

La fábrica de la soberanía

Maquiavelo, Hobbes, Spinoza
y otros modernos

Altini, Carlo

La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos - 1ª ed.
Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005
256 pgs. - 21x14 cm. - (Ensayo)

Título original: *La fabbrica della sovranità: Machiavelli, Hobbes, Spinoza e altri moderni*
Traducción de Carlos Longhini
y Sergio Sánchez

ISBN 987-1228-07-4

I. Ensayo filosófico político I. Sánchez, Sergio, dir.
II. Longhini, Carlos y Sánchez, Sergio, trad. III. Título
CDD 854

© 2005. Carlo Altini

© 2005. El cuenco de plata

Director: Edgardo Russo
Diseño y producción: Pablo Hernández Giovanoli
México 474 Dto. 23 (1097) Buenos Aires
www.elcuencodeplata.com.ar
info@elcuencodeplata.com.ar

REALIZADO CON EL APOYO DEL FONDO CULTURAL B. A.
DE LA SECRETARÍA DE CULTURA DEL G. C. B. A.

Impreso en julio de 2005

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro sin la autorización previa del editor y/o autor.

Carlo Altini

La fábrica de la soberanía


Maquiavelo, Hobbes, Spinoza
y otros modernos

Traducción de Carlos Longhini y Sergio Sánchez

colección **ensayo**

Serie estudios filosóficos
dirigida por Sergio Sánchez

el cuenco de plata



Premisa

FILOSOFÍA POLÍTICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

1. De haber sido publicado en Alemania o en Italia en la época del historicismo, el título de este libro hubiese podido ser *Contribuciones para una crítica filosófica del problema teológico-político*. Ninguna de las palabras que componen este título “alternativo” habría sido casual, ya que cada una de ellas remite a un problema específico en torno al cual se ha construido el presente volumen. Por un lado, éste se presenta, en efecto, como una historia selectiva y “episódica” de la filosofía política moderna, centrada sobre todo en torno a la categoría teológico-política de *soberanía*. Por otro lado, el volumen intenta contribuir a la valoración del significado *crítico* del pensamiento filosófico sobre la dimensión teológico-política de la vida asociada, incluso en su expresión contemporánea dominada por la globalización. En consecuencia, está construido en forma de un constante entrecruzamiento de diferentes planos: entre la investigación filosófico-política y la investigación histórico-filosófica, entre la génesis y la crisis de la modernidad, entre la teología política y el problema teológico-político, entre la filosofía y la política, entre el fragmento y el sistema.

El término “contribuciones” remite a la idea del “fragmento”, sobre todo en una época, como es la nuestra, en que resulta sinceramente imposible proponer una mirada sistemática sobre la complejidad del mundo global. El tema del “fragmento” tiene ya una larga historia filosófica: basta pensar aquí en toda la cultura alemana de entre guerras (de Simmel a

Benjamin) para comprender cómo el “fragmento” es el espejo de la crisis moderna que testimonia la existencia del “rostro de Medusa” de la modernidad, del “malestar de la cultura” creado por la incidencia de procesos de racionalización, tecnificación y masificación de la sociedad moderna, tanto en sus lógicas categoriales (los conceptos de identidad, representación y soberanía, y la dicotomía Estado/sociedad) como en sus instituciones (el Estado constitucional y la democracia liberal). En el “fragmento”, la cultura filosófica del siglo XX, ha vuelto a encontrar a menudo el medio expresivo más apropiado para proceder al análisis del mundo moderno, llegando a la crítica del fundamento “técnico” del racionalismo que produce reificación y desarraigo en nombre del progreso, determinando así un sentimiento de radical extrañeza entre la praxis edificadora de “máquinas artificiales” y el ámbito de la “vida”. En la modernidad, no se verifica, por tanto, sólo un desarraigo *científico* (entendido como abstracción de los elementos cualitativos de la física y como distinción entre el orden de los “hechos” y el orden de los “valores”, esto es, entre el orden natural y el ámbito de la objetividad, por un lado, y el orden humano y el ámbito de la subjetividad por el otro), sino también y sobre todo un desarraigo *cultural* (entendido como “desvalorización” de la naturaleza, fomentadora de la inclinación racionalista y constructivista del pensamiento moderno, ajeno por completo a los nexos ontológicos de la idea de “mundo moral”) representativo de la dicotomía entre *Welt* y *Um-Welt*. He aquí, por tanto, que el entrecruzamiento de “fragmentos” propio de este volumen no intenta asumir sólo las tradicionales coordenadas de reconstrucción histórico-filosófica, sino también las del discurso sobre la crisis de la modernidad repensada a través de una recuperación crítica de las raíces de la filosofía política moderna, que se encuentran en particular en Maquiavelo, Hobbes y Spinoza. La investigación histórica y la reconstrucción historiográfica intentan ser aquí instrumentos capaces de ofrecer perspectivas privilegia-

das para volver a pensar teóricamente el modelo del racionalismo presupuesto en el desarrollo de la filosofía política moderna: desde este punto de vista, la investigación histórica sobre la génesis y la esencia del racionalismo moderno no asume un carácter puramente arqueológico, erudito y documentalista sino que, por el contrario, asume un carácter eminentemente *filosófico* a través del cual repensar las raíces y el sentido de la crisis del siglo XX. La reconstrucción de algunos episodios histórico-filosóficos (Maquiavelo y el platonismo, la teoría de la representación de Hobbes, etc.) no se presenta, por tanto, sólo como una investigación histórico-filosófica sobre el tema de la soberanía, sino que se presenta como una forma de retorno a la fundación de la modernidad a través de una “deconstrucción” de la filosofía moderna que apunta a volver a trazar la génesis y las características que han determinado primero su desarrollo y sucesivamente su crisis. Frente a las cuestiones planteadas por la crisis de la modernidad (en particular la crisis del racionalismo y del Estado), la recuperación crítica de los clásicos modernos representa uno de los momentos decisivos en la comprensión de la génesis de la filosofía política moderna. De este modo, la labor histórica, la reconstrucción historiográfica y el pensamiento teórico se revelan como indisociables: las interrogaciones sobre la modernidad nacen de la reflexión sobre la situación presente para ser desarrolladas a continuación a través de la adquisición de instrumentos histórico-críticos, con el estudio de los autores clásicos, a fin de volver luego a una nueva comprensión de la situación presente. Si la investigación histórica no quiere ser simplemente una recolección de materiales, tiene entonces necesidad de una ceñida confrontación con los problemas del presente. La investigación filosófica procede, en este caso, a través de la reconstrucción de la estructura de algunos textos del pasado, trazando líneas de diálogo y árboles genealógicos entre los filósofos, que contribuyen a construir nuevos itinerarios historiográficos, cuya relevancia es

directamente filosófica. Se crea así una estrecha convergencia de análisis teórico (entendido de manera no abstracta, esto es, con una determinación concreta) y análisis histórico (entendido en su radical criticidad), hasta llegar casi a determinar una identidad entre filosofía política e historia de la filosofía. Naturalmente, siempre es riesgosa toda tentativa de crear tramas discursivas allí donde éstas no son evidentes o no lo parecen, sobre todo en los casos en que la comunicación histórica y el diálogo filosófico en cuestión no se han desarrollado con regularidad y de modo directo. Existe, en efecto, el riesgo de la complicación artificiosa, no focalizada nítidamente sobre las cuestiones efectivas. Pero existe también la ventaja de una posible articulación teórica fecunda y rica en desarrollos. Por lo demás, esta relación entre riesgos y ventajas de la “complejización” es en el fondo el núcleo de la relación entre filosofía e historia de la filosofía, si esta última no quiere agotarse en una abstracta investigación filológica o “contextualista”, incapaz de valorar el real alcance histórico de las cuestiones filosóficas. Las aporías y contradicciones del pensamiento moderno pueden ser entonces comprendidas críticamente en su radicalidad sólo a través de la conciencia relativa a su génesis y su desarrollo. Desde este punto de vista, el problema filosófico vuelve a aparecer en la historia de la filosofía que expresa el compromiso teórico de la investigación filosófico-política.

En formas entre sí diferentes, el principio filosófico que guía este procedimiento es característico de muchos filósofos contemporáneos: entre estos, se encuentran sin dudas los autores cuyas contribuciones se analizan aquí (Carl Schmitt, Leo Strauss, Alexandre Kojève, Gershom Scholem y Hans Jonas), los que se vuelven hacia los clásicos antiguos y modernos para comprender la sucesión de las fases que el pensamiento filosófico ha atravesado en torno a algunas cuestiones políticas (por ejemplo, la soberanía, la representación, la persona jurídica, el poder, etc.), centrales para la definición de la dimensión

teológico-política que funda la unidad y la forma del Estado. En esta perspectiva, las teorías de los clásicos operan como directo punto de referencia *teórico* y no sólo histórico, para la reflexión sobre las cuestiones del presente (aún cuando siempre es necesario evitar “actualizaciones” precipitadas). Desde este punto de vista, es un objetivo explícito de la filosofía de relieve filosófico-político el de indicar un camino capaz de superar la unilateralidad de la perspectiva histórica, por un lado, y teórica por el otro. No se trata, naturalmente, de volver a proponer perspectivas “nostálgicas” del pasado: es del todo evidente que esta intención resultaría contradictoria respecto del objetivo que guía estas reflexiones (la elaboración de un punto de vista capaz de hacer *comprender* radicalmente la crisis moderna). En efecto, no son las soluciones concretas ofrecidas por los clásicos –las que no pueden ser aplicadas directamente a los problemas planteados por las sociedades modernas– las que deben ser recuperadas, sino antes bien las *formas* filosóficas a través de las cuales han sido pensados los problemas de la sociedad premoderna. La reflexión histórica es un *medio* necesario para la superación de las aporías de la modernidad, pero no ofrece soluciones prediseñadas. Por lo demás, filosofía e historia de la filosofía no son la misma cosa, aún cuando la historia de la filosofía puede absorber a veces algunos propósitos y funciones de la filosofía, sobre todo si se distinguen adecuadamente las características fundamentales de una correcta *investigación histórica* de las que son propias de los principios filosóficos del *historicismo*. En efecto, para evitar quedar prisioneros de una subjetividad histórica no justificada desde un punto de vista filosófico, es preciso abandonar la tentativa de comprender el pasado a la luz del presente y, sobre todo, es necesario recuperar la distinción entre problemas históricos y problemas filosóficos, abandonando la idea de una “historia filosófica universal”, en la que los problemas filosóficos son transformados en problemas históricos, relativos incluso al futuro: la comprensión histórica es

