores no son fundamentalmente distintos de los criminales.

Ahora bien, debemos detenernos aquí brevemente para intentar comprender lo que Strauss quiere decir al distinguir entre la fuente política de la moralidad y una "fuente más alta" de la moralidad que se alojaría en las "necesidades de la mente". Los clásicos, para Strauss, conocen tan bien como Maquiavelo que la ciudad necesita de moralidad y que la moralidad que corresponde a la ciudad es una virtud "aprendida" y no "natural". Por su parte, Maquiavelo, ya lo vimos, también conoce los requisitos políticos de la vida filosófica, tal como son comprendidos por los filósofos políticos: para Strauss, dijimos, la diferencia fundamental de Maquiavelo con el hedonismo clásico reside precisamente en su comprensión, compartida por la tradición socrática, de la dependencia de la filosofía de la ciudad, tanto en lo que respecta a su punto de partida para el ascenso filosófico, como en lo que respecta a la supervivencia del filósofo. Por lo tanto, entendemos que, al hablar de la ausencia de relación, en Maquiavelo, entre la vida de la mente y la moralidad, Strauss está ahora apuntando hacia algo más específico. Debemos, entonces, hacer un nuevo rodeo por la comprensión straussiana del pensamiento clásico.

En varios lugares de su obra, Strauss explica el modo en que los clásicos, tanto Platón como Aristóteles, identifican el carácter utilitario de la virtud entendida como virtud moral que está al servicio del fin social del hombre y no es sino un medio para asegurar las condiciones de posibilidad para el fin más alto, la vida filosófica.[33] [34] La virtud moral, para los clásicos, es en efecto virtud "política". Sin embargo, la discusión de Strauss de la relación entre la virtud moral, la ciudad, y la vida filosófica en la comprensión de los clásicos no termina aquí. En el contexto de su interpretación de la enseñanza de Platón, Strauss indica que hay una "doble raíz" de la moralidad:

> Las virtudes morales tienen dos raíces diferentes. Los fines por los cuales existen son la ciudad por un lado y la vida de la mente por otro. En la medida

[33] Respecto de Platón: "The need for government is identical with the need for restraint and the need for virtue. Virtue thus understood is required for the sake of living together, the flooring beneath which the city cannot fall without becoming degraded. It is a serious concern for this kind of virtue, called by Plato popular or political virtue. We may call it utilitarian virtue. Its rationale, or root, is the need of the city" (TOPS, p. 189).

[34] En *La ciudad y el hombre* Strauss aclara que, para Aristóteles, "The highest end of man by nature is theoretical understanding or philosophy and this perfection does not require moral virtue as moral virtue, i.e. 'just and noble deeds as choiceworthy for their own sake.' It goes without saying that man's highest end cannot be achieved without actions resembling moral actions proper, but the actions in question are intended by the philosopher as mere means toward his end. That end also calls for prudence, for the philosopher must deliberate about how he can secure the conditions for his philosophizing here and now. The moral virtues are more directly related to man's second natural end, his social life; one could therefore think that the moral virtues are intelligible as being essentially in the service of the city" (CM, p. 27).

> en que las virtudes morales tienen su raíz únicamente en las necesidades de la sociedad, son solo virtudes populares o políticas y se adquieren sólo por habituación. Como tales, no tienen solidez. Un hombre que ha vivido en una ciudad bien ordenada en su vida anterior como buen ciudadano, participando en la virtud por habituación y no por filosofía, elige la mayor tiranía para su próxima vida, como afirma Platón hacia el final de la *República*. La virtud popular o política se adquiere por habituación de acuerdo con un razonamiento o cálculo, cuyo punto de partida es la necesidad de la sociedad o las necesidades del cuerpo, mientras que *el filósofo tiende hacia la virtud y no necesita un cálculo para ello* (TOPS, p. 190 [Nuestro énfasis]).

Si bien las virtudes morales o políticas resultan del cálculo y la habituación, para Platón, según Strauss, la virtud en sentido estricto, que es el conocimiento, se cultiva por una inclinación natural. El único vicio en sentido estricto es la ignorancia. La verdadera virtud, así, no puede ser aprendida como las virtudes morales o políticas. La virtud en sentido estricto, por lo tanto, dice Strauss, "presupone y al mismo tiempo produce el coraje, la moderación y la justicia, las otras virtudes" (TOPS, p. 190). El filósofo, podemos decir, es moralmente virtuoso no por educación o compulsión, sino porque comprende. Su naturaleza lo conduce, naturalmente, hacia la virtud.

Por su parte, para Aristóteles, según Strauss, hay una distancia entre lo que llama la virtud moral, entendida "moralmente", y la virtud moral, entendida, podemos decir, "filosóficamente": la moralidad puede comprenderse a través de su utilidad para la ciudad, pero también, fundamentalmente, de modo transpolítico o propiamente filosófico. La comprensión del filósofo de las limitaciones de la noción de la moralidad como virtud aprendida en la ciudad ilumina la necesidad de trascender este sentido o la necesidad de plantear la pregunta por la naturaleza de la moralidad.[35] En aquel plano transpolítico, según Strauss, el sentido de la moralidad cambia: la pregunta ya no es por su utilidad sino por su esencia o naturaleza. El filósofo, al transformar la opinión sobre la moralidad en conocimiento respecto de la moralidad, trasciende su significado relevante para la política (NRH, pp. 151-152).

Según Strauss, por lo tanto, para los filósofos políticos clásicos, hay dos raíces para la moralidad o las "virtudes morales": las necesidades de la política o la ciudad y las necesidades de la vida de la mente. Pero debemos notar que su significado no permanece igual. La virtud moral se adquiere por hábito y está sujeta a los cambios en la educación y las leyes y los clásicos

[35] La distancia entre estas dos comprensiones de la moralidad puede leerse en *La ciudad y el hombre*: "The moral virtues cannot be understood as being for the sake of the city since the city must be understood as being for the sake of the practice of moral virtue. *Moral virtue is then not intelligible as a means for the only two natural ends* which could be thought to be its end. *Therefore, it seems, it must be regarded as an 'absolute.*' Yet one cannot disregard its relations to those two natural ends. Moral virtue shows that the city points beyond itself but it does not reveal clearly that toward which it points, namely, *the life devoted to philosophy*" (CM, p. 27 [Nuestro énfasis]).

la identifican con la virtud política. La comprensión del filósofo de la insuficiencia de esta virtud apunta hacia la búsqueda de la virtud propiamente, la virtud genuina. La virtud "en sentido estricto" ya no es "virtud moral": es natural y cultivada sin cálculo, por placer; no apunta a los motivos o intenciones de los hombres (WIPP, p. 117); es búsqueda de conocimiento. Sin embargo, esta búsqueda de conocimiento retiene la pregunta por la relevancia de la moralidad para el hombre. Según Strauss, para los clásicos, la justicia del individuo no depende de la justicia de la ciudad. "No hay diferencia, dice Sócrates allí, si la mejor ciudad, o la justicia presentada en el discurso, existe o existirá en la tierra o en el cielo, porque es seguro que puede existir dentro del *alma* del individuo" (TOPS, p. 198 [Nuestro énfasis]). Por ende, tanto la ciudad como la mente apuntan hacia la moralidad, pero su sentido no es equivalente. La justicia, como virtud moral, puede existir sin la ciudad, mientras haya filósofos.[36] Ello no implica, sin embargo, según Strauss, que el filósofo pueda existir sin la ciudad.

Considerando lo que acabamos de discutir, la virtud en sentido estricto o genuina para los filósofos clásicos implica tanto la trascendencia respecto de la comprensión utilitaria o política de la virtud moral, como también la discusión de lo que podemos llamar la raíz "natural" de la moralidad. Esta discusión conduce a los filósofos clásicos, según Strauss, a indagar en el alma y a hipotetizar un orden adecuado para ella.[37]

Para los clásicos, como acabamos de ver, existe una relación entre la trascendencia del problema de lo justo o lo bueno por naturaleza y la sabiduría: la pregunta por la virtud genuina es iluminada a través de la comprensión de los límites de la virtud en la ciudad —la virtud moral o política— y la ignorancia respecto de la virtud propiamente. La respuesta es la vida filosófica o la búsqueda de conocimiento como "única cosa necesaria".[38] El conocimiento, por su parte, conduce a las demás virtudes: el hombre sabio es también valiente, moderado y justo. Las virtudes así entendidas son parte del hombre sabio porque entiende o porque su alma es

[36] Strauss indica: "Justice is self-sufficiency, and hence philosophy. Justice thus understood is possible regardless of whether the best city is possible or not. Justice thus understood has the further advantage that the question as to whether it is choiceworthy for its own sake cannot arise. Whereas justice in the vulgar sense can well be a burden, the philosopher's minding his own business, that is to say, his philosophizing, is intrinsically pleasant" (TOPS, p. 187).

[37] *Cf.* "Yet how can one know the right order of the soul if one does not know the nature of the soul? Let us remember here again the fact that the parallel between soul and city, which is the premise of the doctrine of the soul stated in the *Republic*, is *evidently questionable and even untenable*" (CM, p. 138 [Nuestro énfasis]).

[38] El "insight" socrático "resuelve" el problema del carácter hipotético del orden del alma: "The teaching of the *Republic* regarding justice can be true although it is not complete, in so far as the nature of justice depends decisively on the nature of the city -for even the trans-political cannot be understood as such except if the city is understood- and the city is completely intelligible because its limits can be made perfectly manifest: to see these limits, one need not have answered the question regarding the whole; it is sufficient for the purpose to have raised the question regarding the whole" (CM, p. 138).

gobernada por lo más alto, que es la razón. Si la virtud es conocimiento, el hombre virtuoso es justo, porque sabe hacer bien el propio trabajo (NRH, p. 127).[39]

Ahora bien, Maquiavelo también, como dijimos, identifica, según Strauss, la necesidad política de la moralidad: la virtud moral o política es necesaria para la vida en común. Esta virtud moral o política es también necesaria para el filósofo, pues éste requiere de la ciudad para vivir, y su ascenso filosófico toma las opiniones como punto de partida. Hasta aquí, Maquiavelo acuerda con los clásicos y su análisis de los fenómenos políticos. Pero según Strauss, la conclusión del análisis destructivo de la virtud moral de Maquiavelo implica que la virtud moral no tiene una fuente más alta en las necesidades de la vida de la mente, que no consiste en un "orden adecuado del alma". Estas necesidades de la mente, como acabamos de ver en el caso de los clásicos, se expresan en el carácter natural de la búsqueda o tendencia del filósofo hacia la virtud que llamábamos genuina, la cual conduce a su vez a una discusión de la naturaleza de la moralidad o virtud moral y al carácter "moralmente virtuoso", en último término, del filósofo que comprende: el filósofo para los clásicos, según leíamos, es justo, moderado, valiente. Pero para Maquiavelo, parece decir Strauss, la moralidad no tiene otra finalidad que su uso político, no es una pregunta necesaria para el filósofo, ni una conclusión del conocimiento al que arriba y, por ende no responde a un "orden adecuado" del alma. La razón, parece decir Strauss, no ocupa un lugar jerárquico en la cosmogonía de Maquiavelo (*Cfr.* WIPP, p. 39).

Sin embargo, llegados a este punto, debemos recordar el elogio de Maquiavelo a la virtud más alta presentado por Strauss. Efectivamente, en su análisis "destructivo" de la moralidad, Strauss demuestra de qué modo Maquiavelo ve los límites de la virtud moral y empuja con su reflexión hacia la comprensión del problema que encierra. Strauss trata la consideración de Maquiavelo de la virtud más alta: la "virtud extraordinaria", como vimos, es "premoral o transmoral", es un "don de la naturaleza" que fuerza a tal hombre a proponerse los "objetivos más altos" y "más sabios" en cada circunstancia. Esta virtud, dice Strauss, es "inseparable de la más alta prudencia". En el hombre sabio, *el ser y el deber ser coinciden* (TOM, IV, 54, p. 247). Pero Maquiavelo, según Strauss, no es llevado por estas reflexiones a hipotetizar una jerarquía de modos de vida, como sí son llevados a ello los clásicos (NRH, p. 163; TOM, IV, 36, p. 222).

[39] Esta definición depende, a su vez, de la consideración del alma de Platón, que distingue entre mente, *thymos* y deseo. "A being is just if all its significant parts do their job well. [...] It suffices if the parts of his soul do their jobs well, if *his reason is in control* and his sub-rational powers obey his reason. But this is strictly possible only in the case of a man who has cultivated his reason properly, that it is to say, of the philosopher" (TOPS, p. 190).

No debemos olvidar, sin embargo, que para Strauss la virtud genuina, la virtud que engendra las demás virtudes, que es la búsqueda de conocimiento, es la *conclusión* a la que arriba Sócrates en su estudio de las opiniones de los hombres (*Cfr*. NRH, p. 36). El modo de vida del filósofo está fundado en la comprensión de la falta de conocimiento del todo, que equivale a la comprensión, según Strauss, del carácter limitado de toda opinión, así como también de la necesidad de trascender la esfera de las opiniones en búsqueda de comprensión de los problemas hacia los cuales apuntan (NRH, p. 125). La respuesta socrática al "drama del alma humana" es la filosofía como *modo de vida* (PR, p. 1, p. 23; CM, p. 29). Y debemos notar ahora que Maquiavelo, según Strauss, parece retener en su *pensamiento* tanto la pregunta por la moralidad, como el conocimiento de la necesidad de la búsqueda de conocimiento como "única cosa necesaria" que organiza, por lo tanto, el esfuerzo del mejor hombre. Por lo tanto, Maquiavelo comparte con los clásicos la conclusión socrática de que la "virtud es conocimiento".

Ahora bien, si los clásicos son llevados, por esta comprensión, a hipotetizar un orden jerárquico en el alma o una jerarquía de modos de vida que implica una enseñanza respecto de la superioridad de la vida filosófica, Maquiavelo, por su parte, podemos considerar siguiendo a Strauss, llegado al mismo punto, no ofrece argumentos para justificar la vida filosófica como la mejor vida que tiene lugar fuera de la ciudad. Como dijimos, la conversión hacia la filosofía no es parte de su enseñanza. Maquiavelo, por lo tanto, entendemos ahora, al "olvidar" el alma, oculta en último término la vida filosófica. Strauss indica:

> A través de una ironía más allá de la ironía de Maquiavelo, su silencio sobre el alma es una expresión perfecta del carácter desalmado de su enseñanza: guarda silencio sobre el alma porque ha olvidado el alma, al igual que ha olvidado la tragedia y a Sócrates. Es irónico de la misma manera en que su medio silencio sobre la filosofía es irónico (TOM, IV, 84: 294).

Como vimos, la ironía implica "decir distintas cosas a distintas personas o personas en distintos estadíos de su comprensión" (TOM, II, 30, p. 40. *Cfr*, Nota 49, p. 309). Por lo tanto, tan solo a quienes pueden comprender les es revelado plenamente su sentido.[40] El silencio irónico de

[40] Pero Sócrates es también y, fundamentalmente, irónico para Strauss: disimula su sabiduría "haciéndose el tonto" (TOM, I, 22, p. 34) y evita prounciarse sobre ciertos temas (TOM, IV, 29, p. 210). La ironía de Sócrates revela tanto su magnanimidad como su comprensión de los límites de la comprensión de los hombres: "The magnanimous man -the man who regards himself as worthy of great things while in fact being worthy of them- is truthful and frank because he is in the habit of looking down and yet he is ironical in his intercourse with the many. Irony is then the noble dissimulation of one's worth, of one's superiority. We may say, it is the *humanity peculiar to the superior man*: he spares the feelings of his inferiors by not displaying his superiority" (CM, p. 51 [Nuestro énfasis]).

Maquiavelo sobre el alma es un reflejo de su silencio irónico respecto de la filosofía, de su ocultamiento de la vida filosófica y su reticencia a hablar del placer no político de la contemplación y el carácter no convencional de lo justo.

Luego de este recorrido, creemos poder ver en qué sentido Strauss habla de los "olvidos" de Maquiavelo, en línea con su distancia respecto de la filosofía política clásica y su enseñanza. Su olvido sobre Sócrates, la tragedia y el alma expresa, dijimos, su silencio respecto de la presentación clásica del filósofo, de la respuesta clásica a lo justo para la ciudad en la trascendencia y el silencio respecto de la vida del filósofo. Estos tres olvidos, que son silencios, dan a ver un ocultamiento por parte de Maquiavelo de la filosofía y la vida filosófica. Pero, como dijimos, estos silencios de Maquiavelo responden a su intención que, en último término, coincide con su "política filosófica": consiste en buscar evitar la apropiación de su enseñanza por parte de tradiciones antifilosóficas, en procurar la protección de los filósofos y la preservación de la filosofía para el futuro. Sin embargo, esta estrategia empleada por Maquiavelo, nueva en relación con la filosofía política clásica, no está ausente de consecuencias políticas. Según Strauss, el silencio de Maquiavelo respecto del alma culmina en una enseñanza que aparece como desalmada (*Cfr*. NRH, p. 36). Strauss parece decir que la ironía de la enseñanza maquiaveliana termina jugando en su contra, y en contra de la filosofía. En su crítica a la noción clásica del alma, Maquiavelo no parece ofrecer a quienes pueden aspirar a la vida filosófica una justificación para su posibilidad y su necesidad. Su propio ejemplo como filósofo se oculta detrás de la figura del secretario del estado. Así, podemos comenzar a concluir que, para Strauss, Maquiavelo, buscando proteger a la filosofía y la vida del filósofo, clausura la vía de acceso a ella en su enseñanza. Debemos ahora detenernos en las consecuencias políticas de la enseñanza de Maquiavelo según Strauss. Al respecto, veremos que lo que anticipamos es un cambio, para Strauss, del significado de la filosofía, así como también del rol del filósofo en la ciudad.

2. La novedad de Maquiavelo

El recorrido por los olvidos de Maquiavelo nos permitió dar a ver tanto la crítica del florentino a la enseñanza de los filósofos clásicos como su percepción de los problemas que están en la base de dichas respuestas. Pero la reflexión de Strauss en torno al ocultamiento de Maquiavelo de tres dimensiones fundamentales de la filosofía —la figura del filósofo, la trascendencia de lo político en búsqueda de la verdad y la vida filosófica— nos podría conducir a cuestionar el estatuto filosófico de su pensamiento. Strauss nos previene empero, de manera explícita, de que

concluyamos por ello que no hay filosofía en el pensamiento de Maquiavelo. “Para evitar el error de negar la presencia de filosofía en el pensamiento [*thought]* de Maquiavelo, es suficiente recordar lo que él indica respecto de la relación entre la superioridad del ‘hombre más excelente’ respecto del destino y el conocimiento de aquel hombre del ‘mundo’” (TOM, IV, 85, p. 294). Como hemos visto en el capítulo 4 de esta tesis, Strauss describe al “hombre más excelente” como quien tiene “conocimiento del mundo”, es decir, de la necesidad de la naturaleza y no se ve, por lo tanto, arrastrado por la fortuna, sino que es independiente del destino. Strauss decía: “Mientras su fortuna varía, ellos siempre permanecerán iguales.” (TOM, IV, 33, p. 218; IV, 80, pp. 288-290). Pese a no hablar de Sócrates, Maquiavelo conoce la diferencia entre virtud política o “vulgar” y virtud genuina; pese a preferir la comedia a la tragedia, comprende bien la importancia política de la “sacralidad” de las leyes; pese a no hablar del alma, comparte con los clásicos la conclusión respecto de la virtud genuina y lo “más alto” en el hombre. En cada punto Strauss encuentra, no obstante, una posición crítica de Maquiavelo respecto de la enseñanza de la filosofía política clásica y su “idealismo”.

Los “tres olvidos” de Maquiavelo que presenta Strauss, en conclusión, apuntan a una estrategia de comunicación y un silencio deliberado y no son el reflejo de una falta de reflexión respecto de temas en apariencia ausentes en su pensamiento. Luego de nuestro recorrido por lo que Strauss llama el “análisis destructivo” de la virtud moral de Maquiavelo, no nos engañamos respecto del modo en que nuestro autor considera que el pensamiento maquiaveliano retiene la noción de filosofía como ascenso de las opiniones al conocimiento, que trasciende los límites de la ciudad para pensar el “problema” de lo bueno y lo justo y que la virtud más alta equivale a la virtud filosófica, virtud que posee solo el fundador en sentido más alto, quien “descubre” los modos y órdenes “acordes a la naturaleza” y no el hombre movido por la gloria mundana. Para Strauss, el corazón del pensamiento de Maquiavelo es su reflexión sobre los problemas fundamentales: "El núcleo de su ser era su pensamiento sobre el hombre, sobre la condición del hombre y sobre los asuntos humanos” (TOM, II, 23, p. 80).

Como vimos, la estrategia de comunicación de Maquiavelo responde, según Strauss, a su comprensión de la necesidad en que se encuentra la filosofía en su tiempo (TOM, III, 54, p. 167). Sin embargo, Strauss ha puesto en evidencia la importancia y los efectos de la estrategia de comunicación de Maquiavelo: sus olvidos, que interpretamos como silencios, ocultan la vida filosófica y no proveen una defensa pública para ella. Irónicamente, su búsqueda por proteger y resguardar a la filosofía implica la limitación del acceso a la filosofía.

Para concluir nuestro análisis, debemos abordar por fin lo que Strauss entiende, según nuestra interpretación, como las consecuencias de la enseñanza de Maquiavelo, de su ocultamiento de la filosofía y su estrategia de comunicación. Como dijimos, el significado de la filosofía y del filósofo en la ciudad cambian en Maquiavelo. Esta reflexión nos permitirá llevar a término esta investigación, y esclarecer el problema del juicio de Strauss sobre Maquiavelo, su pensamiento filosófico y su lugar al frente de la modernidad, llegando también al final de su libro.

a. Ofuscación

Una de las críticas más fuertes de Strauss a Maquiavelo aparece en estas últimas páginas de su libro, y recupera el problema que implica una enseñanza que, cambiando su forma de expresión, no puede sino cambiar su contenido. Así, afirma Strauss respecto de Maquiavelo: tendríamos derecho a decir que la filosofía y su estatus se ven "ofuscados", tanto en su *enseñanza*, donde se expresan sus olvidos o silencios, como también, agrega, en su *pensamiento*:

> Sin embargo, como nuestra presentación no pudo evitar mostrar, uno tiene derecho a decir que *la filosofía y su status se ofuscan* [*obfuscate*] no solo en la *enseñanza* de Maquiavelo, sino también en su *pensamiento*. Que la virtud moral es un requisito calificado de la sociedad es infinitamente más claro para él que el hecho de que sea un requisito de la filosofía o de la vida de la mente. Como consecuencia, él no es capaz de dar una explicación clara de su propio quehacer. Lo más grande en él no puede ser apreciado adecuadamente sobre la base de *su propia visión angosta* de la naturaleza del hombre (TOM, IV, 85, p. 294 [Nuestro énfasis]).

Como vimos ya, la ofuscación en el plano de la enseñanza puede comprenderse como una limitación intencional del discurso del filósofo en la ciudad. El filósofo, según Strauss, se ve siempre en la necesidad de adecuar su discurso a la ciudad y sus opiniones y, en este sentido, su enseñanza incluye siempre cierta ofuscación (TOM, I, 22, p. 33). Los olvidos de Maquiavelo, como dijimos, pueden comprenderse como ocultamientos deliberados —de la figura del filósofo, de los límites de la política y la trascendencia y de la vida filosófica autónoma—, como respuesta a las condiciones de posibilidad de la filosofía y la protección del filósofo.

La ofuscación particular de Maquiavelo, sin embargo, a diferencia de aquella que, por ejemplo, los pensadores del derecho natural clásico ofrecen, no es una ofuscación del problema de la justicia —que no hay derecho natural—, sino del filósofo, la vida filosófica y la filosofía como tal. En la misma medida, la solución política de Maquiavelo, como vimos, incluye una enseñanza popular que contiene una respuesta al problema de la justicia ofrecida a la ciudad en una perspectiva aceptable para la ciudad, pero que limita la respuesta a sus confines (TOM, I,

23, p. 34): no hay deferencia hacia la justicia perfecta o lo justo por naturaleza (TOM, IV, 80, p. 288).

Pero Strauss indica que tendríamos derecho a decir también que hay ofuscación en el *pensamiento* de Maquiavelo. Para explicar esta cuestión, Strauss recupera el problema del olvido del alma. La propia visión "angosta" del hombre —esto es, su olvido del alma—, no nos permite ver *su* filosofía. Pero esta visión también, parece decir Strauss, limita a Maquiavelo a la hora de dar cuenta de su quehacer, es decir, de su filosofar. Maquiavelo, entonces, dice Strauss, es incapaz de presentar y fundamentar su forma de vida y exponer la nobleza intrínseca del filosofar. Lo "más grande" en él, leemos, no alcanza a apreciarse. Lo que está en juego, una y otra vez en estas páginas, es la filosofía de Maquiavelo.

Sin embargo, ¿en qué medida depende el estatus de la filosofía de la afirmación respecto del alma y la jerarquía de la vida filosófica? Como vimos, para Strauss, la filosofía en sí no depende de esta pregunta. Para aclarar esta cuestión, Strauss nos ofrece una corrección de su afirmación inicial sobre la ofuscación del pensamiento de Maquiavelo: "En lugar de decir que el *status de la filosofía* se oscurece [*obscured*] en el pensamiento de Maquiavelo, tal vez es mejor decir que en su pensamiento *el significado de la filosofía* está experimentando un cambio" (TOM, IV, 86, p. 295). La filosofía y su estatus, por lo tanto, no se "oscurecen" en la mente de Maquiavelo, su pensamiento no se ofusca, pero el *significado* de la filosofía sufre un cambio.

Aceptando que hay filosofía en el pensamiento de Maquiavelo, como dice Strauss, la cuestión es, entonces, para concluir finalmente nuestra investigación, comprender qué tipo de filósofo es el florentino y cuál es el significado de la filosofía que cambia en Maquiavelo. Una vez más, Strauss no explica esta cuestión, pero apunta en la dirección en que debemos indagar al decir que Maquiavelo no incluye entre sus temas al hombre sabio ni a la justicia. Para Maquiavelo, "la sabiduría no es un gran tema", dice Strauss, "porque la justicia no es un gran tema para él" (TOM, IV, 85, p. 295). Los temas de Maquiavelo, indica, son solo la gloria y los placeres del amor. Maquiavelo, ya lo vimos, parece reducir la orientación humana por naturaleza a la satisfacción del deseo egoísta. Sin embargo, no subordina la filosofía al placer (TOM, IV, 83, p. 291) ni es un "adorador del éxito": solo la "sabiduría" de una empresa merece verdadero elogio (TOM, IV, 60, p. 253). Si bien Maquiavelo limita con su enseñanza las aspiraciones de los hombres a lo subhumano, lo humano-animal o lo pasional (TOM, III, 54, p. 167; IV, 26, p. 207), no pierde de vista que la virtud más alta es un "don" de la naturaleza que compele al mejor hombre a trascender su humanidad eligiendo "los objetivos más altos" y "más

sabios" posibles en cada circunstancia (TOM, IV, 54, p. 246). Sin embargo, sí esconde la figura del filósofo y la vida filosófica. Por lo tanto, la descripción maquiaveliana de la naturaleza humana como signada por la búsqueda egoísta de placer o gloria no da cuenta de su comprensión del placer más alto o el sentido más alto de la gloria *para el autor*.[41]

Ahora bien, afirma Strauss, la sabiduría no es un gran tema en Maquiavelo —el autor no discute al hombre sabio, no discute a Sócrates y ofusca la figura del filósofo—, porque la justicia tampoco lo es. Como vimos, la justicia apunta hacia la sabiduría, en la medida en que la discusión del problema de lo justo —esta es la discusión que, como vimos, se expresa en la crítica destructiva de Maquiavelo a la virtud moral, según Strauss— revela los límites de toda opinión respecto de lo justo alcanzable en la esfera de la política. La conclusión de la comprensión de los límites de la ciudad, de que no hay conocimiento acerca de cómo guiar la propia vida, es la necesidad de la filosofía de dedicarse a la búsqueda de conocimiento. Así, como vimos, para los filósofos políticos clásicos la justicia apunta según Strauss en última instancia a la sabiduría, pues sólo quien conoce la naturaleza de cada ser puede definir quien "hace su trabajo bien" o a quien corresponde, por naturaleza, cada cosa o solo quien es sabio puede ser verdaderamente justo (*Cfr*. CM, p. 71; NRH, p. 147). Pero Maquiavelo, como vimos, aunque conoce los límites de la virtud en la ciudad, subordina la justicia a los requerimientos de la ciudad y limita su enseñanza a los confines de lo político: Maquiavelo no expone el hecho de que el problema político —la imposibilidad de la justicia perfecta en la ciudad— conduce por necesidad a la búsqueda de sabiduría —a la filosofía—. Maquiavelo, notamos, coloca intencionalmente una barrera entre la filosofía y la ciudad.

Sin embargo, Maquiavelo no niega que la sabiduría sea posible, y así lo evidencia la discusión de la excelencia más alta, que se alcanza a través del conocimiento del mundo. El problema parece ser, según Strauss, que Maquiavelo no ofrece una fundamentación de la posibilidad de la sabiduría o el conocimiento de cara a la variabilidad de los asuntos humanos. Es decir, no parece darnos, dice Strauss, una explicación de cómo es posible que la virtud del mejor hombre permanezca estable mientras su fortuna varía (TOM, IV, 33, p. 218; IV, 80, pp. 288-290). Strauss dice:

[41] Las cosas que son placenteras para el hombre dependen de la constitución del hombre. Si, para Maquiavelo, la gloria verdadera es alcanzada en la fundación o descubrimiento de los órdenes y modos "simplemente de acuerdo con la naturaleza", y si esta gloria depende de la dedicación al conocimiento en un plano que, como vimos, se eleva por sobre el plano en que "el bien político y el bien erótico se complementan y están en conflicto" (TOM, IV, p. 289), por lo tanto, Maquiavelo debe admitir una jerarquía de búsquedas o deseos, al menos en lo que respecta a su propia constitución. La orientación teórica de Maquiavelo responde a su constitución natural (TOM, II, 24, p. 81). Al intentar comprender la propia constitución, se trasciende el plano del placer hacia el plano de la búsqueda de conocimiento de la propia naturaleza humana.

> Él no proporciona una explicación de cómo la estabilidad de la excelencia o la firmeza del conocimiento del 'mundo', de la ecuanimidad, de la fuerza de voluntad y de la prudencia es compatible con la variabilidad de todas las cosas humanas y de la naturaleza; su argumento parecería requerir un movimiento tanto de la excelencia a la vileza como un movimiento de la virtud moral al vicio moral (TOM, IV, 85, p. 295).