una forma de reconstrucción interpretativa a través de la cual somos capaces de comprender la forma en que un autor del pasado interpretaba sus propias contribuciones. Por el contrario, la confusión historicista entre historia y filosofía está estrechamente ligada a la reformulación del carácter radicalmente *histórico* de la filosofía moderna, en el que está implícita la idea de que todo el pensamiento está históricamente condicionado. Por tanto, el punto de vista del filósofo estaría privado de validez universal u objetiva: dado que el pensamiento filosófico de todas las épocas, siendo en sustancia expresión del espíritu del propio tiempo, sería igualmente verdadero para el historicismo, cada forma de conocimiento es únicamente relativa al presente y, sobre todo, cada verdad es válida sólo en el propio período histórico. Pero no es este el camino por el que cabe encontrar fecundas interacciones entre filosofía e historia de la filosofía. En efecto, el historiador de la filosofía no debe sustituir las ideas de los autores que interpreta por las suyas propias, y no debe pretender juzgarlas sin haberlas comprendido: hacer historia de la filosofía significa intentar recuperar formas perdidas de conocimiento. Por lo demás, la posibilidad de aprender algo de real importancia filosófica a partir del estudio de los clásicos se vuelve, en una época de crisis, una necesidad concreta para la recuperación de una conciencia plena de los problemas filosóficos fundamentales. En este sentido, el historiador de la filosofía no debe asumir sólo la responsabilidad de la corrección y de la objetividad de la propia investigación histórica, sino también, y sobre todo, la responsabilidad de llevar a la luz la *permanencia* de los problemas filosóficos, es decir, la cuestión de la *verdad*: la comprensión histórica no puede prescindir de la comprensión filosófica.

2. A través de una serie de “fragmentos”, este volumen se propone contribuir a la reflexión sobre la genealogía de la modernidad y sobre el diagnóstico de la crisis contemporánea

relativa a la cuestión de la soberanía y del Estado. El tema está ya a la vista de todos: se trata de la globalización, a través de la cual ha aparecido cada vez con más prepotencia la crisis del Estado moderno entendido como único depositario de la soberanía y como único sujeto de la política mundial, en la que han aparecido concretamente nuevos sujetos (no sólo “políticos”) que contribuyen a la progresiva estabilización de una superestructura ideológica de carácter técnico que procura justificar nuevas formas de poder y dominio sin la explícita definición de las relaciones de poder. Pero esta “superestructura” opera como “poder indirecto”, esto es, utilizando instrumentalmente la “estructura” racional y formal del Estado moderno. Precisamente porque está privado de un fundamento trascendente, el orden político moderno es artificial en cuanto producto *necesario* de una “coacción al orden” que, confrontándose a la vez con la ausencia de fundamento y con la “necesidad” de trascendencia, asume en su propio interior la contradicción entre experiencia y excepción, entre conflicto y forma, entre contingencia y mediación. Pero hoy este modelo no es más capaz de administrar *jurídicamente* la conflictividad global entre política y economía. En consecuencia, en nuestra época de crisis de la objetividad artificial moderna resulta problemático fundar una nueva objetividad y una nueva praxis capaz de responder a las contradicciones planteadas por la reorganización de las relaciones planetarias entre política y economía. La crisis de la política moderna no remite automáticamente a una solución y la propia filosofía política se encuentra en una fase de transición, “del no ya y del aún no” que, en ausencia de una nueva conceptualización, instala la crisis en forma permanente. Pero en esta época de “transición” están en actividad todos los “poderes indirectos” (sobre todo los económicos y los financieros) que apuntan a producir procesos radicales de inversión de las relaciones de poder (por ejemplo, en torno a las cuestiones centrales de la soberanía, de la representación, de la libertad, de los

La fábrica de la soberanía

derechos y de la transparencia): en efecto, hoy los centros de decisión —que en el debate público son a menudo definidos como organismos “técnicos”, pero que son en realidad del todo “políticos” (en el sentido de la nueva política “no representativa”)— no son más los parlamentos o los gobiernos, sino antes bien los organismos supranacionales o intergubernamentales (Fondo Monetario Internacional, Banco Central Europeo, etc.), en los que el control democrático es sin dudas débil. El tema se vuelve más grave y radical si pensamos en el papel que las multinacionales o los grandes bancos de negocios juegan en la definición de las políticas nacionales particulares en materia de tasación, de tutela de los derechos y de financiamiento público. Las fuerzas económicas se han autonomizado de lo político y, más aún, han comenzado a plegar las instancias de lo político a favor de sus propias exigencias, utilizando además los instrumentos de persuasión de masa disponibles (este proceso es evidente en la estructura jurídico-formal de los mecanismos de la des-localización productiva y de la transacción financiera internacional). La globalización determina una profunda revisión estructural de las relaciones de poder y una radical redistribución de los centros de decisión a escala global, a través de los cuales son puestas definitivamente en crisis las categorías centrales de la filosofía política moderna que estaban en el fundamento del Estado moderno y de la democracia liberal clásica. Frente a estos fenómenos, la filosofía política trabaja hoy con conceptos anticuados, incapaces no sólo de encontrar soluciones, sino a menudo incluso de identificar los problemas a la orden del día. Habiendo caducado la utilidad “performativa” de la conceptualización filosófica moderna (soberanía, representación, constitución, autoridad, ley, libertad, derechos, etc.), no aparece en el horizonte un pensamiento capaz de definir nuevas grillas interpretativas interdisciplinarias (políticas, economías, jurídicas) capaces de dar respuestas a los nuevos problemas planteados por las relaciones de poder en la época de la

globalización. Estos problemas son a menudo objeto de estudios (y de asesoramiento) efectuados por politólogos y economistas o a lo sumo por sociólogos. Pero se debe observar que —tradicionalmente— estas son clases intelectuales muchas veces orgánicas a los estamentos dirigentes y a los aparatos de poder. Parece entonces absolutamente necesario intentar desarrollar un pensamiento *crítico*, esto es, *filosófico*, sobre la globalización, capaz de confrontarse, con independencia de análisis y de juicio, con las características de las transformaciones sociales, políticas, tecnológicas y económicas en curso. La carrera por la especialización ha hecho hoy de la investigación un saber simplemente técnico, un instrumento al servicio de fines prácticos, en total ausencia de disenso real y constitutivo. Muy a menudo, lo que definimos como libertad de pensamiento equivale en realidad a la posibilidad de elegir entre dos o más opiniones diversas sostenidas por una exigua minoría de políticos intelectuales. También la filosofía, dada su naturaleza renuente a ser transformada en técnica, corre el riesgo de ser desarmada de su potencial crítico, si no es que directamente corre el peligro de ser sometida (bajo la forma de la epistemología de las ciencias sociales) a los procesos de construcción simbólica que gobiernan, de manera más o menos autoritaria, las complejas sociedades de la información. Emerge así un único modelo “híbrido” de racionalidad social, producto del encuentro entre individualismo metodológico y neo-utilitarismo (“condimentado” con el imperecedero sostén de la tradición socio-religiosa de pertenencia), frente a lo cual una filosofía política de carácter *crítico* no debe necesariamente encontrar remedios inmediatos, sino al menos comprender y expresar el significado filosófico de la crisis irreversible de la política moderna ocasionada por la globalización.

3. Una parte relevante de los temas afrontados en este volumen está dedicada al análisis del problema teológico-político,

en la convicción de que no existe ninguna cuestión de soberanía política que no sea al mismo tiempo una cuestión “teológica”. La declinación de las relaciones entre religión y política en la modernidad ha asumido las más diversas formas (del ateísmo de los iluministas radicales a la defensa del primado teológico de los contrarrevolucionarios del siglo XIX), pero en Maquiavelo, Hobbes y Spinoza la crítica filosófica del problema teológico-político es sin duda uno de los elementos fundadores de la concepción moderna de la soberanía. Aquí nos interesa señalar la diferencia radical entre teología política y problema teológico-político. Por *teología política* entendemos un modelo teórico en el que la justificación del poder político opera a partir de un fundamento teológico *revelado*, que funda la suprema autoridad soberana, y en el que se expresa una substancial *identidad* religiosa y cultural del cuerpo político, si bien secularizado. En cambio, el *problema teológico-político* remite a un modelo teórico en el que la justificación del poder político, aún asumiendo la cuestión de la dimensión religiosa, opera a partir de una base *mundana* y en el que se subraya, aunque implícitamente, el papel desempeñado por el *conflicto teológico-político*, que se vuelve un conflicto eminentemente político (y sólo secundariamente teológico). En este segundo caso, a pesar de que no se evita la confrontación con el problema de la pluralidad de las diferentes fuentes autoritativas –problema vinculado al reconocimiento de los “dioses de la ciudad”–, no se expresa fe o preferencia teológico-confesional alguna: los conflictos entre las diversas autoridades políticas son conflictos entre las diversas autoridades “divinas”, vale decir, entre los diversos mitos, creencias o valores fundadores de la sociedad política que, por su naturaleza, son intrínsecamente arbitrarios, por cuanto son justificables en el plano histórico o ético (se debe tener en cuenta que los “mitos fundadores” no pertenecen sólo a la historia pasada de las sociedades humanas, ya que pueden considerarse también los “mitos” actuales –la democracia, el

socialismo, etc.). En consecuencia, tales conflictos no son tanto controversias teológicas, como conflictos entre sistemas ético-políticos que compiten entre sí y que implican diferentes y antagónicas concepciones de la justicia. Dado que la esfera de la política no se agota en el ámbito de la fuerza, y puesto que para cada autoridad política existe el problema de la propia justificación, las distintas “divinidades” son las garantes y las sostenedoras de lo que es justo en las diversas asociaciones políticas. La teología política es entonces muy diferente de la filosofía política, que es búsqueda de la verdad de las cosas políticas en la forma de una “sabiduría humana” que no está condicionada por la pertenencia política y por la creencia religiosa, y que distingue entre lo que es *primero en sí* y lo que es *primero para nosotros* –precisamente allí donde la teología responde a la cuestión de la verdad a través de la referencia directa e inmediata a la verdad de la revelación, independientemente de toda forma de justificación racional (y en este sentido, dando fundamento teórico a la práctica de la obediencia, independientemente del objeto y del fin a los que la misma obediencia está dirigida). En este sentido, el problema teológico-político y no la teología política, forma parte de la filosofía política.