Maquiavelo parece obturar el plano en donde la sabiduría puede desplegarse, esto es, el plano transpolítico y limitar al filósofo, su vida y su filosofía a la ciudad.

El argumento de Maquiavelo, indica Strauss, no solo no parece ofrecer una justificación para la estabilidad del conocimiento, sino que, incluso más, parece implicar el movimiento de la excelencia a la vileza, en la misma medida en que la virtud moral no puede sino necesitar del vicio (TOM, IV, 50, p. 242). El filósofo aparece limitado a la ciudad; no le toca vivir en la isla de los bendecidos (OCPP, p. 92). Strauss parece decirnos así que, para Maquiavelo, la variabilidad de las cosas humanas justifica la reversibilidad de todo bien, hacia la bajeza, la vileza y el vicio. "El hecho de que la humanidad y la inhumanidad sean necesarias para el bienestar de la sociedad le demuestra que la humanidad no es más 'acorde a la naturaleza' que su opuesto: niega que haya un orden del alma y, por lo tanto, una jerarquía de modos de vida o de bienes" (TOM, IV, 85, p. 295). Si la sabiduría no está en el vértice de la virtud, si la filosofía no tiene el estatus más alto en el hombre, parece imposible salvar a la filosofía de ser un modo de vida más entre otros, una orientación más del hombre entre muchas otras, igualmente naturales. Para Maquiavelo, no hay bien sin mal y la perfección es un ideal.

Sin embargo, ¿en qué medida puede Strauss sostener esta argumentación tras señalar en el desarrollo de su libro que Maquiavelo reconoce la virtud más alta y la altura de la vida filosófica en la "unión de gravedad y levedad", en la "búsqueda de conocimiento" y no en la alternancia que caracteriza a todas las demás formas de vida? ¿En qué medida puede Strauss decir que no hay en Maquiavelo una argumentación a favor de la estabilidad del conocimiento y afirmar que, para este autor, sólo quien "conoce el mundo" puede ser independiente del azar y su variabilidad? En efecto, si para Maquiavelo la ciudad necesita humanidad e inhumanidad, puede argumentarse que la humanidad *incluye* necesariamente lo "más bajo", en la medida en que el hombre *vive en* la ciudad. Incluso del mejor hombre, del hombre sabio, si es gobernante, se requerirían actos de bajeza. Pero ¿puede considerarse la naturaleza humana como limitada a la ciudad en este sentido?

Según Strauss, Maquiavelo niega la posibilidad de la excelencia sin límites que afirman los antiguos: "Ningún hombre participa de todas las excelencias que pueden ennoblecer al hombre: ningún hombre es completo; un 'hombre universal' es un ser imaginario" (TOM, IV,

51, p. 244). La excelencia más alta de la cual un hombre es capaz según Maquiavelo, vimos decir a Strauss, es la excelencia de un hombre que es maestro de príncipes y pueblo, de quien descubre los modos y órdenes acordes a la naturaleza (TOM, IV, 51, p. 244). Su conocimiento lo libera de los errores fantásticos respecto del azar y el destino (TOM, IV, 34, p. 218). Pero incluso este hombre tiene límites —"los varios tipos de excelencia no pueden coexistir en el mismo individuo, al menos no en su nivel más alto" (TOM, IV, 13, p. 190)—. Es decir, no puede existir, para Maquiavelo, un hombre sabio, justo, moderado, valiente. E, incluso más, incluso el mejor hombre debe someterse, como veíamos, a una "servidumbre" vinculada con la vida política y la comunicación de su saber. Para Maquiavelo, la figura del hombre sabio, del "hombre universal", no menos que la de un Dios todo bondadoso[42], es una utopía, un ser imaginario (TOM, IV, 27-28, pp. 208-209).

Los clásicos, empero, estarían de acuerdo con Maquiavelo respecto de los límites de la política y la compulsión que ella implica, incluso para el mejor filósofo. Sin embargo, la esfera del conocimiento en sí misma, en su visión, no debería estar por necesidad limitada por dichas necesidades. Si existe un "modelo" de hombre sabio, este viviría en los márgenes de la ciudad, inmune a sus necesidades y bajezas o, incluso más, sería plenamente autónomo. Que existan "muchos malos" no conduce a los clásicos a argumentar la necesidad de adecuarse a sus modos. Como vimos en el capítulo 4, Strauss indica que Aristóteles y Maquiavelo enseñan que la mayoría de los hombres son malvados y que desean "riquezas y honor". Pero esta misma reflexión los conduce a distintas conclusiones:

> Este mismo hecho lleva a los clásicos a la conclusión de que los mejores hombres, para ser recompensados con honores sobresalientes, deben gobernar a los muchos malos coercionándolos; deben conocer, de hecho, plenamente a los malos y sus modos; pero *tal conocimiento es perfectamente compatible con la inmunidad a la maldad* (TOM, IV, 61, p. 254 [Nuestro énfasis]. *Cfr*. TOM, IV, 87, p. 299).

[42] Según Strauss, Maquiavelo utiliza el argumento de que "no hay un bien sin un mal" para negar la existencia de Dios: "Por lo tanto, su afirmación de que no hay bien sin su peculiar mal conduce a la absurdidad de que Dios no puede ser el ser más perfecto porque carece de las excelencias específicas de las cuales los seres creados, como tales, son capaces" (TOM, IV, 85, p. 295). Strauss dice atrevidamente que, para Maquiavelo, Dios "carecería de la excelencia específica" de los seres creados. El problema, sin duda, trasciende al problema de la ciudad y su justicia, y lidia tanto con la posibilidad del conocimiento dada la variabilidad de los asuntos humanos y la naturaleza, como con la posibilidad de concebir una virtud independiente de bajezas, la perfección o la magnanimidad y alcanza el argumento respecto de los atributos divinos. La reflexión de Strauss parece conducirnos así en dirección a la discusión de Maquiavelo de las premisas de la revelación. Como vimos, según Strauss, para demostrar que el conocimiento es posible, el filósofo debe demostrar la necesidad natural o la imposibilidad de los milagros en una argumentación respecto de los atributos divinos (PR, p. 129; RR, p. 153).

El pensamiento o la teoría se mantienen por fuera del reino donde lo alto debe por necesidad someterse a lo bajo. Cuando el filósofo sea rey cesarán los males. Por ende, los clásicos retienen una noción o arquetipo de bondad sin maldad, parece indicar Strauss. Para retener la noción o posibilidad de un "hombre universal", la filosofía política clásica debe hipotetizar la posibilidad de la sabiduría o el conocimiento perfecto. La "teología natural" de los clásicos, como vimos en el segundo capítulo de esta tesis, apunta en esta dirección.[43] Sin embargo, sabemos que la filosofía para los clásicos consiste en la búsqueda de sabiduría o ascenso hacia aquella idea y la sentencia socrático-platónica que indica que la virtud es conocimiento o filosofía encapsula este problema.

La cuestión fundamental para Strauss no parece ser tanto que no haya, según Maquiavelo, perfección efectivamente para el hombre ni para las ciudades, sino que Maquiavelo enseña que el hombre ni siquiera debe aspirar a ella, es decir, a ir más allá de la humanidad (TOM, III, 54, p. 167). Pero si, como vimos, la humanidad es insuficiente, la limitación de la trascendencia hacia lo más alto conducirá a la postulación de la trascendencia hacia lo más bajo.

A pesar de la aparente clausura de Maquiavelo de la pregunta transpolítica por la justicia y la justificación de la filosofía como respuesta al problema humano y, en última instancia, el reemplazo de la analogía del hombre sabio por la imagen de la Fortuna variable, Strauss no duda en señalar que lo "suprapolítico" está presente y es efectivo siempre en Maquiavelo. "Aunque lo suprapolítico está en todas partes y siempre presente y efectivo en el *pensamiento* de Maquiavelo, él analiza lo político como si no estuviera ordenado hacia lo suprapolítico o como si lo supra-político no existiera" (TOM, IV, 85, p. 295 [Nuestro énfasis]).

Por lo tanto, si bien el pensamiento de Maquiavelo trasciende los límites de la política, como indicamos, instala una barrera entre ciudad y filosofía. Maquiavelo analiza la política desde la política y sus necesidades y no da a ver que sus límites apuntan hacia una trascendencia donde puede perseguirse la solución al problema político, parece, así, decirnos Strauss. La insuficiencia de la justicia en la ciudad se "complementa" no con teoría o filosofía, como en el caso de los filósofos clásicos, ni con la piedad, como lo hace la tradición Bíblica (PR, p. 118),

[43] Pero es precisamente en la argumentación respecto de la teología natural o los atributos divinos donde se ubica lo que Strauss llama "la única diferencia" entre Maquiavelo y Aristóteles (TOM, IV, 26, p. 208). Como estudiamos en el segundo capítulo, según Strauss, Maquiavelo troca el atributo divino de la magnanimidad —el ser perfecto que se conoce a sí mismo— por la humanidad. Maquiavelo, antes que una analogía del ser perfecto con el hombre sabio, parece ofrecer una analogía del ser "perfecto" con el humano en su alternancia necesaria entre lo más que humano y lo menos que humano. Como indicamos, según Strauss, la imagen de la divinidad para Maquiavelo es la Fortuna en su alternancia (TOM, IV, 28, p. 209; NM, p. 224).

sino con el patriotismo y la búsqueda de placeres mundanos. Como vimos a lo largo de nuestro trabajo, según Strauss, Maquiavelo resuelve el problema político a través de un análisis del egoísmo humano y el encauzamiento de las pasiones egoístas a través de instituciones patrióticas y búsqueda de gloria. No es necesario un cambio de intención o de carácter (TOM, IV, 77, p. 281). Maquiavelo, así, no recurre al plano suprapolítico para ofrecer sus soluciones. Pero el ascenso filosófico del mismo Maquiavelo lo empuja necesariamente hacia conclusiones que trascienden el plano político, aunque limite u ofusque dicho movimiento.

Strauss nos conduce a pensar, por lo tanto, que la posición de Maquiavelo como filósofo es paradójica: por un lado, retiene lo suprapolítico en su pensamiento, trasciende lo "meramente humano" en busca del conocimiento, trasciende los límites de la ciudad en su búsqueda de la verdad, articula el problema del conocimiento del todo a través de una discusión de la necesidad de la naturaleza, el azar y lo divino, escribe y vive como filósofo. Sin embargo, oculta la filosofía, que articula los problemas permanentes necesariamente en la trascendencia, oculta la figura del filósofo, que, conociendo, es el más justo, y oculta su propia vida filosófica y el placer de la contemplación. Maquiavelo no enseña a aquellos que, como vimos, pueden entender lo que insinúa, cómo justificar su propia vida dedicada al filosofar.

Si para los clásicos la ciudad está, al mismo tiempo, abierta y cerrada al todo o la filosofía (CM, p. 29), para Maquiavelo, la ciudad parece permanecer cerrada sobre sí misma. La conclusión de este análisis es según Strauss una simplificación y "contracción" del horizonte para el pensamiento y no una ampliación de la "latitud" del político, como habría buscado Maquiavelo. "Una asombrosa contracción del horizonte aparece a Maquiavelo y a sus sucesores como una maravillosa ampliación del horizonte" (TOM, IV, 85, p. 295).

Maquiavelo no ilumina nada nuevo: "Maquiavelo", escribe Strauss de manera contundente

> no saca a la luz ningún fenómeno político de importancia fundamental que no fuera plenamente conocido por los clásicos. Su aparente descubrimiento es sólo *el reverso del olvido de lo más importante:* todas las cosas necesariamente aparecen bajo una nueva luz si se ven por primera vez bajo una luz específicamente atenuada (TOM, IV, 85, p. 295 [Nuestro énfasis]).

Sin embargo, esta nueva exposición del "olvido" de Maquiavelo no puede pasar desapercibida: si el olvido es silencio, Maquiavelo, podemos decir, *oculta* según Strauss lo más importante. Su ocultamiento de la figura del filósofo, de la contemplación en la trascendencia y de la vida filosófica, conduce a una enseñanza que limita las aspiraciones de los hombres, incluso para aquellos cuya naturaleza empuja más allá de la ciudad.

En conclusión, con este ocultamiento, lo "más grande" en Maquiavelo —el hecho de que él, en tanto que filósofo, en efecto trasciende la "mera humanidad" y vive, en acto, una vida filosófica— se pierde de vista o no puede ser adecuadamente apreciado por sus lectores y estudiantes. En *Derecho natural e historia,* abordando esta cuestión, Strauss escribe: "Lo que sucedería con esas inclinaciones naturales del hombre o del alma humana cuyas demandas simplemente trascienden el objetivo rebajado no era una preocupación para Maquiavelo. Él ignoraba esas inclinaciones. Limitaba su horizonte para obtener resultados" (NRH, p. 178). Maquiavelo, podemos pensar ahora, no desconoce las inclinaciones humanas que trascienden los bienes alcanzables en la ciudad, que es el plano en que el fin político y el fin erótico se encuentran, pero no da lugar en su enseñanza para estas.

b. La nueva retórica de Maquiavelo

La conclusión de Strauss respecto de la solución política de Maquiavelo y sus silencios nos condujo a descubrir la posición de Maquiavelo respecto de su propio filosofar como paradójica. Su pensamiento es filosófico, trasciende lo meramente político y él mismo vive en acto una vida dedicada al filosofar, pero no justifica su vida filosófico-políticamente ni ofrece a los lectores filosóficos una vía de acceso a aquella justificación. Por el contrario, nos dice Strauss, oculta a la figura del filósofo como hombre sabio y obtura el plano que trasciende la ciudad. Según Strauss, como veremos a continuación, hay un cambio de "significado de la filosofía" en el pensamiento de Maquiavelo, el cual se da a ver en la filosofía que el florentino ofrece a la ciudad (TOM, IV, 86, p. 295). Para abordar esta cuestión que nos llevará hacia el final del libro de Strauss y a nuestra propia conclusión debemos, nuevamente, dar un rodeo por la comprensión de Strauss de la filosofía política clásica, para ver el lugar que ocupa la filosofía en la ciudad en su enseñanza política y moral.

Como sabemos ya, para Strauss la solución política de los clásicos responde a su comprensión de la ciudad a la luz de "lo más alto": los fenómenos "moral-políticos" son iluminados por la virtud más alta, "la vida del filósofo o de la contemplación", en palabras de Strauss (TOM, IV, 86, p. 296).[44] La solución política de los clásicos trasciende la perspectiva

[44] La preferencia de los clásicos por la paz con respecto a la guerra, dice nuestro autor, o por el ocio frente los negocios, refleja precisamente la superioridad del "pensar" al "actuar" o "hacer". A pesar de la preferencia de Maquiavelo por la expansión a la conservación (TOM, IV, 66, p. 260; TOM, IV, 75, p. 278), Strauss aclara, como vimos, que, para el florentino, todo "hacedor" o "actor" es de menor rango que un "pensador", artista o escritor (TOM, III, 34, p. 137; II, nota 49, p. 309).

del buen ciudadano, que se revela como insuficiente o inadecuada.[45] El mejor régimen informado por lo más alto es el gobierno de los mejores, los filósofos que, sin embargo, es sumamente improbable. Los filósofos no pueden considerar adecuada ni justa una vida dedicada a la política, pues la vida de contemplación precisa de tiempo libre y trasciende la ciudad (WIPP, p. 91). La verdad respecto del mejor régimen es que ni los filósofos desean gobernar, ni los caballeros tienen intención de deshacerse de las tradiciones que veneran, ni la multitud se deja guiar con facilidad por los filósofos.[46] La conclusión para los clásicos es, por lo tanto, que el mejor régimen depende del azar (TOM, IV, 86, p. 296). Los clásicos no ignoran que su solución es "utópica", según Strauss.