4. En un pasaje de los *Moralia*, Plutarco refiere una “historia” de Antífanos sobre los discípulos de Platón: “Antífanos contaba bromeando que en cierta ciudad no identificada las palabras, no bien pronunciadas, se congelaban por el frío y que luego, cuando se descongelaban, los habitantes oían en el verano lo que se había dicho en el invierno; así precisamente –decía– sucedía con los discursos de Platón a sus discípulos cuando estos eran todavía jóvenes, a saber, que la mayoría de ellos los comprendía tarde y como a tías cuando se volvían viejos. Esto generalmente sucede con la filosofía en general”. Al referir esta anécdota, Plutarco tenía quizás en

mente la idea de la filosofía como “forma de vida” y como forma de pertenencia a una escuela; seguramente no pensaba en la idea de la historia de la filosofía que, cualquiera sea la acepción en que la entendamos, es posible sólo en una época post-hegeliana. Que la filosofía tenga una historia, no resulta, en efecto, obvio: antes de Hegel existen, a lo sumo, biografías de filósofos y repertorios que compilan las opiniones de los filósofos (esto es, existe una propedéutica filosófica sin valor filosófico), pero no existe una historia de la filosofía con *significado filosófico* para la filosofía –un significado que es, por tanto, muy diferente del significado representado por la historia de la ciencia para la ciencia: incluso sin considerar la dificultad teórica vinculada al reconocimiento de la filosofía como “objeto” de la investigación histórica, la historia de la filosofía no puede ser, como en cambio sí es la historia de la ciencia, una “paleontología” filosófica, y ni siquiera una historia del “progreso” del espíritu humano. Naturalmente, sería simplificador querer resolver el problema representado por el *significado filosófico* de las relaciones entre *filosofía e historia de la filosofía* sin haber definido antes qué se entiende por “filosofía” (*vgr.* por su “esencia”) por un lado, e “historia de la filosofía” (*vgr.* por su “objeto”) por el otro. Todo esto implicaría una reincidencia directa sobre los fines, por ejemplo, de la historiografía filosófica y de la hermenéutica filosófica. Sin embargo, esta simple acotación demuestra cuán “infinito” es el propósito en cuestión. Además, parece necesario destacar el problema de fondo que caracteriza la dificultad de la historia de la filosofía: el historiador de la filosofía debe considerar, en efecto, el valor filosófico de las doctrinas del pasado, pero al mismo tiempo no se puede atribuir a ninguna de estas un grado absoluto de verdad, bajo pena de abandonar el oficio de historiador. Se vuelven a encontrar aquí huellas de una ulterior dificultad, la relativa a la relación entre historia (entendida como búsqueda de verdades “transitorias” y “particulares”) y filosofía (entendida como investigación de verda-

des “inmutables” y “universales”): el método histórico, atento a la originalidad del “hecho”, no puede por sí solo permitir la realización de los objetivos de la historia de la filosofía, ni procurar la clave para la comprensión de la conciliación entre historia y filosofía realizada de hecho por la historia de la filosofía. Al contener una íntima contradicción en su propio interior, la historia de la filosofía constituye un problema filosófico que tiene por objeto no el “ser” o el “mundo”, sino a la filosofía misma, cuya pretensión de universalidad se pone en crisis a través de la subjetivación de lo que, por su naturaleza, pretende ser objetivo, a saber, la verdad filosófica. Frente a tal dificultad, Hegel llega a la idea de una historia no subjetiva, “resolviendo” la historia de la filosofía en filosofía, pero destruyendo la historicidad misma de los sistemas filosóficos. Collingwood, como muchos otros autores próximos a la tradición historicista, llega en cambio a la idea de un radical condicionamiento histórico de la filosofía: la filosofía es histórica porque el hombre es histórico, y por tanto la historicidad es la condición de posibilidad del discurso filosófico. A pesar de todas estas dificultades, queda de todos modos la impresión de una relación compleja entre filosofía e historicidad, a saber: el discurso filosófico como forma de comprensión y de saber parece requerir necesariamente la asunción de cuestiones que se han vuelto ya “históricas” –y todo esto independientemente de una aproximación al problema que esté dictada por argumentaciones típicas del historicismo o del materialismo histórico. Tal como se narra en la historia de Antífanos referida por Plutarco, cuando el saber filosófico actúa, parece hacerlo de manera sólo *mediata*, ya que la filosofía prepara una interrogación esencial y necesariamente *inactual*: “Y esto, ya sea porque se adelanta mucho a su presente actual, ya sea porque reconduce su propio presente a su pasado remoto y principal. En todo caso, la filosofía sigue siendo un género de saber que no sólo no se deja actualizar sino que, por el contrario, somete a su propia medida al tiempo. La filosofía es, por

su esencia, inactual: pertenece, en efecto, a ese género de cosas cuyo destino es el de no encontrar nunca eco inmediato en el presente, pero que tampoco necesita encontrarlo" (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1953). Sin embargo, continua Heidegger, "cuanto ahora es inactual tendrá su propio tiempo". Sólo así las filosofías del pasado, que nacen en el "tiempo" pero que van *más allá* del "tiempo", pueden ser al mismo tiempo "pasadas" y "presentes".

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, HISTORIOGRAFÍA E HISTORICISMO
EN R. G. COLLINGOOD, L. STRAUSS Y A. MOMIGLIANO

1. En 1967, Arnaldo Momigliano publica en las páginas de la *Rivista Storica Italiana*¹ un breve ensayo sobre la relación entre pensamiento político clásico y hermenéutica en Leo Strauss. Más allá del agudo análisis de la génesis y el carácter del pensamiento straussiano —a mitad de camino entre filosofía griega clásica, *Wissenschaft des Judentums* y filosofía alemana, con preciosas referencias a las deudas culturales de Strauss, que van de Cohen a Rosenzweig, de Kant a Hegel, de Hobbes a Spinoza y de Maimónides a Maquiavelo—, el ensayo propone un definido hilo conductor: la crítica straussiana del historicismo. A este fin Momigliano concentra su atención en un ensayo de Strauss en el que se discute el volumen *The Idea of History* de R. G. Collingwood², y logra evidenciar el estrecho vínculo, en el propio discurso straussiano sobre la modernidad, entre historicismo, crítica de las ciencias sociales contemporáneas (sobre todo de extracción neopositivista), recuperación de la filosofía política clásica y elaboración hermenéutica. En este sentido, Momigliano parece apreciar los aspectos fundamentales de la crítica straussiana de Collingwood, sobre todo en lo que respecta a la relación entre crítica e interpretación y a la

¹ Cfr. Momigliano, A., "Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss", en *Rivista storica italiana*, LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ahora en *Ibid.*, *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 189-199). Cfr. también *ibid.*, «Book Review of "Socrates and Aristophanes"», en *Commentary*, Octubre 1967, pp. 102-104

² Cfr. Strauss, L., "On Collingwood's Philosophy of History", en *Review of Metaphysics*, V, 1952, pp. 559-586.

La fábrica de la soberanía

categoría de *progreso*, cuya problemática resulta evidente en el concepto de *reenactment* que busca reunir la “realidad” del pasado, las exigencias del presente y la corrección de la investigación histórica³. Con ciertas reservas no sustanciales sobre el método straussiano de investigación histórica (en particular, la correspondencia entre la hermenéutica de la reticencia y los principios de la filosofía política clásica), Momigliano señala como positivos también otros aspectos del pensamiento de Strauss. En efecto, además de cuestiones específicas de estricta pertenencia a los estudios de la antigüedad (los estudios históricos sobre autores de la Grecia Clásica, de Aristófanes a Jenofonte, de Platón a Tucídides —explícitamente en contra de Eric Havelock) o de metodología de la investigación histórica (la cuestión de la reticencia de los textos filosóficos⁴ y la dife-

rencia entre *época* y *pensamiento*⁵ —explícitamente en contra de Collingwood), Momigliano parece tomar en serio no sólo la tentativa straussiana de comprender los términos de la relación entre filosofía y política (con la discusión de los límites “internos” de la vida política a través del análisis de la relación entre *utopía* y *comedia*)⁶, sino también la tentativa de dar forma a la tensión entre *sabiduría* y *fe*⁷ —tensión que, interpretada con las lentes provistas por la *Guía de perplejos* de Maimónides, es capaz de dar respuesta al nihilismo moderno. Pero Maimónides no es “sólo” el intérprete del racionalismo premoderno en el que, según Strauss, la tensión entre sabiduría y fe encuentra la medida y el equilibrio ausentes en el racionalismo moderno, que permiten evitar tanto el dogmatismo como el relativismo. En la discusión implícita del problema *quid sit deus*, Maimónides es también la expresión concreta del modo straussiano de hacer investi-

³ “Collingwood afirmaba que todo período histórico posee un pensamiento histórico que le corresponde y que vale absolutamente para dicho período: mantenía así que toda investigación histórica es relativa al presente, esto es, a algo por definición extraño a los intereses propios de los hombres del pasado. Strauss objeta que no tiene sentido interrogar a un pensador del pasado si sus problemas no son aún nuestros problemas y si, en consecuencia, no estamos dispuestos a admitir la posibilidad de que, por ejemplo, Platón tuviese razón. Esto implica al menos la provisoria subordinación de la propia investigación a la investigación de los pensadores del pasado, que pueden tener razón. Y esta subordinación significa a su vez que se debe seguir a Platón en su modo de pensar y aceptar, al menos provisoriamente, los límites que él se da y el modo que tiene de presentar sus argumentos. La historia del pensamiento es por lo tanto para Leo Strauss una tentativa por recuperar un nivel de pensamiento que se ha perdido [...] Concluye así que interpretar a Platón es distinto de criticar a Platón: interpretar a Platón significa permanecer dentro de los límites de las directivas de Platón, mientras que criticarlo significa ir más allá de tales directivas. Pretender juzgar el pasado desde el punto de vista del presente es ya presumir que el presente ofrece un punto de vista mejor que el pasado. El verdadero pensador debe mantener abierta la posibilidad de vivir en una edad que es inferior al pasado [...] Para comprender un escritor es necesario seguirlo —no guiarlo— procurar darse cuenta de todos los meandros y las aparentes contradicciones de su pensamiento. Lo que Strauss sobre todo teme es que se pretenda superponer las propias nociones a las del pasado, antes aún de saber qué pensaron los antiguos” (Momigliano, A., “Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss”, *op. cit.*, pp. 190-191).

⁴ “Me parece que la originalidad de Strauss consiste en haber puesto de relieve una cuestión de principio y en haberse atendido a ella en cada uno de sus ensayos interpretativos. La cuestión de principio es que la noción aristocrática de verdades fundamentales, que ninguna persona presente diría en público, ha sido aceptada en el pasado y lo es aún en el presente, por demasiadas personas como para que no sea tomado en consideración al interpretar un texto” (*op. cit.*, p. 192).