Si bien la filosofía trasciende a la ciudad, según Strauss, en la visión clásica el "valor" de la ciudad depende de su apertura o deferencia a la filosofía (TOM, IV, 86, p. 296). Strauss parece argumentar así que hay ciudades mejores y peores en la visión clásica y que esta jerarquía depende de la presencia de filosofía. Según Strauss, la ciudad depende de la filosofía para articular de manera estable sus opiniones, para dar una respuesta a la pregunta por lo justo y lo noble, contribuyendo a su vez a su estabilidad y concordia.[47] En la visión clásica, los ciudadanos solo ven "sombras", solo pueden percibir iluminados por las opiniones sobre lo justo y lo noble que son "santificadas por el *fiat* de los legisladores", opiniones "fabricadas o convencionales". La mejor ciudad se erige así, advierte Strauss, sobre una falsedad fundamental que es noble; la peor ciudad, por lo tanto, se erige sobre una falsedad, podemos decir, *innoble*.[48]

Pero, al mismo tiempo, la ciudad debe permanecer cerrada a la filosofía: la filosofía, en la medida en que trasciende las opiniones de la ciudad, pone en cuestión el *status quo*. Las convenciones, las leyes y la ciudad no pueden funcionar con el cuestionamiento compulsivo de sus fundamentos. Si la ciudad es la caverna, dice Strauss, los ciudadanos viven iluminados por

---

[45] Una solución que es simplemente política o plenamente satisfactoria para el ciudadano se limita a reponer las opiniones públicas, convencionales o tradicionales. Por ende, desatiende la insuficiencia de la política y conduce al "olvido" de la perfección humana, argumenta Strauss (TOM, IV, 86, p. 296).

[46] *Cfr*. "Precisely the best of the non-philosophers, the good citizens, are passionately attached to these opinions and therefore passionately opposed to philosophy (517a) which is the attempt to go beyond opinion toward knowledge: the multitude is not as persuadable by the philosophers [...]. *This is the true reason* why the coincidence of philosophy and political power is extremely improbable: philosophy and the city tend away from one another in opposite directions" (CM, p. 125 [Nuestro énfasis]).

[47] Debemos recordar la "función" del filósofo en la ciudad, según Strauss, como el "umpire par excellence" (OCPP, p. 81). Tal como expone en "Sobre filosofía política clásica": un orador popular como Ulises busca mediar entre opiniones públicas para obtener concordia, sin buscar trascenderlas. Pero esta dialéctica se diferencia de la socrática, que revela la insuficiencia de las opiniones y busca superarlas en busca de la verdad, ofreciendo una posición "paradójica" (OCPP, p. 93). *Cf*. Jenofonte (Memorabilia, IV, 6, 14-15; *Cfr*. PAW, p. 35; XS, p. 122).

[48] En *La ciudad y el hombre*, Strauss indica, respecto de los ciudadanos: "They do not know that these, their most cherished convictions, possess no higher status than that of opinions. For if even the best city stands or falls by a fundamental falsehood, albeit a noble falsehood, it can be expected that the opinions on which the imperfect cities rest or in which they believe will not be true, to say the least" (CM, p. 125 [Nuestro énfasis])

una luz artificial y su esclarecimiento —parcial— depende de la filosofía. Los filósofos y el *demos,* "la totalidad de ciudadanos que no son capaces o que no desean remitirse a la filosofía", dice Strauss (TOM, IV, 86, p. 296), difieren radicalmente y esta diferencia solo puede ser tramitada a través de una comunicación o retórica adecuada:

> Los filósofos y el *demos*, en el sentido indicado, están separados por un abismo; sus fines difieren radicalmente. El abismo solo puede ser puenteado por una retórica noble, por un cierto tipo de retórica noble que podríamos llamar, por ahora, retórica acusatoria o punitiva. La filosofía es incapaz de proporcionar este tipo de retórica. Sólo puede esbozar sus contornos. La ejecución debe quedar en manos de oradores o poetas (TOM, IV, 86, p. 296).

Por lo tanto, según esta interpretación de los clásicos, la filosofía puede contribuir al bienestar y valor de la ciudad solo a través de una "noble retórica" que, sin embargo, no puede ser realizada por la filosofía —pues no es capaz de persuadir a la multitud directamente—. El suplemento es proporcionado por los poetas y oradores.[49] El filósofo puede, sin embargo, delinear sus contornos.[50] La retórica "pública" de los oradores —expuesta en el *Gorgias* de Platón—, que es diferente de la retórica "erótica" propia del filósofo —discutida en el *Fedro*[51]—, indica Strauss (*Cf.* NRH, p. 152 [nota 26]; CM, p. 53), ofrece el suplemento necesario al discurso socrático. Esta retórica "pública", según Strauss, contribuye a resolver los asuntos judiciales en la ciudad —forenses y deliberativos—, al tiempo que expone el modo de vida virtuoso o la virtud más alta, apuntando hacia una idea de lo justo o bueno que informa lo legal.[52] La mejor ciudad, como vimos interpreta Strauss, está a la vez abierta y cerrada a la filosofía.

Maquiavelo, por su parte, según Strauss, ofrece una solución política que difiere de la solución clásica. Su recurso para resolver el problema de la justicia en la ciudad es "bajo pero sólido". Sin embargo, también como vimos, Maquiavelo no se engaña respecto de la posibilidad de iluminar al pueblo y reconoce la distancia esencial que existe entre la filosofía y el *demos* (TOM, IV, 28, p. 126). Strauss, por lo tanto, no parece estar afirmando que Maquiavelo sugiere

---

[49] En su seminario de 1957 sobre el *Gorgias* de Platón, Strauss indica al respecto: "Socrates was unable to stem the *demos* in the trial of the generals. [...] Socrates' art needs a supplement. A supplement can only be an improved and properly directed Gorgian rhetoric" (SOG, p. 106).

[50] El filósofo puede, sin embargo, hacer alegorías y ofrecer "mitos" en sus escritos, dice Strauss.

[51] *Cfr*. "There are two kinds of rhetoric, the erotic rhetoric described in the *Phaedrus*, of which Socrates was a master [...] and the other kind which is represented by Thrasymachus" (CM, p. 134). Sócrates no se involucra directamente en la retórica política.

[52] *Cf.* "Public rhetoric is either directed toward some action here and now -that would be subdivided into forensic and deliberative rhetoric. [...] But public rhetoric may also be directed toward a whole way of life of men —then it is display rhetoric, the praise of virtue" (SOG, p. 99).

una solución del problema entre ciudad y filosofía a través de una propuesta de instrucción popular. Maquiavelo, según Strauss, resuelve el problema de la distancia entre filosofía y ciudad a través de una apuesta retórica particular: presenta a la filosofía como estando a disposición del bienestar de la ciudad, tal como la ciudad entiende tal bienestar. La filosofía, así, sufre un "cambio de significado". Maquiavelo acepta los fines del *demos* no filosófico y busca los medios más conducentes a aquellos fines. Pero, como consecuencia, dice Strauss, "el filosofar de Maquiavelo [...] permanece en su totalidad dentro de los límites dados por la ciudad como cerrada a la filosofía" (TOM, IV, 86, p. 296). Ya vimos que los silencios de Maquiavelo implican un ocultamiento de la filosofía. ¿Qué quiere decir Strauss con "el filosofar" de Maquiavelo, que permanece cerrado a la ciudad?

Para esclarecer esta cuestión, debemos recuperar una reflexión de Strauss en torno a los sofistas, quienes en efecto parecen permanecer dentro de los confines de la ciudad. Los sofistas estudian las convicciones y opiniones de la ciudad como quien estudia las necesidades y prácticas de los animales, sin preguntarse por la diferencia entre lo necesario y lo bueno ni plantear la pregunta por la naturaleza de estos modos, y ofrecen a la ciudad lo que esta desea, que es un reflejo de sus opiniones organizadas como arte, según Strauss[53]. Con esta referencia, Strauss parece sugerir que el conocimiento que Maquiavelo alcanza en su estudio de la ciudad como cerrada sobre sí misma equivale al conocimiento de los sofistas, que no plantean la pregunta por la naturaleza de las opiniones que habitan de manera contradictoria en la ciudad. Así, la limitación del filosofar de Maquiavelo a los confines de la ciudad equivaldría a una limitación del pensamiento al estudio de las opiniones de la ciudad, carente de cualquier intención u oportunidad para plantear la pregunta por la estabilidad de estas nociones o de trascenderlas en busca de su verdad. Sin embargo, Strauss nos dijo que Maquiavelo no es sofista, que precisamente su ser está marcado por un profundo interés teórico y que su comprensión de los límites de la ciudad y el bien más alto en el filosofar son indicativos de ello.

[53] En la nota 220 de *Pensamientos sobre Maquiavelo,* Strauss remite a *República* 493a6 - 494a7 donde Sócrates discute con Adiamanto el tipo de sabiduría que corresponde a quienes algunos llaman sofistas: "Each of the private wage earners [...] *educates in nothing other than these convictions of the many*, [...] and he calls this wisdom. It is just like the case of a man who learns by heart the angers and desires of a great, strong beast he is rearing, how it should be approached and how taken hold of when —and as a result of what— it becomes most difficult or most gentle, and, particularly, under what conditions it is accustomed to utter its several sounds, and, in turn, what sort of sounds uttered by another make it tame and angry. When he has learned all this form associating and spending time with the beast, he calls it wisdom and, organizing it as an art, turns to teaching. Knowing nothing in truth about which of these convictions and desires is noble, or base, or good, or evil, or just, or unjust, he applies all these names following the great animal's opinions —calling what delights it good and what vexes it bad. *He has no other argument about them but calls the necessary just and noble, neither having seen nor being able to show someone else how much the nature of the necessary and the good really differ*" (República, 493a6-494a7).

¿Cómo debemos comprender, entonces, más precisamente, esta afirmación de Strauss respecto del filosofar maquiaveliano?

Si Maquiavelo limita su enseñanza a lo que la ciudad quiere y puede, sin ofrecer las vías para un ascenso, siquiera para aquellos que sí podrían "ver el bosque tras los árboles" (*Cfr*. PAW, p. 36), ello parece responder según Strauss a una decisión retórica. Maquiavelo presenta a la ciudad una filosofía cuya tarea está limitada al servicio público y que no compite con la vida política como más alta forma de vida, signada por la gloria mundana. Como vimos más arriba, Maquiavelo no parece preocuparse por aquellas inclinaciones humanas que simplemente trascienden a la ciudad y permanece satisfecho con un suplemento para el problema político que encuentra en los propios intersticios de la ciudad su respuesta. El modelo del mejor régimen de Maquiavelo no se organiza, dijimos, como el clásico, en función de lo más alto, la contemplación o la filosofía, sino en función de lo más bajo o las necesidades de la ciudad. Su solución al problema político —el patriotismo, el amor y el cálculo egoísta—, podemos pensar, satisface plenamente al ciudadano pues no desafía sus convicciones; la solución de Maquiavelo cierra la ciudad sobre sí misma y obtura la visión de "lo más alto". Pero, tal parece ser la conclusión de Strauss, ello no solo para los ciudadanos sino también para los potenciales filósofos. En este sentido, la filosofía como tal y, sin duda, la propia filosofía de Maquiavelo permanece *por fuera* de la ciudad. Si para Strauss la ciudad depende en su valor de la apertura a la filosofía, la clausura de Maquiavelo equivale a una reducción del valor de la ciudad: como vimos, Maquiavelo subordina lo justo a lo necesario.

La filosofía, en la presentación clásica, se reconoce como diferente de la ciudad y en particular de la política y aparece como contendiente de la política en lo que respecta a la mejor forma de vida —consideremos el modo en que, por ejemplo, un ateniense decide educar a su hijo—.[54] Maquiavelo, parece decirnos Strauss, se esfuerza por presentarse a sí mismo y, por ende, al filósofo como útil para la ciudad y a la filosofía como "saludable", en el sentido en que el *demos* entiende lo saludable, esto es, lo que considera necesario y lo que le complace. Strauss dice:

> A través de su esfuerzo, la filosofía se vuelve saludable en el sentido en que el *demos* entiende, o puede entender, lo saludable. Logra el giro decisivo hacia aquella noción de filosofía según la cual su propósito es aliviar la condición del hombre, aumentar el poder del hombre o guiar al hombre hacia la sociedad

[54] Considerar el modo en que Strauss interpreta el diálogo platónico *Euthydemus,* publicado en *Estudios de filosofía política platónica* (*Cf.* SPPP, p. 82).

> racional, cuyo vínculo y fin es el interés propio ilustrado o la cómoda autopreservación de cada uno de sus miembros (TOM, IV, 86, p. 296).

Este es el "cambio de significado" de la filosofía con el que experimenta Maquiavelo. La noción de filosofía "saludable" que ofrece el florentino, así, es una noción de filosofía que se presenta como dedicada a mejorar el estado del hombre, a ofrecer herramientas para incrementar el poder y bienestar de la ciudad; la noción de filosofía de Maquiavelo, según Strauss, implica la aplicación de la ciencia a la tecnología para el bienestar humano.[55] La filosofía, así, parece decirnos Strauss, vuelve a la ciudad su dueña o se hace esclava de la ciudad.

Al presentarse como limitada y dada a la ciudad, la filosofía parece saldar el abismo con la ciudad y eliminar la sospecha clásica hacia ella. Al dar a los hombres los bienes que desean, dice Strauss, al ser la "benefactora obvia de todos los hombres", la filosofía o ciencia deja de ser sospechada y deja de necesitar una retórica (TOM, IV, 86, p. 296). La filosofía, así, ya no parece necesitar la protección de la "noble retórica". El florentino ofrece a la ciudad un reflejo de sus propias opiniones y necesidades. Sin embargo, Strauss nos aclara que cierta retórica sigue siendo necesaria: los hombres solo pueden desear lo que entienden, de modo tal que incluso esta filosofía "saludable" necesitará un suplemento o, como hemos estudiado ya, una cierta "propaganda".[56] La enseñanza de Maquiavelo requiere también de cierta persuasión; Maquiavelo se ofrece a sí mismo y a la filosofía como al servicio de la política.