⁵ “La razón esencial de esta vinculación [entre hermenéutica de la reticencia y antihistoricismo] es la ya indicada a propósito de la sociología del conocimiento, que para Strauss es sólo una manifestación del historicismo. Casi todos los grandes pensadores del pasado, lejos de aceptar más o menos conscientemente los presupuestos políticos o religiosos de su tiempo, se oponían a ellos —y por razones de prudencia o de método expresaban su oposición de manera cautelosa” (*op. cit.* p. 194).

⁶ En la interpretación de Momigliano, el Aristófanes de Strauss pone en vinculación directa, en las representaciones socráticas, “orden político mejor” y “cómicó” porque sabe que la utopía está en el límite de lo realizable y es, por tanto —en cuanto absurda paradoja— “ridículo”, esto es, objeto de risa: “el pensamiento clásico parte de una noción de la nobleza de la naturaleza humana a la que la acción debe buscar conformarse: el filósofo clásico, en suma, se pregunta “qué es la virtud”. Pero ello no significa que el filósofo clásico pretenda ofrecer una vía cierta o probable para conseguir la virtud y, consecuentemente, realizar la sociedad buena. El filósofo clásico reconoce que, siendo limitado el poder del hombre, la concreción del mejor régimen depende del azar. Por ello la solución clásica es utopista en el sentido en que su realización es improbable. En otro contexto Strauss parece declarar que la realización es directamente imposible [...]. Parece natural concluir que la reticencia es intrínseca al punto de vista clásico, ya que el punto de vista clásico es utopista” (*op. cit.* p. 195).

⁷ En muchos pasajes de su ensayo Momigliano habla del “racionalismo teísta” de Strauss, elaborado bajo la guía de Maimónides: “Su [de Strauss] teoría de la ley natural es en sustancia una interpretación del teísmo como alcanzable por la razón” (*op. cit.* p. 197).

gación filosófica junto a las investigaciones de la fe (y quizás del modo típico de Momigliano, de hacer investigación histórica sin excluir las cuestiones de pertenencia cultural).

En sus últimos años, [Strauss] continuaba interpretando los textos de Platón y de Jenofonte para captar el origen del pensamiento político clásico a partir de lo que consideraba el problema central de la vida humana: la relación entre sabiduría y fe [...]. En el *Preface to Spinoza's Critique of Religion* de 1965 se enfrentan dos posiciones igualmente legítimas: la aceptación del mandato de Dios, que en el judaísmo se expresa en la obediencia a la Torah, y la "sabiduría de los griegos" cuyo principio no es el temor de Dios sino el asombro ("wonder"). Pero entonces ¿"tertium non datur"? Lógicamente hablando, "tertium non datur". Y sin embargo la secreta posición del filósofo en el judaísmo (como muestra el ejemplo de Maimónides) es la de hablar de razón en el mundo de la fe, presentar el caso de la razón para quien o de quien, aun respetando y comprendiendo la fe, no la comparte. Esta es en definitiva la secreta posición que Leo Strauss, discípulo de Maimónides, había asumido⁸.

Naturalmente, en estas páginas sobre Strauss –como por lo demás en otras ocasiones⁹– Momigliano encuentra la manera de evaluar también los resultados de la obra de Collingwood en materia de metodología de la investigación histórica. Muchos son los temas considerados: entre estos, la correspondencia entre época y pensamiento, la dependencia de la investiga-

⁸ *Op. cit.*, p. 199.

⁹ Cfr. Momigliano, A., *Sullo stato presente degli studi di storia antica*, en *ibid.*, *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 319-353; *ibid.*, *La storia antica in Inghilterra*, en *ibid.*, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, t. II, pp. 761-768; *ibid.*, *Benedetto Croce*, en *ibid.*, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 531-541.

ción histórica respecto de los intereses del presente, la diferencia entre crítica e interpretación, la reinterpretación del historicismo, etc. Es sobre este último punto en particular, ante todo en referencia a la posición de Benedetto Croce, que Momigliano interviene en términos más explícitos y críticos en relación a Collingwood. Momigliano, que había conocido personalmente tanto a Croce como a Collingwood, reprocha a este último el que guarde silencio sobre sus evidentes deudas culturales (tanto filosóficas como historiográficas) frente al maestro italiano que, por el contrario, consideraba al filósofo inglés su amigo y discípulo directo, al punto de defenderlo de las acusaciones que Momigliano mismo le dirigía. En efecto, bajo la aparente forma de una reseña "neutral" de los estudios históricos y del proceso de "historización" del humanismo en Inglaterra, *La historia antigua en Inglaterra* (1945) de Momigliano contiene numerosas acusaciones de "incoherencia" y "desequilibrio" dirigidas a la autobiografía de Collingwood publicada en 1939. Pero más allá de las aristas personales y de escuela¹⁰, el motivo profundo de la distancia de

¹⁰ «La exageración en cierto modo extravagante de la propia originalidad y la exasperada polémica en contra de los filósofos e historiadores que fueron colegas de Collingwood en Oxford, ayuda a aclarar el verdadero objetivo del libro, que es una crítica por parte de un profesor de Oxford a los estudios clásicos y filosóficos de Oxford [...] De hecho, es algo comúnmente reconocido el que la filología clásica se enseña en Oxford con escaso interés filosófico y la filosofía antigua con escaso interés histórico y filológico [...] En su libro, Collingwood parece atribuir la responsabilidad de esas deficiencias metódicas [...] a sus rivales de la escuela "realista" o lógico-formal, que habría impedido el desarrollo de una sana filosofía de la historia. Es obvio que la crítica de Collingwood pasa por alto que la enseñanza de la historia –no sólo de la historia antigua– es anticuada en uno u otro sentido en todas las universidades; sobrevalora tanto la importancia como los pecados de sus enemigos realistas; menosprecia, en cambio, la parte de la arqueología en la educación inglesa contemporánea; y sobre todo rehúsa reconocer que la coordinación de historia, filología y filosofía, si bien raramente tiene lugar orgánicamente en la enseñanza de Oxford, se verifica sin embargo más tarde en el pensamiento de muchas personas educadas en Oxford sobre la base de la enseñanza recibida. Ello no quita que Collingwood se haya instituido en el portavoz extremo de una insatisfacción y de una renovación que está presente de forma más oscura y más moderada en otros» (Momigliano, A., *La storia antica in Inghilterra*, *op. cit.*, pp. 761-762).

La fábrica de la soberanía

Momigliano respecto de Collingwood reside en una diferente interpretación de las relaciones entre filología e historia por una parte, y entre historia y filosofía por la otra —distancia que se hace visible incluso en la concepción del método de la investigación histórica y arqueológica:

La filosofía del método histórico no es [...] la filosofía de la historia en el sentido de una exposición ordenada y unívoca del desarrollo del mundo o de la humanidad. La filosofía de la historia en este sentido se encuentra en toda escuela de pensamiento que tiende a hacerse dogmática y se encuentra también en el idealismo hegeliano en cuanto este pretende ser una filosofía definitiva [...]. La indagación sobre la naturaleza del método histórico fue en cambio elaborada en gran parte por quienes se opusieron al apriorismo hegeliano, por filólogos e historiadores como Humboldt, Boeckh y Droysen. En sustancia, Collingwood se inspira en sus teorías de la ciencia histórica (probablemente por mediación de Croce o, en cualquier caso, paralelamente a él). Se hizo tristemente famoso entre sus colegas arqueólogos por su continua insistencia en el principio según el cual se encuentra sólo lo que se busca y por ello cada indagación debe partir de la clara formulación del problema que se quiere resolver con la indagación misma. Este principio [...] a menudo condujo a Collingwood a encontrar en sus indagaciones exactamente lo que deseaba encontrar, esto es, a caer en errores groseros. De hecho, se pasa por alto de este modo la obvia verdad de que se indaga en el pasado, con la pluma del filólogo o con la zapa del arqueólogo, no sólo para resolver problemas ya formulados sino para abrir las puertas al infinito de la realidad, que trasciende siempre todos los problemas ya formulados; y ¡ay del historiador que rechaza ver lo que no estaba buscando! Pero la teoría de la investigación histórica como “pregunta y respuesta” [...] tiene sin embargo el mérito de insistir en la historia como investigación, y no como simple narración o descripción, en un país como Inglaterra que tiene una espléndida tradición de historiografía

narrativa [...]. Tampoco aquí Collingwood es revolucionario: simplemente exagera hasta el error un movimiento de intensa transformación en que la naturaleza problemática de la investigación histórica es cada vez más reconocida sin que por lo demás la gran calidad inglesa del “saber narrar” deba ser por ello menoscabada¹¹.

A ojos de Momigliano, la obra de Collingwood —correctamente leída a través de las lentes de la herencia crociana— representa el más claro ejemplo de las dificultades en que se encuentra toda filosofía de la historia que quiera estar acompañada y conducida por una atenta investigación histórica e historiográfica.

2. No es fácil identificar el centro de referencia del pensamiento de Robin George Collingwood, sobre todo si consideramos la extrema variedad de sus intereses disciplinarios (de la estética a la historia, de la filosofía a la arqueología, de la lógica a la epistemología) y de sus perspectivas teóricas típicas de la tradición oxoniense (del idealismo de Green y Bradley al realismo de Moore y Russell y al positivismo lógico y Wittgenstein) y continental (de Vico a Croce, de Hegel a Gentile)¹². Sin embar-

¹¹ *Op. cit.*, pp. 764-765. Itálicas nuestras.