El nuevo significado de la filosofía, en conclusión, aparece como la nueva estrategia de protección de la filosofía. Según nuestra interpretación de la lectura de Strauss, para Maquiavelo la solución de los clásicos no había conseguido prevenir el advenimiento de regímenes sin libertad de expresión, ni tampoco la apropiación de la filosofía por parte de doctrinas religiosas o pseudociencias: en tiempos de Maquiavelo, ya lo vimos, la filosofía se había visto cooptada por la teología y la enseñanza clásica del derecho natural transformada en doctrina de la ley natural. Por lo tanto, para garantizar del modo más permanente la protección de la filosofía, Maquiavelo ofrece a la ciudad una "nueva filosofía" que cambia el significado de su función y naturaleza y oculta a la ciudad la diferencia entre conocimiento y opinión. Sin embargo, según Strauss, el precio que la filosofía paga por llevar adelante este "cambio de

[55] El sentido moderno de la "ciencia" encuentra aquí su antecedente, nos dice Strauss, que evita la consideración respecto de "valores". *Cf*. "As appears from Bacon, there is a close connection between Machiavelli's orientation and the notion of torturing nature, i.e., of the controlled experiment" (WIPP, p. 47). *Cfr*. "In a word: the modern substitute for that public rhetoric which Plato seeks is technology based on science. That bridges the gulf between philosophy and the non–philosophers, a kind of *speechless conviction of all people that philosophy or science is [salutary]*. We can say that technology is [the] public rhetoric of modern times" (SOG, p. 130 [Nuestro énfasis]).
[56] Como vimos, para Strauss, parte del esfuerzo de Maquiavelo implica una "revolución" en el modo de pensar el bien y el mal y una secularización de los estados papales.

significado" es el borramiento de la diferencia entre verdadero conocimiento e información, entre intelectuales y filósofos.[57] "La caverna deviene 'la substancia'", escribe Strauss (TOM, IV, 86, p. 296).

Pero, una y otra vez no podemos dejar de notar que Maquiavelo, para Strauss, no se engaña respecto de la diferencia entre las opiniones y la verdad y los límites de la instrucción de la multitud. Strauss nos da a ver, otra vez, que el pensamiento de Maquiavelo, su preocupación teórica, es distinta de su enseñanza política.[58] Maquiavelo erige un muro entre la filosofía y la ciudad. La indagación de la "naturaleza" de lo político queda reservada para aquellos que quieran andar el resto del camino por su cuenta (TOM, I, 23, p. 34).

Concluyendo su libro sobre Maquiavelo, Strauss resume de manera esquemática la enseñanza del florentino sobre la política y la filosofía, para dirigirse, desde allí, hacia las consecuencias de su enseñanza:

> La nueva noción de filosofía que aparece claramente en los libros de Maquiavelo, la nueva filosofía se orienta por cómo viven los hombres en contraposición a cómo deberían vivir; desprecia la preocupación por las repúblicas imaginarias y principados imaginarios. El estándar que reconoce es 'bajo pero sólido'. Su símbolo es el Hombre Bestia en contraposición al Hombre Dios: entiende al hombre a la luz de lo subhumano en lugar de lo sobrehumano. El esquema de una buena sociedad que proyecta es, por lo tanto, en principio probable de actualizar mediante los esfuerzos de los hombres o su actualización depende mucho menos de la casualidad que la 'utopía' clásica [...]. La buena sociedad en el nuevo sentido es posible siempre y en todas partes, ya que los hombres con suficiente cerebro pueden transformar al pueblo más corrupto, la materia más corrupta, en una incorrupta, mediante la aplicación juiciosa de la fuerza necesaria (TOM, IV, 86, p. 297).

Leído por Strauss, Maquiavelo ofrece, como hemos visto, una solución política fundada en las necesidades, el egoísmo y los placeres, el cálculo y la gloria y cambia la formación de carácter clásica por "instituciones con dientes", haciendo así más factible o certera la actualización del buen régimen. No hay orientación natural hacia el bien o la ciudad que sea de utilidad política.

[57] Strauss nos deja ver que se ha movido unos cuantos pasos desde el pensamiento de Maquiavelo hacia lo que podemos considerar sus consecuencias históricas. El movimiento que comienza con Maquiavelo, según Strauss, culmina en los esfuerzos de la Ilustración por conducir al hombre hacia la "sociedad racional" a través de la comunicación pública de sus descubrimientos "científicos".

[58] Respecto del "carácter intransigente" del pensamiento de Maquiavelo, y la diferencia con su enseñanza, ver: "Once one grasps the intransigent character of Machiavelli's theoretical concern, one is no longer compelled to burden him with the full responsibility for that practical recklessness which he frequently recommends" (TOM, II, 24, p. 81).

Un cerebro "suficientemente bueno" —como vimos, para Maquiavelo, ciertos líderes con dotes naturales, movidos por el deseo de gloria— puede lograr transformar a un pueblo "corrupto" con la aplicación juiciosa de la fuerza. Esto es, usando virtud y vicio para administrar prudentemente al pueblo. A ojos de Strauss, con esta solución, Maquiavelo buscaría frenar el ciclo de transformación de regímenes más y menos favorables al pensamiento libre y alcanzar un régimen estable que permita el desarrollo de todas las inclinaciones humanas, incluyendo a aquellas que trascienden lo meramente necesario.

Maquiavelo, para introducir su enseñanza y su nueva noción de filosofía, debe oponerse a los modos y órdenes anteriores: incluso una enseñanza que ofrece a la ciudad lo que esta desearía requiere de cierta retórica o propaganda. Como hemos estudiado, la "gran revuelta o emancipación" de Maquiavelo debe quebrar el poder que los viejos modos y órdenes tienen sobre las mentes de casi todos los hombres, para lo cual el florentino emplea una "retórica sutil" para conseguir apoyo.[59] Strauss nos presenta nuevamente la metáfora de la empresa de Maquiavelo como "guerra espiritual", con soldados y generales empleados para la consecución de su objetivo (TOM, IV, 86, p. 297; *Cfr*. TOM, I, 35; III, 171-172). Maquiavelo parece tener sorprendente confianza en el éxito de su aproximación y el cambio de significado popular de la filosofía: la "nueva filosofía" vive en la "esperanza que se aproxima o equivale a la certeza" de una conquista futura o de la conquista del futuro, dice Strauss.

La "nueva filosofía" de Maquiavelo, en conclusión, según nuestra interpretación, es parte de la propaganda para la filosofía que divisa. A través de esta propaganda, afirma Strauss, Maquiavelo busca la coincidencia de "filosofía" y "poder político", coincidencia que para los clásicos era cuestión de suerte. "La filosofía debe cumplir la función tanto de la filosofía como de la religión" (TOM, IV, 86, p. 297). Maquiavelo, parece decir Strauss, busca convertir a la ciudad en el *credo* hacia la filosofía entendida como conocimiento aplicado al bienestar. Esta es la "nueva filosofía" al servicio de la ciudad de Maquiavelo, la filosofía "saludable" (TOM, III, 59, p. 173). La nueva filosofía, a través de la propaganda, ofrece un suplemento que propone soluciones "técnicas" para el bienestar de la ciudad —una nueva noción de ciencia emerge tras Maquiavelo, que se escinde de los fines para conseguir resultados—, al tiempo que conjura la necesidad del pueblo de controlar el azar —los temores y esperanzas que como vimos son el origen de las creencias— y ofrece también un ideal —el patriotismo es, como vimos, el nuevo "fin sagrado"—.

[59] La retórica sutil de Maquiavelo, según Strauss, consiste en la "corrupción" de la juventud. Como vimos en el capítulo 3, Maquiavelo tiene más de un lector en mente (TOM, I, 35, p. 50; I, 37, p. 53; II, 20, p. 77; III, 56, pp. 169-170).

Esta conclusión de Maquiavelo, parece entender Strauss, es consistente con su estudio de los fenómenos políticos. Su expectativa de éxito, según Strauss, solo puede descansar en su análisis de la naturaleza de la moralidad y la religión: como vimos, la moralidad es fundamentalmente dependiente de la instrucción (TOM, IV, 70, p. 269; IV, 76, p. 279), la religión se presenta siempre como doctrina creada por hombres y sujeta a un ciclo de cambios constantes (TOM, III, 57, p. 170), la multitud o el pueblo es al mismo tiempo ignorante y la "casa" de la moralidad (TOM, III, 16, p. 105; III, 23, p. 117; III, 30, p. 129; IV, 42, p. 230). La solución que ofrece Maquiavelo, podemos pensar, intenta resolver los problemas de la ciudad de manera más permanente que la solución que dieron los clásicos y proporcionar a la filosofía una protección más efectiva.[60] La combinación de la propaganda a favor de la filosofía y el ocultamiento de la filosofía propiamente, que trasciende lo político, detrás de un nuevo significado ministerial, es la estrategia, entonces, que, según Strauss, elige Maquiavelo para comunicar, para evitar las consecuencias que corrió la enseñanza clásica y provocar un cambio favorable a quienes deseen dedicarse al pensamiento libre en las ciudades.

Pero no solo experimenta Maquiavelo con un nuevo significado de la filosofía para la ciudad, sino que también se presenta a sí mismo como al servicio de la ciudad, como "secretario". Y Strauss nos da a ver que su fundación de nuevos modos y órdenes no parece detenerse donde lo hacían los clásicos. Sócrates, para Jenofonte o Platón, es el verdadero fundador en el sentido más alto, en tanto descubre los modos y órdenes de acuerdo con la naturaleza y posee conocimiento cabal para organizar los asuntos políticos. Sin embargo, Sócrates evita involucrarse en la política y, en última instancia, no puede concebir una solución definitiva para la ciudad.[61] Maquiavelo, por su parte, y como vimos con detenimiento al estudiar los destinatarios de sus libros, parece incluir en su proyecto filosófico la lenta conversión de jóvenes que, en último término, buscarían poner en práctica sus soluciones políticas.

Llegados hasta aquí, entonces, podemos aprehender el sentido del cambio de significado de la filosofía del cual habla Strauss, así como también de su fundamento. Lo que está en su

[60] Maquiavelo, según Strauss, no pretende que su propia solución no tenga límites. Maquiavelo conoce los límites de toda solución política: "The scheme of a good society which it projects is therefore in principle likely to be actualized by men's efforts or its actualization *depends much less on chance than does the classical 'utopia'*: chance is to be conquered, not by abandoning the passionate concern with the goods of chance and the goods of the body but through giving free reign to it" (TOM, IV, 86, p. 297)

[61] En su seminario sobre Jenofonte de 1963, Strauss indica: "But who is the founder? [...] Ultimately the founder of the perfect commonwealth is Machiavelli himself. This comes out only when one reads it somewhat more carefully. Machiavelli is the philosopher-founder. Only then can one see the relation to Socrates. *Socrates is not a founder in any sense of a political society.* [...] There is no political solution which can satisfy him. Machiavelli comes close to that, to the notion of a political solution of the human problem, as does Hobbes too, and quite a few later thinkers" (SOX, p. 276 [Nuestro énfasis]).

base no es una falta de estudio de Maquiavelo de los asuntos humanos, sino la búsqueda de una solución más efectiva para el problema político. En el mismo sentido, las consecuencias de la enseñanza de Maquiavelo en el mundo moderno deben ser leídas bajo esta óptica. Maquiavelo no conocía el pensamiento moderno, que surge "detrás de él", pero sí, como vimos, conocía según Strauss el pensamiento premoderno (TOM, Intro, 8, p. 12).

c. La enseñanza de Maquiavelo y la necesidad histórica

Llegados a este punto creemos haber alcanzado claridad —y esperamos haber podido transmitirla al lector de esta tesis— respecto del modo en que Strauss concibe la novedad de Maquiavelo, su distancia con la filosofía política clásica, pero también su proximidad. Hacia el final de su libro, Strauss deja planteada una pregunta que atañe al proceso que comienza con Maquiavelo y que se extiende hacia los tiempos contemporáneos, es decir, que atañe al sentido y el impacto ulterior de la innovación maquiaveliana.

El cambio introducido por Maquiavelo posee, según Strauss, importantes consecuencias en el mundo del pensamiento. Esta filosofía aplicada o tecnología para el bienestar de la humanidad aliena, entiende nuestro autor, el sentido original de la filosofía. La comprensión no teleológica de la naturaleza humana da lugar eventualmente a una comprensión infinitamente maleable del hombre: si el hombre no se orienta hacia el bien, pero puede volverse bueno y mantenerse bueno a través de la compulsión, su "civilización" o "educación" consiste en un rechazo o "revuelta" contra la naturaleza. Por lo tanto, lo "verdaderamente humano" pasa a estar fuera de la naturaleza del hombre, en su libertad creativa. Su fin es libremente creado por él. Esta consideración da lugar a un nuevo "idealismo": el hombre tiene libertad absoluta para determinar su fin (TOM, IV, 86, p. 297).[62] La nueva noción de filosofía que introduce Maquiavelo, indica Strauss, consigue eventualmente ser divulgada y se convierte en ideal para toda la especie humana.[63] Como consecuencia, se destruye la "base natural" de la distinción entre filósofos y no filósofos: todos los hombres son igualmente libres de formular su propio fin (TOM, IV, 86, p. 298). El "descubrimiento" de la libertad radical por fuera de la naturaleza, promete la conquista posible de todo: no hay ya "necesidad" o "naturaleza".

Sin embargo, a pesar de estas consecuencias de la enseñanza de Maquiavelo, Strauss rescata al florentino de las fosas del relativismo moderno:

---

[62] Strauss dice: "The 'idealistic' philosophy of freedom supplements and ennobles the 'materialistic' philosophy which it presupposes in the very act of negating it" (TOM, IV, 86, p. 297; *Cf.* SOG, p. 130).

[63] Según Strauss, la "nueva filosofía" de Maquiavelo conduce al "encanto de la competencia": "The charm of competence bewitches completely first a few great men and then whole nations and indeed as it were the whole human race" (TOM, IV, 86, p. 297).

> Pero, al mirar hacia adelante hacia las consecuencias extremas de la acción de Maquiavelo, no debemos olvidar el hecho de que, *para Maquiavelo mismo*, la dominación de la necesidad sigue siendo la condición indispensable de todo gran logro y, en particular, del suyo propio: la transición o el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad sería la muerte ingloriosa de la misma posibilidad de excelencia humana (TOM, IV, 86, p. 298 [Nuestro énfasis]).

Maquiavelo permanece dentro de los confines de la distinción entre *physis y nomos*. Esta sentencia es una clave fundamental de Strauss respecto del pensamiento filosófico de Maquiavelo. Como vimos en esta tesis, dominar la necesidad es para Maquiavelo, según Strauss, "la madre de la más alta virtud" (TOM, IV, 55, p. 247), pues consiste en la *comprensión* de la necesidad, que es una comprensión de la necesidad que gobierna la naturaleza. Este conocimiento de la naturaleza se opone a la arbitrariedad y convencionalidad de las leyes heredadas, pero también a la omnipotencia postulada por los abogados de la revelación. Como vimos, según Strauss, la fundamentación de la posibilidad del pensamiento filosófico incluye una oposición radical del filósofo a la autoridad y su principio, que en su forma más intransigente se expresa en la religión revelada. Según Strauss, como vimos, para Maquiavelo el "conocimiento del mundo" protege contra la Fortuna en el sentido múltiple que el florentino da a dicha noción.

Maquiavelo, por lo tanto, según Strauss, es fundamentalmente un filósofo. La transición del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad", dice Strauss, equivale justamente a la pérdida de la posibilidad del hombre de descubrir la naturaleza y su necesidad y, con ello, del pensamiento de alcanzar la verdad o de la excelencia humana. Para Maquiavelo, según Strauss, la filosofía sigue siendo lo más alto y la excelencia humana su fin ulterior.

Sin embargo, una vez más, Strauss recupera su juicio sobre la modernidad en crisis y mira hacia atrás en busca de su origen o sus causas. Según Strauss, el hombre moderno ha perdido su rumbo y ya no concibe siquiera la posibilidad de reflexionar en torno a valores o fines, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo cual resulta en la crisis de la razón.[64] Como sabemos, Strauss no considera que exista una fuerza histórica o necesidad intrínseca en la historia que empuje hacia determinadas conclusiones (CM, pp. 9-10).