¹² Para las primeras referencias sobre la filosofía de la historia de Collingwood, *cf.* Krausz, M., (ed.), *Critical Essays on the Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, 1972; White, D., “Imagination and Description. Collingwood and the Historical Consciousness”, en *Clio*, I, 1972, pp. 14-26; Coady, C.A.J., “Collingwood and Historical Testimony”, en *Philosophy*, L, 1975, pp. 409-424; Dray, W., “R.G. Collingwood on the “a priori” of History”, en *Clio*, XII, 1983, pp. 169-182; Martin, R., “Collingwood’s Claim that Metaphysics is a Historical Discipline”, en *Monist*, LXXII, 1989, pp. 489-525; Modood, T., “The Later Collingwood’s Alleged Historicism and Relativism”, en *Journal of the History of Philosophy*, XXVII, 1989, pp. 101-125; Somerville, J., “Collingwood’s Logic of Question and Answer”, en *Monist*, LXXII, 1989, pp. 526-541; Weinryb, E., “Reenactment in Retrospect”, en *Monist*, LXXII, 1989, pp. 568-580; Martin, R., “Collingwood on Reasons, Causes and Explanation of Action”, en *International Studies in Philosophy*, XXIII, 1991, pp. 63-73; Boucher, D., “The Significance of R.G. Collingwood’s Principles of History”, en *Journal of the History of Ideas*, LVIII, 1997, pp. 309-330.

go, no parece disparatado identificar en la *filosofía de la historia* el elemento en el que mayormente se condensa la originalidad de su posición teórica y en el que la perspectiva idealista contribuye a definir un nuevo concepto de historia y de historicismo —a mitad de camino entre Francis Bacon y Benedetto Croce. En el volumen *The Idea of History* (publicado póstumo en 1946), Collingwood recorre las distintas fases de la cultura occidental en materia de saber histórico, desde los clásicos griegos hasta los autores de principios del siglo XX, subrayando en ellas la sustancial inadecuación filosófica y científica. Incluso sin analizar en detalle las críticas específicas de Collingwood a pensadores y tradiciones del pasado, de Heródoto a Voltaire, de Tácito a Herder, de Tucídides a Kant, sobre todo en relación a las modalidades del pensamiento histórico, es posible advertir cómo el pensador inglés tiende a construir una historia del pensamiento entendida como historia del *progreso* que da cuenta de los cambios conceptuales (y de los sistemas de valores de la época) con base histórica: en este sentido, progreso no es simplemente cambio, sino realización concreta de valores y de saber científico en el plano histórico¹³. No es casual que la historia científica “antipositivista” —que reivindica la especificidad del conocimiento histórico, distinto de toda forma de ciencia natural— no exista antes del siglo XIX. Contra la tradición realista inglesa y contra todo modelo de interpretación objetivista, Collingwood no considera al evento histórico como un “dato”, como un “hecho”, sino como un “significado” que puede ser “alcanzado” sólo a través de la lógica de la *pregunta-respuesta*: el sujeto se vuelve elemento *activo* en la investigación histórica precisamente a través de su condicionamiento histórico —ya que el conocimiento histórico no puede ser simple “refle-

¹³ Cfr. Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946, cap. V.7. Traducción española, *Idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969. (Por regla general seguimos esta traducción salvo en los casos en los que hemos considerado conveniente introducir modificaciones a partir del texto en lengua original [Nota de los traductores])

jo”, esto es, conocimiento en abstracto, sino conocimiento concretamente situado en espacio y tiempo. La historia no es narración de eventos o “diario” del cambio, porque el historiador no se interesa en los eventos en cuanto tales, sino en los eventos en cuanto *expresión de pensamientos*¹⁴. La historia es una ciencia que conoce la *res gestae* interpretando documentos y cuyo objetivo consiste en el conocimiento de sí: el valor de la historia consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y por lo tanto lo que es. En consecuencia, el vínculo entre el historiador y los hombres del pasado no está constituido por la memoria o por la temporalidad, sino por la común participación en un único “espíritu” que *es* en cuanto se autorrealiza en la historia:

El proceso histórico es un proceso en el que el hombre crea por sí este o aquel género de naturaleza humana al recrear en el propio pensamiento el pasado del que es heredero [...]. El proceso histórico es él mismo un proceso de pensamiento [...]. Con el pensar histórico, el espíritu cuyo autoconocimiento es historia no sólo descubre en sí aquellas fuerzas cuya posesión es revelada por el pensamiento histórico, sino que efectivamente desarrolla tales fuerzas de un estado latente a un estado efectivo llevándolas a la existencia real [...]. La historia no

¹⁴ “En cierto sentido, estos pensamientos son sin duda ellos mismos eventos que tienen lugar en el tiempo; pero como el único modo en que el historiador puede discernirlos es pensándolos él mismo, hay otro sentido, un sentido muy importante para el historiador, en el que los mismos no están en absoluto en el tiempo [...]. La peculiaridad que los hace históricos es el hecho de acaecer en el tiempo, pero el hecho de volverse conocidos para nosotros, a través de nuestro volver a pensar el mismo pensamiento que creó la situación que estamos indagando, y de nuestro llegar a comprender así tal situación. El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que el espíritu ha hecho en el pasado, y al mismo tiempo es el recrearlo, la perpetuación de las acciones pasadas en el presente. Su objeto no es por ello un puro objeto, algo fuera del espíritu que lo conoce; es una actividad del pensamiento que puede ser conocida sólo en cuanto el espíritu que conoce lo revive y se conoce a sí mismo en el trance de revivirlo. Para el historiador, las actividades cuya historia está estudiando no son espectáculos a ser observados, sino experiencias a ser vividas en el propio espíritu; son objetivas o conocidas por él, sólo porque son también subjetivas, es decir, actividades suyas propias [...]. En este sentido, todo el conocimiento del espíritu es histórico” (*op. cit.*, cap. V.1.3).

presupone el espíritu; es la vida del espíritu mismo, que no es espíritu sino en cuanto vive en el proceso histórico y conoce que está viviendo así [...]. Por ello, el pensamiento no es el presupuesto de un proceso histórico que a su vez es el presupuesto del conocimiento histórico. Es precisamente sólo en el proceso histórico, proceso de pensamientos, que existe el pensamiento; y es sólo en cuanto este proceso es conocido como proceso de pensamientos que es histórico. La autoconciencia de la razón no es un accidente; pertenece a su esencia¹⁵.

La historia es historia del pensamiento sólo en cuanto es historia del “espíritu histórico” y autoconciencia del espíritu¹⁶: en consecuencia, la naturaleza (humana también, comprendidos los efectos no intencionales del actuar) no puede entrar en la historia más que en forma *mediata*. En este sentido, la independencia de la historia respecto de la naturaleza es la fuente de la libertad del hombre –sobre todo, si la historia es entendida, crocianamente, en sentido ético-político y no como historia económico-social. La investigación histórica, en cuanto pensamiento crítico, es posible sólo allí donde existe “selección”, esto es, “autonomía” respecto del “dato histórico”. Naturalmente, este modelo idealista de filosofía de la historia es explícitamente contrario a la idea de leyes históricas uniformes y recurrentes (presentes, por ejemplo, en filosofías de la historia como las de Comte, Marx y Spengler) que tienen origen en la “confusión” entre “explicar” y “comprender”, y en una valoración equivocada de las relaciones entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu: además de esto, al defender una concepción del espíritu que se conoce a

sí mismo mediante el conocimiento, se plantea como radicalmente alternativo a todo intento de reducción naturalista, matemática y científica del saber histórico¹⁷. El carácter “humanista” y antipositivista de la investigación histórica se hace evidente además por el hecho de que la historia es historia de las *cosas* y las *acciones humanas* intencionales, dotadas de sentido, y no clasificación de eventos naturales: la naturaleza existe en la historia sólo en cuanto reconocida como tal por la conciencia de los actores históricos. No es casual que para Collingwood la comprensión y la explicación de un hecho histórico consista en remontarse del “hecho” al “pensamiento”, esto es, de lo *externo* a lo *interno* –a través de un concepto de *causa* que no debe ser identificado con el de “ley” (sea ésta natural o psicológica) o de inducción (empírica), típico de la tradición de las ciencias naturales de principios del siglo XX, sino con el concepto de “finalidad” [*intento*]. La historia es posible sólo allí donde existe “inferencia” imaginativa, esto es, mediación entre el aspecto filológico y el aspecto filosófico, entre documento e interpretación: en efecto, a pesar de que el hecho y el documento no dejan de ser “datos” reales, existentes en una dimensión externa a la del intérprete, no son incluidos en la actividad del pensamiento histórico sólo como documentos relativos al pasado, sino en cuanto “experiencias” de pensamiento revividas en el presente. El historiador no comprende el actuar humano a través de generalizaciones,

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Collingwood interviene en muchos pasajes sobre la diferencia entre objetos del pensamiento y actos de pensamiento: «El pensamiento no puede ser objeto puro. Conocer la actividad de un pensamiento de otro es posible sólo asumiendo que esta misma actividad puede ser revivida en el propio espíritu. En este sentido, conocer “lo que alguien está pensando” (o ha pensado) implica pensarlo por cuenta propia» (*op. cit.*, cap. V.4).

¹⁷ Para la crítica de Collingwood a la “tiranía” positivista del testimonio y del documento *cfr. op. cit.*, cap. V.3.3-10. Para la tipología científica específica de la investigación histórica puede ser de utilidad citar el siguiente pasaje: «la historia es una ciencia cuyo objetivo es estudiar eventos no accesibles a nuestra observación, y estudiar tales eventos inferencialmente, documentándolos a partir de otra instancia que es accesible a nuestra observación, y que el historiador llama “testimonio” de los eventos que le interesan. La historia tiene en común con cualquier otra ciencia esto: que al historiador no le está permitido pretender que posee algún conocimiento, excepto allí donde pueda justificar su afirmación exhibiendo en primer lugar para sí mismo y en segundo lugar para cualquier otro que pueda y quiera seguir su demostración, las bases sobre las cuales la funda» (*op. cit.*, cap. V.3).

La fábrica de la soberanía

y tanto menos encuentra los hechos ya listos para ser extraídos y analizados, sino que reconstruye el aspecto interno de las acciones humanas mediante un proceso activo de pensamiento que, a través de preguntas, crea y valora las fuentes de las que elabora las respuestas haciendo uso de la propia “imaginación a priori”, la cual recompone los testimonios y documentos en un cuadro históricamente significativo¹⁸. El verdadero conocimiento histórico no es, por tanto, ni sólo interno ni sólo externo: la historia existe cuando una acción del pasado es repensada y revivida (*to reenact*), tanto en las intenciones de quien la ha cumplido, como en sus motivaciones, creencias y razonamientos:

El historiador, al investigar cualquier evento del pasado, hace una distinción entre lo que podría llamarse el exterior y el interior de un evento. Por exterior del evento quiero decir todo lo que le pertenece y que se puede describir en términos de los cuerpos y sus movimientos. [...] Por interior del evento quiero decir lo que de éste sólo puede describirse en términos de pensamiento. [...] El historiador no se queda jamás con uno de estos aspectos con exclusión del otro. Lo que investiga no son meros acontecimientos

¹⁸ Para Collingwood no son los datos de hecho los que constituyen el criterio de validación de las construcciones históricas sino que, por el contrario, son estas últimas las que, gracias a su grado de coherencia con lo que la imaginación *a priori* del historiador juzga verosímil, se convierten en criterio de atendibilidad de los datos de hecho. La atendibilidad de un testimonio no está determinada, en consecuencia, por el complejo de las fuentes documentales disponibles, sino por la imaginación *a priori* del historiador que funda la identidad entre pensamiento pasado y pensamiento revivido a través del proceso de *reenactment*: “La tela de la construcción imaginativa es algo mucho más sólido y poderoso de cuanto se ha comprendido hasta ahora. Lejos de confiar la validez al apoyo de los hechos dados, la misma sirve en realidad como piedra de toque con la que decidir si los hechos postulados son genuinos [...]. Es precisamente el cuadro que el historiador traza del pasado, el producto de su imaginación *a priori*, lo que deben justificar las fuentes utilizadas en su construcción [...]. El cuadro del pasado que el historiador traza resulta ser así, en cada detalle, un cuadro imaginario, y su necesidad es en cada punto la necesidad de una imaginación *a priori*. Sea lo que sea lo que allí se incluye, se lo incluye, no porque su imaginación lo acepta pasivamente, sino porque activamente lo requiere” (*op. cit.*, cap. V.2).