[64] Como observamos en la introducción de esta tesis, Strauss no considera a su mundo contemporáneo marcado por el mismo adversario. La ilustración, como vimos, creyó haber derrotado a la revelación de una vez y para siempre. Su solución, sin embargo, no alcanzó las raíces del conflicto y terminó paradójicamente por ocultar el desafío o por dar lugar a una falta de comprensión de este y a una pérdida de profundidad del pensamiento. Los contemporáneos modernos, según Strauss, piensan que el hombre premoderno estaba orientado por una cosmología "anticuada", pero ignoran que su propia cosmología carece de fundamentos más sólidos y permanecen ilusionados con fantasías respecto de su libertad (NRH, pp. 7-8; WIPP, p. 38).

Strauss se pregunta, a lo largo de toda su obra, por este "proceso" que culmina en la modernidad en decadencia y las razones que pueden haber contribuido al éxito del proyecto moderno. Su respuesta en esta ocasión apunta a un "error" de la filosofía política clásica.

> Confrontado por este asombroso proceso, no podemos dejar de preguntarnos qué *defecto esencial* de la filosofía política clásica pudo haber dado origen a la empresa moderna como un proyecto que se suponía razonable. Hacemos a un lado las muchas respuestas que asumen la verdad de las premisas modernas (TOM, IV, 87, p. 298 [Nuestro énfasis]).

Al plantear esta pregunta, Strauss se adentra en las razones por las cuales la empresa de Maquiavelo puede haber aparecido para el autor no solo como razonable sino incluso como necesaria, tanto a la luz de la amenaza política —y teórica— de la religión revelada y su poder secular,[65] pero también de las soluciones disponibles en el acervo de la tradición occidental para hacer frente a este desafío (TOM, III, 47, p. 154; WIPP, p. 44). Dicho de otro modo, sería precisamente el "defecto esencial" de la filosofía política clásica la cuña de ingreso para la crítica de Maquiavelo de su solución política y el éxito de su proyecto filosófico-político. Para ver esta cuestión y llevar a término nuestra investigación, debemos dar un último rodeo por la filosofía política clásica, tal como esta es presentada por Strauss.

Para iluminar el sentido del "defecto" de la enseñanza clásica, Strauss discute nuevamente la relación entre la filosofía y la ciudad. Según Strauss, los clásicos desconfiaban del cambio tecnológico y la aplicación de la ciencia para las invenciones, por las consecuencias de estos cambios en la estabilidad política. Para los clásicos, la alternativa al orden o al régimen era el caos o la revolución, de modo tal que no favorecían las invenciones, que son innovaciones y exigían "una estricta supervisión moral-política" de ellas en la ciudad. La ciudad "buena y sabia" debe determinar las invenciones que deben utilizarse y las que deben ser suprimidas, dice Strauss (TOM, IV, 87, p. 298). Sin embargo, advierte, una excepción crucial era necesaria, precisamente para el bienestar de la ciudad: "La necesidad de defensa o resistencia" (TOM, IV, 87, p. 299). El límite para el rechazo del cambio es la protección de la ciudad: la ciudad "buena y sabia", por lo tanto, debe aceptar la necesidad de la innovación para el arte de la guerra, aunque tan solo sea para defenderse.[66] Pero para defenderse de "ciudades inferiores", las "buenas ciudades" no pueden restringir el uso de invenciones a lo que harían otras buenas ciudades: deben por necesidad adaptarse a las "prácticas morales" de las "ciudades inferiores",

[65] La "necesidad" que según Strauss "espolea" a Maquiavelo y que lo conduce, en parte, a tomar particulares cursos de acción es, como vimos, el poder secular de la religión revelada (TOM, IV, 87, p. 298).

[66] Considerar la educación platónica de los guardianes. "The education of the guardians must make sure that they will not practice thievery and the like except perhaps against a foreign enemy" (CM, p. 97).

cuyo objetivo es "la adquisición o la comodidad" (TOM, IV, 87, p. 299). En otras palabras, dice Strauss, los clásicos debían admitir que "en un aspecto importante, la buena ciudad tiene que guiarse por las prácticas de las malas ciudades o que lo malo impone su ley sobre lo bueno" (TOM, IV, 87, p. 299). Si la necesidad de la ciudad de lidiar con otras ciudades limita la supervisión político-moral de las invenciones a lo necesario, incluso la mejor ciudad, "moralmente superior", se verá forzada a utilizar los mismos medios que utilizan sus peores enemigos.[67] Si bien las ciudades pueden mantenerse "buenas" en lo que respecta a su política interna, en cuanto se exponen a extranjeros enemigos, deben guiarse por lo que hacen estas "malas" ciudades para defenderse. Así, Strauss concluye: "Solo en este punto la afirmación de Maquiavelo de que el bien no puede ser bueno porque hay tantos malos demuestra tener un fundamento" (TOM, IV, 87, p. 299)[68].

En la interpretación de Strauss de Maquiavelo, como vimos, la ciudad está abierta a la política exterior y no puede dejar de ocuparse de ella. Las buenas leyes, según Maquiavelo, dependen de las buenas armas. Y las buenas armas, como estudiamos, no pueden o no deben ser siempre morales o "buenas" para ser efectivas. Incluso los mejores hombres, vimos, en la ciudad, deben incurrir en bajezas para la defensa.[69] El "control moral y político" de las invenciones en el arte de la guerra está sujeto a la necesidad de lidiar con enemigos y sus estrategias, probablemente no morales o incluso inmorales. Pero los enemigos, sabemos, no son siempre externos (NRH, p. 160; TOM, IV, 64, p. 258).[70] Esta "dificultad" de la solución clásica,

---

[67] No debemos olvidar que un punto fundamental de la discusión de Maquiavelo con los clásicos corresponde a la consideración del "hombre universal" y la posibilidad de aislar el "pensamiento" y la "acción". Ver: "...a judge or a prosecutor [...] rethinks criminal or forbidden thoughts in order to bring the accused to justice and thus establishes a kind of intimacy with the criminal without however incurring the slightest suspicion of thus becoming an accomplice and without for a moment having a sense of guilt" (TOM, I, 35, p. 50. *Cfr*. TOM, IV, 61, p. 254).

[68] Strauss expresa el mismo punto de manera aguda en su seminario sobre Jenofonte de 1960: "Man cannot altogether live on the old. He also needs the new. And the proper proportion of the new and the old, that would be the question. But the fundamental question is this: that Aristotle especially [is] very distrustful of change and therefore of invention, but in one respect the city is not the master of which inventions she wants and which she does not want, and that is in a war. *In war the wicked and base enemy imposes to some extent his standard on the virtuous and good city. I would say that is the only theoretical loophole in classical political philosophy. Theoretical*. And this of course is the entering wedge for Machiavelli, where the war side, both foreign and domestic —conflict— becomes the engine for his new kind of political philosophy. This cannot be overestimated in its importance. The polis is so to speak autonomous, can write its own law in its domestic affairs, but in foreign affairs it must reckon with the character of the enemy and that requires some adaptation. That is inevitable. That is the key point. Plato and Aristotle knew that, but in a way they disregarded it because it doesn't depend on the polity itself." (SOX, p. 220 [Nuestro énfasis]).

[69] Es precisamente por ello, según Strauss, que Maquiavelo exagera la identificación eventual del "mejor hombre" con el "mejor capitán". Nadie está exento de actuar según la necesidad en determinadas circunstancias (TOM, IV, 87, p. 299).

[70] Según Strauss, los clásicos no ignoran el problema de la defensa de la ciudad, pero no lo tematizan de modo explícito. Tucídides, por su parte, sí lo hace: "Classical political philosophy presupposes the articulation of this beginning of political understanding but it does not exhibit it as Thucydides does in an unsurpassable, nay, unrivaled manner" (CM, pp. 239-240). "Thucydides is concerned above everything else with war, more generally

como la llama Strauss, por lo tanto, justifica la crítica de Maquiavelo: "La dificultad implicada en la admisión de que las invenciones relativas al arte de la guerra deben ser alentadas *es la única* que proporciona una base para la crítica de Maquiavelo a la filosofía política clásica" (TOM, IV, 87, p. 299 [Nuestro énfasis]).[71]

En tiempos de Maquiavelo, el "enemigo externo" más potente para la filosofía y los filósofos era el poder secular de la religión revelada, que, según nuestro autor, había mostrado a los filósofos pre-modernos el carácter decisivo de las "condiciones externas" para la posibilidad del filosofar. Ya en su estudio de Farabi y Maimónides exploraba Strauss precisamente la respuesta del pensamiento medieval al desafío de la religión revelada[72].[73]. En este sentido, siguiendo a Strauss, la "necesidad" en que se ve Maquiavelo, el desafío presentado por la religión revelada como "enemigo externo", lo lleva a pensar una solución al problema del mejor régimen que atienda la política exterior y la conciba como fundamental (TOM, III, 24:118; IV, 4: 177; IV, 11: 186)[74].

La filosofía moderna, por lo tanto, se ve en la necesidad de desarrollar una nueva "política filosófica" para la filosofía en particular de cara a la solución clásica, que desestimó las condiciones de la política externa, incluso en su doctrina del mejor régimen (TOM, III,

with foreign policy; the overriding concern with domestic politics, with the good order within the city, he leaves to the moderate citizens" (CM, p. 162).

[71] Strauss se detiene en este punto también en su interpretación de Hobbes. Indica allí que, para los clásicos, el mejor régimen, que consiste en el gobierno de la razón, depende exclusivamente de la "política interna" y no de las condiciones de la "política exterior" (PPH, p. 161). La mejor ciudad no está abierta y el arte de la guerra no es una preocupación esencial del mejor régimen. Para Hobbes, por su parte, según Strauss, no hay Estado, por más pequeño o perfecto que sea, que pueda evitar la amenaza de la guerra; ni siquiera la sabiduría del rey-filósofo puede hacer que un Estado dure más que "la envidia entre sus vecinos" (*Cf.* Hobbes, 2005, p. 216 y ss.; PPH, p. 162). Por lo tanto, leemos, mientras que la legislación, en el caso clásico, está orientada con "un ojo en la paz", en el caso moderno, se orienta con "un ojo en la guerra". Es este problema —práctico, podemos añadir— de una legislación que desestima el poder de los enemigos extranjeros aquello que explica, para Strauss, el cambio de Hobbes y su crítica del racionalismo clásico (*Cf.* Meier, 2008a, pp. xxii-xxii; Meier, 2008b, pp. xxiii-xxiv).

[72] Meier reflexiona sobre este punto en su interpretacion de *Pensamientos sobre Maquiavelo*: "Without mentioning the falāsifa, he laconically states that Machiavelli's teaching cannot 'be characterized as the first political teaching which gives its due to foreign policy or which recognizes the primacy of foreign policy'" (Meier, 2017, pp. 105-106).

[73] El énfasis de estos pensadores en el coraje apunta, según Strauss, precisamente a la necesidad de atender una situación política novedosa, marcada por la preeminencia del poder secular de las religiones monoteístas: "The falasifa attribute greater value to courage than did Plato or Aristotle [...] When paraphrasing the passage of the *Republic* where Plato demands that the philosophers be brave (486 B), Averroes says: [...]: 'The eighth [condition is] that he be courageous. For one who has no courage will be unable to despise the non-demonstrative arguments on which he [sc. the philosopher] has grown up, and especially if he has grown up in these cities'. These phrases imply a certain critique of Plato's point of view, as one sees by comparing them with the passage of Plato paraphrased by Averroes" (SRPS, pp. 27-29).

[74] Strauss hace explícita la analogía de Maquiavelo del "poder extranjero" y el cristianismo: el florentino, dice, tiene como tema tanto "la política exterior y las guerras de los romanos" o "la milicia", como el análisis de la modernidad, que equivale al análisis del cristianismo (TOM, III, 14, p. 102).

47:154)[75]. Como vimos, la enseñanza del derecho natural, la estimación de la vida contemplativa por sobre la vida política, la noción de una justicia trascendente, ofrecen nociones que sin dificultad son apropiadas por los maestros bíblicos para su canon, según Strauss[76]. En ocasión de su discusión con Kojève, reflexionando precisamente sobre la política filosofía de los clásicos y los efectos de sus doctrinas en la historia de la filosofía política, Strauss se pregunta si acaso la "defensa de la filosofía" de Platón no tuvo *demasiado* éxito.[77] En la misma medida, podemos preguntarnos si acaso el resultado de la enseñanza clásica no contribuyó a un olvido de aquel "asunto fundamental" que según Strauss nota Maquiavelo.

Podemos resumir, entonces, nuestra interpretación de la lectura straussiana diciendo que, para Maquiavelo, la reconsideración de la importancia de la "política exterior" es decisiva: su comprensión del desafío que presenta la revelación para la filosofía, junto a su estimación de los problemas derivados de la respuesta clásica a este desafío y la contribución, inconsciente, de esta respuesta clásica al poder de la religión, lo conducen a considerar a la ciudad siempre y por necesidad abierta y expuesta a este "enemigo" (WIPP, p. 44). Maquiavelo, como vimos, admitirá por lo tanto la utilización práctica de la ciencia, tanto para los fines de la defensa, como para la conquista. En última instancia, el despliegue de la "tecnología" en la modernidad se

[75] En ocasión de su estudio de la "introducción a la filosofía política" de Spinoza, Strauss indica: "The natural and sporadic outbursts against philosophy may be replaced by its deliberate and relentless suppression. Superstition, the natural enemy of philosophy, may arm itself with the weapons of philosophy and thus transform itself into pseudo-philosophy" (PAW, p. 155)

[76] En su reflexión sobre Hobbes, Strauss profundiza este punto e indica que es la misma "política filosófica" de los clásicos aquella que termina por ofrecer al oponente de la religión revelada herramientas para construir su propia doctrina: "The philosophical politics, that were based on the foundations drafted by Socrates, not only did not refuse the connection with theology, but also could not have refused it; by all means, it had supplied the theological politics one of its most dangerous weapons" (RKH, p. 272. *Cfr*. Hobbes, 2005, p. 499 y ss.). Strauss indica en *Derecho natural e historia,* precisamente, que a Hobbes no estaba permitido olvidar "the notorious fact that the tradition which Socrates had originated was still powerful in his own age" (NRH, p. 166).

[77] Strauss ofrece una clara presentación de la necesidad permanente de la filosofía de defenderse y dar soluciones a la ciudad que respeten sus exigencias morales. "Plato could not have decided, however provisionally, in favor of the Spartan regime, if the philosopher's concern with a good political order were absolutely inseparable from the concern guiding his philosophic politics. In what then does philosophic politics consist? In satisfying the city that the philosophers are not atheists, that they do not desecrate everything sacred to the city, that they reverence what the city reverences, that they are not subversives, in short, that they are not irresponsible adventurers but good citizens and even the best of citizens. This is the defense of philosophy which was required always and everywhere, whatever the regime might have been. [...] This defense of philosophy before the tribunal of the city was achieved by Plato with a resounding success (Plutarch, Nicias ch. 23). The effects have lasted down to the present throughout all ages except the darkest ones. What Plato did in the Greek city and for it was done in Rome by Cicero, whose political action on behalf of philosophy has nothing in common with his actions against Catiline and for Pompey, for example. It was done in and for the Islamic world by Farabi and in and for Judaism by Maimonides. Contrary to what Kojéve seems to suggest, the political action of the philosophers on behalf of philosophy has achieved full success. One sometimes wonders whether it has not been too successful" (RXH, p. 127). Strauss no habla en esta ocasión de lo que ocurre en la modernidad o luego de la defensa de Farabi y Maimónides.

origina precisamente en el problema de la necesidad de las innovaciones para el "arte de la guerra", arte que, entendemos ya, tiene para Strauss más de un sentido.[78]

Pero tampoco es lo mismo admitir el uso de invenciones en el arte de la guerra, que la aplicación de la ciencia como filosofía para esos fines: "Sin embargo, se podría decir que no son las invenciones en sí mismas, sino *el uso de la ciencia para dichas invenciones* lo que hace imposible la ciudad buena en el sentido clásico" (TOM, IV, 87, p. 299 [Nuestro énfasis]). Para los clásicos, la ciencia es una búsqueda eminentemente teórica, de modo tal que su aplicación para el desarrollo de invenciones técnicas está "excluida por su naturaleza", dice Strauss (TOM, IV, 87, p. 299). Como vimos, la "filosofía saludable" de Maquiavelo busca en cambio, precisamente mejorar el bienestar humano a través de su aplicación a este fin.

Para Strauss, el progreso científico y la tecnología aplicada es por donde se cuela el mal en la modernidad. Sin embargo, el argumento de Strauss respecto del cambio de noción de filosofía en Maquiavelo, que implica una filosofía que se ofrece a la ciudad como herramienta para su bienestar y conduce en último término a un borramiento de la diferencia entre conocimiento e información, no agota el significado de la filosofía para Maquiavelo: es, comprendemos, su estrategia retórica para tramitar la relación entre filosofía, ciudad y religión. El filósofo no ha perdido su idiosincrasia ni olvida las limitaciones de lo que puede la ciudad y lo que puede ofrecerle a ella la filosofía.

La reflexión final de Strauss en este libro, por lo tanto, pone de relieve, fundamentalmente, el problema de la "necesidad" que apremia a Maquiavelo, pero también aquella en que se veían los clásicos y en la que se encuentra él mismo. Para Strauss, la filosofía se ve siempre en necesidad de protección, pero también de herramientas para atraer a los filósofos potenciales hacia sus filas. Si las circunstancias políticas del filosofar cambian, también debe hacerlo la "política filosófica" del filósofo. Pero si bien cierta "política filosófica" es siempre requerida, el filósofo no puede prever qué forma tomarán los desafíos a la filosofía en el futuro[79].

---

[78] *Cfr*. "The reader will remember what was stated earlier at some length regarding the ambiguity of the themes 'militia, warfare and foreign policy'" (TOM, III, 35, p. 138).

[79] *Cf*. "Por lo tanto, es imposible incluso para el más perspicaz de los malvados prever qué pseudo filosofías surgirán y tomarán control de las mentes de los hombres en el futuro. Ahora bien, no es la filosofía en sí misma, sino la forma en que la introducción a la filosofía debe proceder, lo que inevitablemente cambia con el cambio de los obstáculos artificiales o accidentales para la filosofía" (PAW, p. 155).

Al término de la conclusión

Hemos intentado seguir paso a paso los argumentos de Strauss para comprender el modo en que entiende la enseñanza de Maquiavelo y su novedad, su arte de escritura y su discusión fundamental con la revelación. Vimos a Strauss describir la proximidad de Maquiavelo con la filosofía política clásica en lo que respecta a un proyecto filosófico a favor de la filosofía y los filósofos, la fundamentación de la filosofía sin recurso a autoridades y la discusión sin reparos de la revelación y su desafío a la posibilidad de la filosofía. También vimos cómo esta discusión de un problema permanente conduce a Maquiavelo por caminos alternativos a aquellos que describen los filósofos clásicos, pero que ello no reduce la altura de su pensamiento. Vimos a Strauss exponer la escritura filosófica de Maquiavelo, su utilización de recursos para comunicar su pensamiento que responden a la comprensión "clásica" de la distancia entre filosofía y ciudad y la diferencia fundamental entre tipos humanos. Pero también vimos a Strauss exponer la nueva estrategia de Maquiavelo para comunicar, tanto en lo que respecta a sus interlocutores como el uso de su propia figura para comunicar, como maestro de príncipes y pueblo. Por último, vimos a Strauss discutir la enseñanza de Maquiavelo y su nuevo principio. Pero también, como estudiamos, vimos a esta emerger tras su comprensión y crítica a la moralidad "clásica", exponiendo, así, un pensamiento filosófico que lleva la inquisición del problema de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto a término y alcanza las mismas conclusiones que los filósofos políticos clásicos: la virtud es filosofía.

Luego de recorrer estos aspectos que hacen al pensamiento filosófico de Maquiavelo, recuperamos las críticas explícitas de Strauss al florentino hacia el final de su libro, las cuales vuelven a plantear el problema de las consecuencias de su enseñanza y la crisis de la modernidad. El recorrido por los "olvidos" de Maquiavelo, sin embargo, no nos condujo a una exposición de los defectos de la filosofía maquiaveliana, los cuales serían el origen de la modernidad en crisis, sino antes bien, a una indagación en profundidad de la crítica de Maquiavelo a la "Gran Tradición" compuesta de filosofía y religión que estos olvidos encierran. La proximidad de Maquiavelo con la filosofía clásica se descubre en el tratamiento de los problemas a los que las soluciones clásicas intentan responder. Las soluciones de Maquiavelo, por su parte, revelan su comprensión de los problemas fundamentales en discusión y su búsqueda de vías alternativas para alcanzar un fin que es siempre el mismo: el filosofar y la discusión libre con filósofos presentes y futuros. Maquiavelo experimenta con soluciones nuevas y estrategias de "política filosófica" que lo conducen a esconder a la filosofía detrás de una noción de "filosofía saludable", a usar su retórica para publicitarla y a ofrecerse a sí mismo y a los filósofos como asistentes de los políticos.

Luego de este recorrido, vemos establecida la distancia que existe en la interpretación de Strauss entre el pensamiento de Maquiavelo y su enseñanza. Y esta comprensión nos conduce, por un lado, a notar que no es posible, desde el punto de vista de la lectura de Strauss, decir que Maquiavelo es menos filosófico que los clásicos, ni tampoco a juzgar de manera unilateral las consecuencias de su enseñanza político-moral. También los clásicos, con su "política filosófica", dan lugar a regímenes menos favorables a la filosofía y no pueden prevenir la apropiación de sus doctrinas por pseudo filosofías o antifilosofías. Maquiavelo, por lo tanto, es posible argumentar, tampoco puede prevenir la apropiación de la propia.

En el ir y venir de los argumentos respecto de la cercanía y la distancia de Maquiavelo con el pensamiento clásico, al final de este recorrido, Strauss vuelve a unir a Maquiavelo y a los clásicos en el mismo frente. Tal como los clásicos comprenden que los ciclos de desastres naturales y cataclismo retraen el despliegue humano hacia sus fundamentos de manera periódica, Maquiavelo, según Strauss, también considera la "beneficencia" de la naturaleza en este sentido: "Maquiavelo mismo expresa esta opinión sobre los cataclismos naturales, que ha sido desacreditada por las experiencias de los últimos siglos" (TOM, IV, 87, p. 299). Para Maquiavelo, la necesidad de la naturaleza y el azar retienen su preeminencia; la condición de posibilidad de la filosofía es la afirmación de la necesidad, el descubrimiento de *physis.*[80] La "beneficencia" de la naturaleza equivale a la "primacía del Bien", dice Strauss, la cual, en su contemporaneidad, no parece tener ya lugar:

> Parecería que la noción de la benevolencia de la naturaleza o de la primacía del Bien debe ser restaurada al ser repensada a través de un retorno a las experiencias fundamentales de las cuales se deriva. Porque, aunque 'la filosofía debe tener cuidado de desear ser edificante', es por necesidad edificante (TOM, IV, 87, p. 299)[81].

Así, Strauss concluye su interpretación de Maquiavelo poniendo de relieve la relación entre el trabajo del pensar, puesto en acto en su libro y que nos condujo, junto a él y Maquiavelo, desde

[80] Y, como vimos, esta estimación de la naturaleza y su necesidad corresponde al rechazo de la omnipotencia o la explicación de la revelación para la imposibilidad del conocimiento.

[81] En "¿Qué es la educación liberal?" Strauss señala: "We cannot exert our understanding without from time to time understanding something of importance; and this act of understanding may be accompanied by the awareness of our understanding, by the understanding of understanding, by *noesis noeseos*, and this is so high, so pure, so noble an experience that Aristotle could ascribe it to his God [cf. TOM 207–08]. This experience is entirely independent of whether what we understand primarily is pleasing or displeasing, fair or ugly. It leads us to realize that all evils are in a sense necessary if there is to be understanding. It enables us to accept all evils which befall us and which may well break our hearts in the spirit of good citizens of the city of God. By becoming aware of the dignity of the mind, we realize the true ground of the dignity of man and therewith the goodness of the world, whether we understand it as created or as uncreated, which is the home of man because it is the home of the human mind" (LAM, p. 8).

la reflexión en torno a la fundación y el origen de la ciudad y la justicia, hacia el debate con las ideas de lo justo y lo bueno, y el bien que constituye el filosofar siempre. La filosofía, repetimos entonces la conclusión de Strauss, si bien debe guardarse de ser edificante —sus enseñanzas, como vimos, dan lugar a tradiciones de pensamiento que sus originadores no pueden plenamente prever y una enseñanza que busca hacer de la filosofía una empresa edificante, como la clásica, quizás no corra mejor suerte que una enseñanza que la esconde—, no puede sino ser edificante: el filósofo, para Strauss, entendemos, al ejercitar su comprensión, pone en acto aquello que es lo más ejemplar en el hombre y lo que le da dignidad (LAM, p. 8). Strauss, leyendo a Maquiavelo, pone en movimiento también su pensamiento y hace al lector partícipe de aquella tarea que implica el filosofar. La afirmación final de Strauss, por lo tanto, termina por enfatizar el carácter filosófico del pensamiento de Maquiavelo más allá de las consecuencias históricas de su enseñanza.

Referencias bibliográficas

Obras de Leo Strauss

Strauss, Leo (1935). *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständniss Maimunis und seiner Vorläufer* [Filosofía y ley]. Berlín: Schocken.

Strauss, Leo (1939). The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon [El espíritu de Esparta y el gusto de Jenofonte]. *Social Research,* 6, pp. 502-536.

Strauss, Leo (1941). Persecution and the Art of Writing [La persecución y el arte de escribir]. *Social Research,* 8 (4), pp. 488-504.

Strauss, Leo (1945). Farabi's Plato [El Platón de Farabi]. Louis Ginzberg (Ed.). *Jubilee Volume* (pp. 357-393). The American Academy for Jewish Research.

Strauss, Leo (1946). On a New Interpretation of Plato 's Political Philosophy [Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón]. *Social Research,* 13 (3), pp. 326-367.

Strauss, Leo (1953). *Natural Right and History*. The Chicago University Press.

Strauss, L. (1961). *Seminar on Plato's Republic* [Seminario sobre *República*]. The University of Chicago.

Strauss, L. (1963). *Plato's Gorgias* [Seminario sobre Gorgias]. The University of Chicago.

Strauss, L. (1963). *Seminar on Xenophon* [Seminario sobre Jenofonte]. The University of Chicago.

Strauss, L. (1966). *Seminar on Montesquieu* [Seminario sobre Montesquieu]. The University of Chicago.

Strauss, Leo (1970). Machiavelli and Classical Literature [Maquiavelo y la literature clásica]. *Review of National Literatures,* 1 (1), pp. 7-25.

Strauss, Leo (1970). A Giving of Accounts [Rendimiento de cuentas]. *The College,* 22 (1), pp. 1-5.

Strauss, L. (1971 [1970]). *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the 'Oeconomicus'* [El discurso socrático de Jenofonte]. Cornell University Press.

Strauss, L. (1972 [1963]). Niccolò Machiavelli [Niccolò Machiavelli]. Strauss, L. y Cropsey, J (Eds.). *History of Political Philosophy* (pp. 210-228). Rand McNally.

Strauss, Leo (1978 [1964]). *The City and Man* [La ciudad y el hombre]. University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1978 [1958]). *Thoughts on Machiavelli* [Pensamientos sobre Maquiavelo]. The Free Press.

Strauss, Leo (1979 [1952]). The Mutual Influence of Theology and Philosophy [La influencia mutua de la teología y la filosofía]. *Independent Journal of Philosophy*, 3, pp. 111-118.

Strauss, L. (1980 [1966]). *Socrates and Aristophanes* [Sócrates y Aristófanes]. The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1981). On the Interpretation of Genesis. *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, 21 (1), pp. 5-20.

Strauss, L. y Cropsey, J. (Eds.). (1983 [1963]). *History of Political Philosophy*. Rand McNally.

Strauss, L. (1986 [1983]). *Studies in Platonic Political Philosophy* [Estudios de filosofía política platónica]. The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1988 [1952]). *Persecution and the Art of Writing* [La persecución y el arte de escribir]. The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1988 [1952]). The Literary Character of the *Guide for the Perplexed* [El carácter literario de la *Guía de perplejos*]. *Persecution and the Art of Writing* (pp. 38-95). The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1988 [1952]). The Law of Reason in The Kuzari [La ley de la razón en El Kuzari]. *Persecution and the Art of Writing* (pp. 95-142). The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1988 [1952]). How to Study Spinoza's "Theologico-Political Treatise" [Cómo estudiar el *Tratado teológico-político* de Spinoza]. *Persecution and the Art of Writing* (pp. 142-203). The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1988 [1959]). *What is Political Philosophy? And Other Studies* [¿Qué es filosofía política?]. The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988 [1959]). Political Philosophy and History [Filosofía política e historia]. *What is Political Philosophy? And Other Studies* (pp. 56-78). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988 [1959]). On Classical Political Philosophy [Sobre filosofía política clásica]. *What is Political Philosophy? And Other Studies* (pp. 78-95). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988 [1959]). Restatement on Xenophon's Hiero [Replanteo sobre el *Hierón* de Jenofonte]. *What is Political Philosophy? And Other Studies* (pp. 95-134). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988 [1959]). How Farabi Read Plato's Law [Cómo Farabi leyó *Las leyes* de Platón]. *What is Political Philosophy? And Other Studies* (pp. 134-155). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988 [1959]). On the Basis of Hobbes Political Philosophy [Sobre el fundamento de la filosofía política de Hobbes]. *What is Political Philosophy? And Other Studies* (pp. 170-197). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988 [1959]). On a Forgotten Kind of Writing [Sobre un modo olvidado de escribir]. *What is Political Philosophy? And Other Studies* (pp. 221-233). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism* [El renacimiento del racionalismo político clásico]. The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1989). Social Science and Humanism [Ciencia social y humanismo]. *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (pp. 3-12). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1989). Thucydides: The Meaning of Political History [Tucídides: el significado de la historia política]. *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (pp. 75-102). The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1990 [1936]). Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi [Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y Farabi]. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy,* 18 (1), pp. 3-30.

Strauss, L. (1995). Existencialism [Existencialismo]. *Interpretation,* 22 (3).

Strauss, Leo (1996 [1950]). An Untitled Lecture on Plato's Euthyphro [Una conferencia sin título sobre el *Eutifrón* de Platón]. *Interpretation*. *A Journal of Political Philosophy,* 24 (1), pp. 301-338.