[...] sino acciones, y una acción es la unidad del exterior y el interior de un evento. [...] Para la historia, el objeto a descubrir no es el mero evento sino el pensamiento que éste expresa. Descubrir ese pensamiento es ya comprenderlo. Después de que el historiador ha comprobado los hechos, no hay proceso ulterior de investigación en sus causas. Cuando sabe lo que ha sucedido, sabe ya por qué ha sucedido. [...] Toda historia es la historia del pensamiento. Pero ¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir? Sólo hay una manera de hacerlo: repensándolos en su propio espíritu. El historiador de la filosofía, al leer a Platón, lo que trata de hacer es saber qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras. La única manera de lograrlo es pensándolo por su cuenta. Esto es, de hecho, lo que queremos decir cuando hablamos de “comprender” las palabras. [...] La historia del pensamiento y, por lo tanto, toda historia, es la reactualización de pensamientos pretéritos en el propio espíritu del historiador. [...] El historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio conocimiento y, por tanto, al revivirlos, los critica, forma sus propios juicios de valor, corrige los errores que pueda advertir en ellos. [...] Todo pensar es pensar crítico; por ello, el pensamiento que revive pensamientos pasados los critica al revivirlos¹⁹.

Collingwood reelabora así el idealismo y el historicismo proponiendo un modelo de filosofía de la historia centrada en la superioridad del presente: el historiador es capaz de reproducir el pensamiento y el significado a través del método de pregunta-respuesta, que es capaz de superar la aparente contradicción entre la autonomía del saber histórico y la necesidad del documento, entre la exterioridad y la interioridad del “hecho” y del documento. Naturalmente, todo esto no significa que el historiador deba “reproducir” los estados emotivos de los hombres del pasado, o bien que deba rendirse a la fasci-

¹⁹ *Op. cit.*, V. 1.2.

nación de sus espíritus: precisamente porque la práctica del historiador es activa, es también “crítica” y no simplemente una “copia”. Sin embargo, la imaginación (a la vez histórica y *a priori*) que funda el método de pregunta-respuesta no exige al historiador de la necesidad del rigor científico, del mismo modo que, por el contrario, la pretensión de objetividad no puede ser un obstáculo para la reelaboración de los problemas históricos en el presente, esto es, para la transformación de la interpretación en crítica. Dado que el pasado existe como realidad espiritual sólo en el espíritu del historiador que lo revive, el pensamiento existe sólo en el proceso histórico y este proceso es histórico sólo en cuanto es conocido por el pensamiento: en Collingwood tiene lugar así no sólo la unidad de historia e historiografía (esto es, de *res gestae e historia rerum gestarum*), sino también la unidad de historia y filosofía²⁰, ya que el presente desde el que el historiador contempla el pasado no es el presente de la eternidad, sino el presente del tiempo histórico. En este sentido la filosofía elaborada por Collingwood es una filosofía *histórica* entendida en un sentido doble y complementario: por un lado la comprensión de los problemas filosóficos parte de un punto de vista histórico, por otro, la comprensión de la naturaleza de la historia parte de un punto de vista filosófico. Naturalmente, existen dificultades en semejante tentativa de conciliación teórica de los “opuestos”: entre interno y externo, imaginación y documento, sujeto y objeto, hecho y pensamiento, idealismo y realismo, historicismo y metafísica. Tales dificultades son eviden-

²⁰ “La filosofía es reflexiva. La filosofía no piensa jamás en un objeto sino que siempre en el acto en que lo piensa, piensa también el propio pensamiento sobre el objeto mismo. La filosofía puede ser llamada pensamiento de segundo grado, pensamiento sobre el pensamiento[...]. La filosofía no estudia jamás el pensamiento en sí y por sí, se ocupa de su relación con el objeto y tiene que ver en consecuencia tanto con el objeto como con el pensamiento[...]. El pensamiento en su relación con el propio objeto no es simple pensamiento sino conocimiento[...]. La filosofía no puede separar el estudio del conocer del estudio de lo que es conocido” (*Op. cit.*, “Introducción”, § 1).

tes en numerosos pasajes teóricos de la argumentación de *Idea de la historia*: en la concepción de las relaciones entre epistemología y psicología elaborada por Collingwood, en su concepción del *reenactment* (esto es, de la identidad entre los actos de pensamiento del agente histórico y los actos de pensamientos revividos por el historiador²¹) y en su concepción metafísico-especulativa del pensamiento entendido como ser a la vez subjetivo y objetivo, permanente y contingente, universal y determinado²². Y es sobre estas dificultades –ante todo sobre sus consecuencias en el plano de la historiografía filosófica– que se focalizará la atención de la mirada crítica de Leo Strauss.

3. Leo Strauss ha sido toda su vida un atento lector de textos: de Spinoza a Maimónides, de Platón a Hobbes, de Jenofonte a Maquiavelo, sus estudios no han descuidado analizar la *forma* en que estos textos han sido escritos, hasta llegar a plantear la cuestión de cómo deben ser interpretados los autores del pasado. Desde este punto de vista, no es inadecuado definir su obra como una historia personal de la filosofía política, aún cuando resulte obligado recordar que sus investigaciones históricas no se detienen sólo en temas característicos de la

²¹ Ver cita de Collingwood.

²² En este punto se hace evidente la ascendencia gentiliana de la consideración idealista de Collingwood con relación a la atemporalidad y a la impersonalidad tanto de los *objetos* como de los *actos* del pensamiento –atemporalidad e impersonalidad que contrastan con su historicismo y que hacen difícil distinguir entre psicología y lógica: “El pensamiento mismo no está involucrado en el flujo de la conciencia inmediata; en cierto sentido está fuera de éste. Los actos de pensamiento tienen lugar ciertamente en momentos determinados, pero no están conectados al tiempo mismo de la misma manera en que lo están las sensaciones y las emociones. No es sólo el objeto del pensamiento lo que está en algún modo fuera del tiempo; lo está asimismo el acto del pensamiento: es al menos en este sentido que un mismo y único acto de pensamiento puede durar a través de un período de tiempo y revivir después de un tiempo durante el cual ha estado en suspenso” (*op. cit.*, cap. V. 4). La condición necesaria del *reenactment* es, por tanto, la crítica del solipsismo gnoseológico y la concepción idealista del *mind*, según los cuales el pensamiento de los hombres del pasado y el de los historiadores del presente son un único y mismo pensamiento.

literatura erudita dado que abarcan ámbitos de reflexión relativos a las principales cuestiones y categorías de la filosofía política. En efecto, la mayor parte de la producción científica straussiana está atravesada por una peculiar coexistencia de reflexión filosófica, investigación hermenéutica y reconstrucción histórica, filtrada a través de su polémica antipositivista y antihistoricista: en muchos casos Strauss parece hacer filosofía reconstruyendo minuciosamente la estructura de algunos textos del pasado, estableciendo líneas de diálogo y árboles genealógicos entre filósofos que contribuyen a construir nuevos itinerarios historiográficos; mientras al mismo tiempo, su modo de hacer historia de la filosofía está claramente fundado en una concepción específica de la actividad filosófica. La comprensión de las relaciones entre *filosofía e historia de la filosofía* en el pensamiento de Strauss no puede separarse de una atenta reflexión sobre su concepción de la *hermenéutica*, en una sutil distinción entre historia e historicismo: en una época de decadencia intelectual la historia de la filosofía asume un significado filosófico²³.

La distinción entre *historia e historicismo*, esto es, entre una forma de saber narrativo relativo a los hechos y a las ideas del pasado, y una particular interpretación del conocimiento históri-

co-filosófico, constituye una propedéutica para la correcta comprensión del problema hermenéutico en Strauss. Debemos recordar, preliminarmente, la presencia en el pensamiento premoderno de una distinción clásica de origen aristotélico entre filosofía, historia y poesía, y por este motivo el análisis straussiano no gira sólo en torno a las *relaciones* entre estas disciplinas, sino también y sobre todo en torno a la definición de la *esencia* de la filosofía. Naturalmente, sobre este punto descansa todo el peso de la polémica straussiana en contra de la filosofía moderna, culpable, a sus ojos, de haber hecho olvidar las diferencias fundamentales entre el filósofo, el historiador y el poeta. Por cierto, no es preciso que la clasificación aristotélica sea de todos modos siempre válida —a ojos de Strauss no lo es, por ejemplo, frente a la obra de Tucídides— y sin embargo, tal clasificación tiene el mérito de hacer visible la distinción entre lo individual y lo universal, entre lo que es esencial y lo que es secundario, entre lo permanente y lo transitorio, a fin de indicar el punto de partida del que cabe definir la naturaleza de la investigación filosófica: la filosofía es la elevación de lo que es “primero para nosotros” al plano de lo que es “primero por naturaleza”; es la tentativa de sustituir las opiniones sobre las cosas por el conocimiento de ellas²⁴.