Strauss, Leo (1996 [1944]). How To Study Medieval Philosophy [Cómo estudiar filosofía medieval]. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy,* 23 (3), pp. 319-338.

Strauss, Leo (1996 [1936]). *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis.* [La filosofía política de Hobbes]. University of Chicago Press.

Strauss, Leo [1996 [1958]). The Origins of Political Science and The Problem of Socrates. Six Public Lectures [Los orígenes de la ciencia política]. *Interpretation*. *A Journal of Political Philosophy.* 23 (2), pp. 127-222.

Strauss, Leo (1997 [1965]). *Spinoza's Critique of Religion* [La crítica de la religion de Spinoza]. The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1997). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* [Filosofía judía y la crisis de la modernidad]. SUNY Press.

Strauss, L. (1997). Progress or Return? [¿Progreso o retorno?]. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (pp. 87-167). SUNY Press.

Strauss, L. (1997). Jerusalem and Athens: Some Preliminar Reflections [Jerusalén y Atenas: algunas reflexiones preliminares]. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (pp. 377-405). SUNY Press.

Strauss, L. (2002). *Leo Strauss: The Early Writings (1921-1932).* SUNY Press, 2002.

Strauss, Leo (2006 [1940]). The Living Issues of German Postwar Philosophy [Temas actuales de la filosofía alemana de posguerra]. En Meier (Ed). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (pp. 115-140). Cambridge University Press.

Strauss, Leo (2006 [1948]). Reason and Revelation [Razón y revelación]. En Meier (ed). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (pp. 141-180). Cambridge University Press.

Strauss, L. (2006 [1968]). *Liberalism Ancient and Modern* [Liberalismo antiguo y modern]. The University of Chicago Press.

Strauss, L. (2006 [1968]). What is Liberal Education? [¿Qué es educación liberal?]. Liberalism Ancient and Modern (pp. 3-8). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (2006 [1968]). How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed* [Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*]. Liberalism Ancient and Modern (pp. 140-185). The University of Chicago Press.

Strauss, L. (2007). What Can We Learn from Political Theory? *The Review of Politics,* 69 (4), 515-529.

Strauss, L. (2008). *Gesammelte Schriften. Band 1. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Metzler.

Strauss, L. (2008). *Gesammelte Schriften. Band 2. Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*. Metzler.

Strauss, L. (2008). *Gesammelte Schriften. Band 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*. Metzler.

Strauss, L. (2008 [1932]. Die Religiöse Lage der Gegenwart [La situación religiosa actual]. *Gesammelte Schriften*, Bd. II (p. 377-393). Metzler.

Strauss, L. (2008 [1932]. Die geistige Lage der Gegenwart [La situación espiritual actual]. *Gesammelte Schriften*, Bd. II (pp. 441-456). Metzler.

Strauss, L. (2008 [1932]). Anmerkungen zu Carl Schmitt [Notas sobre Carl Schmitt]. *Gesammelte Schriften*, Bd. III (pp. 217-238). Metzler.

Strauss, L. (2011). *Hobbes' Critique of Religion and Related Writings* [La crítica de la religión de Hobbes]. The University of Chicago Press.

Strauss, L. (2013). *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings.* University of Chicago Press.

Strauss, Leo (2013 [1948]). *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's 'Hiero'* [Sobre la tiranía]. University of Chicago Press.

Strauss, L. (2018). *Toward "Natural Right and History": Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937–1946.* University of Chicago Press.

Strauss, Leo (2020 [1954]). The "Modern Principle". The Second Walgreen Lectures by Leo Strauss [Walgreen Lectures]. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy,* 47 (1), pp. 43-118.

Bibliografía general

Aquinas, T. (2002). *Political Writings*. (R. W. Dyson, Ed.). Cambridge University Press.

Aquinas, T. (1920). *The "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas. Part I QQ I.-XXVI.* Burns Oates and Washbourne.

Aristófanes. (2007). *Comedias II.* Gredos.

Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.

Aristóteles (1995). *Aristotle's Physics: A Guided Study*. Rutgers University Press.

Aristóteles (1998). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.

Aristóteles (2011). *Nicomachean Ethics*. The University of Chicago Press.

Averroes (1969). *Commentary on Plato's Republic.* Cambridge University Press.

Batnitzky, L. (2009). Leo Strauss and the "Theologico-Political Predicament". *The Cambridge Companion to Leo Strauss* (pp. 41-62). New York: Cambridge University Press.

Behnegar, N. (2010). Reading *What is Political Philosophy*? *Perspectives on Political Science, 39*(2), 66–71.

Benardete, S. (1978). Leo Strauss' "The City and Man". *Political Science Reviewer, 8,* 1, 1-20.

Benardete, S. (1984). *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*. The University of Chicago Press.

Benardete, S. (2011). La ciudad y el hombre de Leo Strauss. En Hilb, C. (Comp.). *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad.* Prometeo.

Brague, R. (2011). Atenas, Jerusalén, la Meca: la comprensión musulmana de la filosofía griega de Leo Strauss. En Hilb, C. (Comp.). *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad* (pp. 101-128). Prometeo.

Bruell, C. (2011a). On the Place of the Treatment of Classical Philosophy in the Plan of the Work as a Whole. *Klesis – Revue Philosophique*, 19, 85-91.

Bruell, C. (2011b). The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss. *Klesis - Revue Philosophique*, *19*, 92–101.

Burns, T. (Ed.) (2015). *Brill's Companion to Leo Strauss*. Brill.

Chacón, R. (2019). Between conservatism and Utopia, or, Leo Strauss's quest for a nonpolitical foundation of the political. *Etica e Politica*, *21*(3), 93–114.

Collins, S. (2015). Aristotle's Political Science, Commosn Sense, and the Socratic Tradition in The City and Man. En Burns, T. (Ed.). *Brill's Companion to Leo Strauss*. Brill.

Colmo, C. (2011). Teoría y práctica: el Platón de Al-Farabi reexaminado. En Hilb, C. (Comp.). *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad* (pp. 129-157). Prometeo.

Denker, L., Kerber, H. Y Kretz, D. (2022). *Leo Strauss's "Jerusalem and Athens" (1950): Three Lectures Delivered at Hillel House*. Walter de Gruyter.

Deutsch, K. y Nicgorski, W (Eds.) (1994). *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*. Rowman & Littlefield Publishers.

Gourevitch, V. El problema del derecho natural y las alternativas fundamentales en *Derecho natural e historia*. Hilb, C. (Comp.). *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad* (pp. 275-295). Prometeo.

Green, K. (1993). *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. State University of New York Press.

Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: el Arte de Leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. FCE.

Hilb, C. (2011). Introducción. *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Prometeo.

Hilb, C. (2013). Introducción. En Strauss, L. *Derecho natural e historia*. Prometeo.

Hilb, C. (2015). Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss. *Foro Interno, 15*, 99–128.

Jaffa. H. (1987). Crisis of the Strauss Divided: The Legacy Reconsidered. *Social Research*, 54 (3), 579-603.

Jaffa, H. (1994). Leo Strauss, the Bible, and Political Philosophy. En Deutsch, K. y Nicgorski, W. (Ed.). *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*. Rowman & Littlefield Publishers.

Jenofonte (1987). *Ciropedia.* Gredos.

Jenofonte (1992). *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology.* Harvard University Press.

Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates.* Gredos.

Kendall, W. (1960). Who Killed Political Philosophy? *National Review*, 174-176.

Kendall, W. (1966). Review of *Thoughts on Machiavelli* by Leo Strauss. *The Philosophical Review*, 75 (2), 247-254.

Kennington, R. (2011). Derecho natural e historia de Leo Strauss. En Hilb, C. (Comp.). *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Prometeo.

Lampert, L. (2013). *The Enduring Importance of Leo Strauss*. University of Chicago Press.

Lefort, C. (1972). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Gallimard.

Levy, D. (2019). Aristotle's "Reply" to Machiavelli on Morality. *Interpretation*, 45 (2), 179-199.

Lynch, C. (2016). The Prudence of Philosophic Politics. Leo Strauss's Introduction to Thoughts on Machiavelli. En Lynch & J. Marks (Eds.). *Principle and Prudence in Western Political Thought* (pp. 319-338). SUNY.

Melzer, A. (2014). *Philosophy between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing.* The University of Chicago Press.

Major, R. (Ed.) (2013). *Leo Strauss 's Defense of the Philosophic Life: Reading* What is Political Philosophy? The University of Chicago Press.

Mansfield, H. (1975). Strauss's Machiavelli. *Political Theory*, 3 (4), 372-384.

Mansfield, H. (1975b). Reply to Pockock. *Political Theory*, 3 (4), 402-405.

Mansfield, H. (1977). Review of "The Machiavellian Moment" by J. G. A. Pockock. *The American Political Science Review*, 71 (3), pp. 1151-1152.

Mansfield, H. (1996). *Machiavelli's Virtue*. University of Chicago Press.

Mansfield, H. (2013). Strauss on The Prince. *Review of Politics*, 75(4).

Maquiavelo, N. (1949). *Tutte le Opere di Niccolò Machiavelli.* Vol. I y II. Milán: Arnoldo Mondadori Editore.

Maquiavelo, N. (1985). *The Prince*. The University of Chicago Press.

Maquiavelo, N. (1990). *Florentine Histories: Newly Translated Edition*. Princeton University Press.

Maquiavelo, N. (1996). *Discourses on Livy.* The University of Chicago Press.

Maquiavelo, N. (2005). Art of War. University of Chicago Press.

McCormick, J.P. (2021). Platonic Theocracy, Liberalism, and Authoritarianism in Leo Strauss's Philosophy and Law. *American Political Science Review*, 115 (2), 615–628.

Meier, H. (1995). *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*. The University of Chicago Press.

Meier, H. (1996). *Die Denkbewegung von Leo Strauss*. Metzler.

Meier, H. (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge University Press.

Meier, H. (2008a). "Vorwort des Herausgebers". Strauss, L. *Gesammelte Schriften, Bd. 2* (pp. IX-XXXV). Metzler.

Meier, H. (2008b). "Vorwort des Herausgebers“. Strauss, L. *Gesammelte Schriften, Bd. 3* (pp. VII-XXXVIII). Metzler.

Meier, H. (2017). *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*. University of Chicago Press.

Melzer, A. (2014). *Philosophy between the lines: the lost history of esoteric writing.* The University of Chicago Press.

Menon, M. (2016). Leo Strauss and the Argument of Natural Theology. *Etica & Politica*, XVIII (3).

Minkov, S. (2016). *Leo Strauss on Science.* SUNY Press.

Nosetto, L. (2013). La felicidad de los antiguos y de los modernos. Leo Strauss, Alexandre Kojève y la cuestión de los géneros de vida. *Anacronismo e Irrupción*, *3*(4), 12–57.

Orwin, C. (1978). Machiavelli’s Unchristian Charity. *American Political Science Review*, 72 (4), 1217-1228.

Pangle, T. (1989). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Strauss, Leo. (2007). Buenos Aires: Amorrortu.

Pangle, T. (2006). *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. The Johns Hopkins University Press.

Pangle, T. (2018). The Light Shed on The Crucial Development of Strauss’s Thought by his Correspondence with Gerhard Krüger. En Meld Shell, S. (Ed.). *The Strauss-Krüger Corresponde. Returning to Plato through Kant*. Palgrave Macmillan.

Pangle, T., & Lomax, J. (2013). *Political Philosophy Cross-Examined: Perennial Challenges to the Philosophic Life*. Palgrave Macmillan US.

Parens, J. (2016). *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*. University of Rochester Press.

Pippin, R. (1992). The Modern World of Leo Strauss. *Political Theory*, 20 (3), 448-472.

Pippin, R. (1993). “Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate”. *History and Theory*, *32*(2), 138–161.

Pippin, R. (2003). “The unavailability of the ordinary: Strauss on the philosophical fate of modernity”. *Political Theory*, *31*(3), 335–358.

Platón (1963). *Platonis Opera: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones*. Oxford University Press.

Platón (1968). *The Republic*. Basic Books.

Platón (1988). *The Laws.* The University of Chicago Press.

Platón (1988). *Diálogos*. Vols: I, II, III, IV, V, VI. Gredos.

Rollandi, I. (2018). El Maquiavelo de Leo Strauss: debates en torno a una obra. (Tesis de maestría). Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.

Rosen, S. (1988). *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*. Routledge.

Rosen, S. (2000). Leo Strauss and the Possibility of Philosophy. *Review of Metaphysics* 53 (3), 541-564.

Rosen, S. (2005). *Plato's Republic. A Study.* New Haven: Yale University Press.

Rosen, S. (2011). Leo Strauss y la querella entre los antiguos y los modernos. En Hilb, C (Comp.). *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad* (pp. 297-314). Prometeo Libros.

Sebell, D. (2016). *The Socratic Turn: Knowledge of Good and Evil in an Age of Science*. University of Pennsylvania Press.

Shaw, B. (2019). The God of this Lover World. *The Review of Politics,* 81.

Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8 (1), 3-53.

Smith, S. (2000). Leo Strauss' s Platonic Liberalism. *Political Theory*, 28 (6).

Smith, S. (Ed). (2009). *The Cambridge Companion to Leo Strauss.* Cambridge University Press.

Sorensen, K. (2006). *Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and his Critical Study of Machiavelli*. University of Notre Dame Press.

Stauffer, D. (2007). Reopening the Quarrel between the Ancients and the Moderns: Leo Strauss's Critique of Hobbes's "New Political Science". *American Political Science Review*, 101 (2).

Stauffer, D. (2015). On Classic Natural Right in Natural Right and History. En Burns, T. (Ed.). *Brill's Companions to Leo Strau*ss. Brill.

Sullivan, V. B. (1996). *Machiavelli 's Three Romes*. Northern Illinois University Press.

Swift, J. (2019). *The Battle of Books*. Brian Westland.

Tarcov, N. (1982). Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince. *Ethics*, 92 (4), 629-709.

Tarcov, N. (1983). Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss. *Polity*, 16(1).

Tarcov, N. (2000). Machiavelli and the Foundations of Modernity. En Blitz, M. y Kristol, W. (Eds.). *Educating the Prince. Essays in Honor of Harvey Mansfield.* Rowman & Littlefield.

Tarcov, N. (2010). Leo Strauss on Machiavelli and the Origins of Modernity. En Burns. T. (Ed.). *Recovering Reason: Essays in Honor of Thomas L. Pangle*. Lexington Books.

Tarcov, N. (2013). Machiavelli in The Prince: His Way of Life in Question. En Pangle, T. y Lomax, H. J. *Political Philosophy Cross-Examined: Perennial Challenges to the Philosophic Life*. Palgrave Macmillan.

Tito Livio (1990). *Historia de Roma desde su fundación.* Libros I-XL. Gredos.

Tucídides (1986). *Historia de la guerra del Peloponeso.* Orbis.

Velkley, R. (2011). *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*. The University of Chicago Press.

Volco, A. (2016). Una revisión del realismo maquiaveliano: El problema de las armas propias. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política, 16*, 45-66.

Yaffe, M., & Ruderman, R. (2014). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. Macmillan US.

Zuckert, C., & Zuckert, M. (2006). *The Truth about Leo Strauss*. The University of Chicago Press.

Zuckert, C. (2010). The Life of Castruccio Castracani: Machiavelli as Literary Artist, Historian, Teacher and Philosopher. *History of Political Thought*, 31(4).