Entre los textos en que Strauss trata más extensamente la moderna “confusión” entre historia y filosofía, la que está en el origen de varias versiones del historicismo contemporáneo, es posible señalar la larga discusión del libro *Idea de la historia*, de R. G. Collingwood, del que analiza diversos aspectos: de la idea

²³ Para las primeras referencias bibliográficas y temáticas en torno a la obra de Leo Strauss *cf.* Bloom, A., “Leo Strauss”, en *Political Theory*, II, 1974, pp. 372-392; Pangle, T. L., “Introduction”, en Strauss, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983; Brague, R., «Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation “musulmane” de la philosophie grecque chez Leo Strauss», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCIV, 1989, pp. 309-336; Udoff A. (ed.), *Leo Strauss's Thought*, Boulder, Lynne Rienner, 1991; Green, K. H., *Jew and Philosopher*, Albany, State University of New York Press, 1993; Deutsch, K. L. and Nicgorski, W. (eds.), *Leo Strauss*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994; Orr, S., *Jerusalem and Athens*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995; Meier, H., *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart, Metzler, 1996; Novak, D. (ed.), *Leo Strauss and Judaism*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996; Altini, C., *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2000; Lastra, A., *La naturaleza de la filosofía política*, Murcia, *Res Publica*, 2000; AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001; AA.VV., *Res Publica*, IV, 2001, n. 8; Meier, H.: *Das theologisch-politische Problem*, Stuttgart, Metzler, 2003.

²⁴ *Cfr.* Strauss, Leo: *The City and Man*, Chicago, Rand McNally, 1964, pp. 139-145. Sobre la presencia de una forma particular de “historia filosófica” en Tucídides resulta iluminador el siguiente pasaje: «Tucídides nos deja ver seguramente lo universal en el evento individual que narra y a su través [...]. La “búsqueda de la verdad” de Tucídides anticipa esencialmente, esto es, no temporalmente, la distinción entre historia y filosofía. Tucídides ha descubierto en las “singularidades” de su tiempo (y de “todas las cosas”) lo “universal”. No es del todo equivocado trazar aquí un paralelismo platónico: puede decirse que también Platón ha descubierto en un evento singular —en la singular vida de Sócrates— lo universal y así fue capaz de presentar lo universal a través de la presentación de una singularidad» (*op. cit.*, p. 143).

de progreso a la concepción griega de la historia, de la relación entre historia y filosofía a la idea de igualdad entre las épocas, del papel de la imaginación en el pensamiento histórico a la relación entre crítica e interpretación. En el volumen de Collingwood son evidentes las afinidades entre las diversas formulaciones de *scientific history*, *epistemology of history* y *philosophy of history*, todas estrechamente ligadas a la reformulación radical del carácter *histórico* de la filosofía moderna, en la que está implícita la idea de que todo pensamiento es históricamente condicionado. El punto de vista del historiador –pero también el del científico y el del filósofo– está privado por tanto de validez universal u objetiva: dado que el pensamiento filosófico de todas las épocas, al ser en sustancia expresión del espíritu del propio tiempo, es igualmente verdadero, toda forma de conocimiento es únicamente relativa al presente y, sobre todo, cada verdad es válida sólo en el propio período histórico²⁵. Puesto que el tema principal del historicismo presupone la existencia de una pluralidad de planos de referencia histórico-culturales, todos igualmente legítimos, cada forma de comprensión teórica presupone un plano específico de referencia histórica dentro del cual colocarse. Sin embargo, precisamente porque a partir de la experiencia de la historia puede justificarse cualquier enseñanza, el argumento del historicismo no puede fundarse en una experiencia histórica, sino en un análisis filosófico que demuestre la esencial y “natural” mutabilidad de las categorías del pensamiento: la experiencia de la historia debe ser sometida a un atento análisis crítico. Pero en la interpretación straussiana, precisamente en esta ausencia de demostración que el historicismo manifiesta, está de modo contradictorio, el propio carácter metahistórico y dogmático: al afirmar la esencial historicidad del pensamiento, el historicismo afirma con ello su propia historicidad y, por tan-

²⁵ Cfr. Strauss, Leo: *On Collingwood's Philosophy of History*, *op. cit.*, pp. 561-564. En este pasaje resulta evidente la tensión que existe en la obra de Collingwood entre concepción racionalista y concepción irracionalista de la historia y, sobre todo, entre relatividad del conocimiento histórico y fe en el progreso.

to, el carácter provisorio de su propia validez. En el mismo momento en que el historicista sostiene la *verdad* metahistórica de sus propias tesis, admite, contradiciendo estas mismas tesis, que el pensamiento puede alcanzar una verdad universalmente válida: su argumentación se funda, por tanto, en una particular interpretación del saber filosófico –ciertamente no justificada, sino apenas enmascarada a partir de los datos históricos en los que esta interpretación se apoya. En consecuencia, resulta necesario, según Strauss, verificar con atención cuáles son las características de la investigación histórica del historicismo contemporáneo, precisamente porque existe una distancia fatal entre sentido histórico e historicismo:

La misma creencia que lo forzaba [a Collingwood] a procurar volverse un historiador del pensamiento, le impedía volverse un historiador del pensamiento. Se veía forzado a procurar convertirse en un historiador del pensamiento porque creía que conocer la mente humana es conocer su historia, o que el autoconocimiento es comprensión histórica. Pero esta creencia contradice la premisa tácita de todo el pensamiento anterior, premisa que implica la visión de que conocer la mente humana es algo fundamentalmente diferente de conocer la historia de la mente humana. Por tanto, Collingwood rechazaba el pensamiento del pasado como no verdadero en un sentido decisivo. De aquí que no pudiera tomar tal pensamiento en serio, pues tomar un pensamiento en serio significa considerar como posible que el pensamiento en cuestión sea verdadero. Le faltaba, por tanto, el incentivo para re-vivir [*re-enacting*] el pensamiento del pasado: no revivió el pensamiento del pasado²⁶.

²⁶ *Op. cit.*, p. 575. Sobre el mismo tema, concierne a la falta de objetividad del procedimiento historiográfico de Collingwood, *cfr.* también *op. cit.*, p. 566, de donde parece útil transcribir el siguiente pasaje programático: “Al estudiar los primeros pensadores, Collingwood no considera nunca la posibilidad de que el punto de vista desde el que el lector actual se aproxima a ellos, o de que las preguntas que les plantea, puedan requerir de un cambio fundamental”.

La filosofía de la historia de Collingwood no es sólo epistemología de la historia, sino también y sobre todo *metafísica de la historia*: el aparente relativismo presente en la consideración del carácter históricamente condicionado de todo pensamiento resulta ser, por el contrario, una forma de dogmatismo. En consecuencia, el pensamiento del pasado ha de ser estudiado a partir de un presupuesto historicista que era completamente extraño al pensamiento del pasado. En efecto, el método y el contenido de la comprensión histórica, vuelta posible en el presente, son para el historiador moderno, más allá de toda duda, superiores a los de la comprensión histórica hecha posible en el pasado: “el pensamiento pasado no puede ser conocido como tal salvo cuando es re-pensado o re-activado, o re-vivido, o re-producido [...]. Pero el proceso de re-pensar el pensamiento anterior se identifica con la *crítica* del pensamiento anterior”²⁷. En la interpretación straussiana, la *scientific history* apunta, a través de la unidad orgánica de la experiencia “simpática” y “total” del historiador moderno²⁸, a la acumulación de los saberes que tienden a formar, al menos idealmente, una historia filosófica universal en la que los materiales procurados por el pasado sean comprendidos y valorados desde el punto de vista privilegiado del presente: la categoría de progreso, aunque enmascarada, no está ausente del horizonte de pensamiento del historicismo. En los historiadores contemporáneos, el problema de la *certeza* científica no está referido tanto a la cuestión –eludida *a priori*, según Strauss– de la objetividad de la investi-

gación histórica, como al problema de la *autonomía* de la propia investigación: el resultado reside en la creación de un modelo “perspectivista” de historia, ligado sólo a una tradición específica –la propia, *aquí y ahora*– que, a causa de la falta de cuidado hacia las diferencias, es incapaz de comprender en su especificidad hechos e ideas del pasado²⁹. En este sentido, la diferencia entre la filosofía clásica no histórica y la filosofía moderna histórica, hace visible la inversión presente de la relación entre historia y filosofía, caracterizado por el abandono de la distinción entre problemas filosóficos y problemas históricos: con la reformulación del carácter histórico de la filosofía moderna, los problemas filosóficos se transforman en problemas “históricos” relativos al futuro.

La concepción straussiana de la historia de la filosofía es muy diferente de la concepción historicista, típicamente representada en la obra de Collingwood. En primer lugar, para evitar quedar prisioneros de una subjetividad histórica no justificada por un punto de vista filosófico, es necesario abandonar la tentativa de comprender el pasado a la luz del presente. Collingwood sostiene que es posible comprender a un autor mejor que lo que él mismo se comprendió; sin embargo, tal comprensión, que llega al punto de reivindicar para sí la *ver-*

²⁷ [“el pensamiento pasado no puede ser conocido como tal excepto al ser re-pensado o re-vivido (*re-enacted*), o re-vivido o re-producido [...]. Pero el re-pensar el pensamiento antiguo es idéntico a la *crítica* del pensamiento antiguo”, *op. cit.*, pp. 560-561, itálicas mías. La polémica straussiana se hace evidente también en el siguiente pasaje: “La teoría científica está basada en el presupuesto de que el actual pensamiento histórico es la clase correcta de pensamiento histórico [*the right kind of historical thought*]. Cuando se confronta con el hecho de que el pensamiento histórico antiguo es diferente del pensamiento histórico actual, concluye naturalmente que el pensamiento histórico antiguo es deficitario” (*op. cit.*, p. 574).

²⁸ *Cfr. op. cit.*, pp. 564-566.

²⁹ Strauss subraya el fracaso de Collingwood en su interpretación de los clásicos griegos: *cfr. op. cit.*, pp. 566-573. Para la comprensión de los malentendidos metodológicos que hacen posible y forzoso tal fracaso historiográfico, resulta decisivo el siguiente pasaje: «La creencia en la igualdad de todas las épocas trae por consecuencia el que nuestra interpretación del pensamiento del pasado, mientras no sea superior al modo en que el pensamiento del pasado se interpretó a sí mismo, es tan legítimo como la autointerpretación del pasado y, además, es la única manera en el que podemos hoy interpretar el pensamiento del pasado. De acuerdo con esto, no hay necesidad de tomar en serio el modo en que el pensamiento del pasado se comprendió a sí mismo. En otras palabras, la creencia en la igualdad de todas las épocas es sólo una forma más sutil de la creencia en el progreso. La pretendida percepción de la igualdad de todas las épocas se concibe necesariamente a sí misma como un progreso más allá de todo pensamiento anterior. Toda época anterior “absolutizó” erróneamente el punto de vista desde el cual consideraba las cosas y fue, por tanto, incapaz de tomar realmente en serio el pensamiento de otras épocas» (*op. cit.*, p. 574).

dadera comprensión, está signada por un prejuicio netamente *antihistórico*. A ojos de Strauss la comprensión histórica es una forma de reconstrucción interpretativa a través de la cual somos capaces de comprender la forma en que un autor del pasado se interpretaba a sí mismo:

Se debe tomar en serio el pensamiento del pasado, o se debe estar preparado para considerar posible que el pensamiento del pasado sea superior al pensamiento del presente en un sentido decisivo. Se debe considerar como posible el que vivamos en una época que es inferior al pasado en un sentido decisivo, o que vivamos en una época de declinación o decadencia. Se debe ser vulnerable a una sincera nostalgia del pasado³⁰.

No podemos estar seriamente interesados en el pasado si consideramos que en principio el presente es superior al pasado: cualquiera sea el motivo por el que nos aproximamos a los problemas históricos e historiográficos, debemos aceptar, al menos provisoriamente, las coordenadas con las cuales han trabajado los pensadores del pasado e intentar comprenderlas en su significado original y auténtico, antes de formular consideraciones críticas sobre ellas: "antes de que se pueda usar o criticar una proposición, debe comprendérsela, esto es, se la debe comprender tal como el autor conscientemente la

³⁰ *Op. cit.*, p. 576. Esta consideración straussiana no tiene nada que ver con forma alguna de romanticismo nostálgico en relación al pasado, y, sobre todo, no promueve la elaboración de ninguna dialéctica histórica entre épocas de ascenso y declinación: Strauss no propende a la elaboración de una filosofía de la historia, ni siquiera en una óptica invertida respecto de las filosofías de la historia de carácter "progresista": "El retorno a la filosofía política clásica es a la vez necesario y tentativo experimental [...]. No podemos esperar razonablemente que una nueva comprensión de la filosofía política clásica vaya a procurarnos recetas de uso actual. Pero una adecuada comprensión de los principios tal como los elaboraron los clásicos puede constituir el imprescindible punto de partida para un adecuado análisis, a ser realizado por nosotros, de la sociedad actual en su peculiar carácter y para una sabia aplicación, a ser alcanzada asimismo por nosotros, de tales principios a nuestras tareas" (Strauss, Leo, *The City and Man*, *op. cit.*, p. 11).

mentó. Diferentes historiadores pueden interesarse en la misma proposición por diferentes razones: dicha proposición no altera su auténtico significado a causa de tales diferencias"³¹. El historiador de la filosofía debe sustituir las propias ideas por las ideas propias de los autores que interpreta y no debe pretender juzgarlas sin haberlas comprendido: hacer historia de la filosofía significa intentar recuperar formas perdidas de conocimiento. Existe, por tanto, la posibilidad de recuperar espacios de objetividad en la investigación histórica y, sobre todo, la posibilidad de comprender correctamente los textos de los autores del pasado, tal como ellos mismos los entendían: si no quiere confundir arbitrariamente crítica e interpretación, el historiador del pensamiento debe subordinar preliminarmente los propios interrogantes a los interrogantes a los que sus fuentes han intentado responder. Naturalmente, Strauss es consciente del hecho de que, en un cierto sentido, toda *interpretación* es una cierta forma de *crítica*: ya la misma elección de un tema, de un autor, de un texto considerado relevante es un acto de crítica que precede a la interpretación. Sin embargo, esto no significa que sean la misma cosa; más aún, interpretación y crítica no sólo son distinguibles, sino que son asimismo separables³²:

La historia como historia, como investigación que busca comprender el pasado, presupone necesariamente que nuestra comprensión de éste es incompleta. La crítica que es inseparable de la interpretación es fundamentalmente diferente de la crítica que coincidiría con la comprensión completa. Si a tal comprensión la llamamos "interpretación" o crítica que permanece en los límites de las propias directivas de Platón, y si llamamos "crítica" a aquella comprensión o crítica que se sustrae a las directivas de Platón, entonces podemos decir que la

³¹ Strauss, Leo, *On Collingwood's Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 581.

³² *Cfr. op. cit.*, pp. 582-584.

interpretación necesariamente precede a la crítica porque la búsqueda de comprensión necesariamente precede a la comprensión completa, y con ello al juicio que coincide con la comprensión completa³³.

El historiador de la filosofía no puede prescindir de un acto inicial de lealtad en relación al objeto que estudia, precisamente porque debe considerar la posibilidad concreta de aprender algo filosóficamente importante y de relieve a partir del estudio de pensadores del pasado, más bien que del estudio de pensadores del presente. Podemos comprender la filosofía del pasado sólo si estamos dispuestos a aprender algo no sólo *sobre* filósofos del pasado, sino también *de ellos*: en algunos casos, el estudio de los textos clásicos se vuelve la única posibilidad de recuperar la plena comprensión y la plena conciencia de los problemas filosóficos fundamentales. Esta posibilidad se convierte en una realidad concreta en la época presente, caracterizada, según Strauss, por la profunda crisis espiritual de Occidente, cuya solución requiere una forma de “emancipación” respecto de la filosofía moderna, que sólo resulta posible a través de una profunda reflexión sobre el carácter de ésta en cuanto diferente de la filosofía premoderna. En efecto, la misma historia de la filosofía es un producto del mundo moderno, que sólo después de Hegel ha cobrado relevancia filosófica: en este sentido, el historiador de la filosofía no tiene “sólo” la responsabilidad de la corrección y la objetividad de la propia investigación, sino también y sobre todo la responsabilidad de volver a llevar a la luz la prolongada duración o, mejor, la *permanencia* de los problemas filosóficos, eso es, la cuestión de la *verdad*. La comprensión histórica no puede prescindir de confrontarse con la interrogación filosófica: el problema más importante sigue siendo siempre la verdad filosófica, a tal punto,

³³ *Op. cit.*, pp. 583-584.

que el historiador de la filosofía debe “convertirse”, de algún modo, a la filosofía³⁴.

El análisis straussiano del *status* teórico de la investigación histórica implica asimismo en principio una profunda reflexión sobre el *status* de la escritura filosófica. En la interpretación de textos del pasado es necesario tener presente la posibilidad real de que muchos filósofos hayan elaborado el arte de escribir entre líneas: naturalmente, el caso de la escritura reticente se aplica con cierta facilidad a todos aquellos autores que se han encontrado en situaciones de persecución política o religiosa, pero el ámbito de referencia de este criterio hermenéutico straussiano va mucho más allá del análisis de las contingencias históricas, extendiéndose en principio a todos los autores del pasado que han aceptado la distinción entre pensamiento esotérico y pensamiento exotérico, dejando implícitos varios aspectos de su enseñanza³⁵.

La filosofía es la búsqueda de la sabiduría, es la tentativa de sustituir las opiniones sobre “todas las cosas” por el conocimiento de “todas las cosas”; pero, dado que las opiniones son los elementos que caracterizan la vida social, la filosofía, por su naturaleza, no puede sino ser el privilegio de una minoría restringida: por deber de responsabilidad social, los filósofos respetan *públicamente* las opiniones de la comunidad, pero

³⁴ Sobre la relevancia filosófica de los estudios históricos en una época de decadencia intelectual, en vista del redescubrimiento de los problemas filosóficos fundamentales, es interesante el final del ensayo straussiano: «La historia tiene la ulterior tarea de explicar por qué la apropiada comprensión de los problemas fundamentales ha llegado a perderse de tal modo, que la pérdida se presenta al principio como un progreso. Si es verdad que la pérdida de la comprensión de los problemas fundamentales culmina en la historización de la filosofía o en el historicismo, la segunda función de la historia consiste en hacer inteligible la noción moderna de “historia” mediante la comprensión de su génesis. El historicismo sanciona la pérdida o el olvido del horizonte natural del pensamiento humano a través de su negación de la permanencia de los problemas fundamentales. Es la existencia de semejante horizonte natural lo que hace posible la “objetividad” y, en particular, la “objetividad histórica”.» (*Op. cit.*, pp. 585-586).

³⁵ *Cfr.* Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Free Press, 1952.

La fábrica de la soberanía

no las asumen en principio como *verdaderas*. El carácter *privado* de la filosofía en la Grecia clásica, es decir, el hecho de que no haya sufrido vigilancia política o religiosa, le ha procurado la capacidad de ser herética en relación a las opiniones convencionales, volviéndola una ocupación peligrosa a los ojos de la ciudad. Los filósofos no forman parte de la ciudad, precisamente porque el fin de la ciudad no coincide con el fin de la filosofía: tal la diferencia entre deseo de honor y amor por la sabiduría, entre virtud política y virtud filosófica y, sobre todo, entre una vida de obediente respeto y una vida de libre búsqueda. Sobre esta base, la comprensión de la reticencia de la escritura filosófica no puede ser separada de la cuestión política *tout court*. “Político” no denota, en este sentido, un determinado sector de la filosofía, el de la filosofía política: “político” denota un aspecto fundamental de toda la filosofía. La filosofía política es entonces tratamiento político de la filosofía. Ningún libro filosófico es esencialmente político, y viceversa, si no es esotérico: en cierto sentido, la filosofía política no es tanto filosofía, cuanto “noble mentira”, escritura reticente, expresión de un pensamiento al mismo tiempo radical y moderado. La radicalidad del pensamiento filosófico no es posible sino a través del cuidado de la moderación de la escritura reticente, cuyo arte, allí donde parece conformarse a las opiniones convencionales, indica a los aspirantes a la filosofía el camino de la verdad puramente teórica. La conformidad exterior a las opiniones de la comunidad a la que se pertenece y el respeto de las reglas de la vida pública son requisitos esenciales para el filósofo: la escritura reticente, al ser la forma en que la filosofía se muestra a la ciudad, es necesaria en consecuencia para proteger la actividad filosófica. La escritura reticente es el aspecto político de la filosofía, es la filosofía política. En el pasado, la filosofía y los filósofos han estado siempre “en grave peligro”, porque la sociedad no reconocía la filosofía o el derecho a filosofar. La enseñanza esotérica era necesaria para proteger la filosofía, era la for-

ma en que la filosofía se mostraba a la comunidad política. A partir de estas consideraciones sobre la *naturaleza* de la filosofía, Strauss elabora teóricamente la diferencia entre antiguos y modernos, en torno a la relación entre filosofía y política, esto es, en torno a la cuestión hermenéutica:

Puede decirse que este argumento se inscribe dentro de los límites de la sociología del conocimiento. La sociología del conocimiento no se limita al estudio del conocimiento auténtico. Manteniendo una posición crítica con relación a los fundamentos del conocer, la sociología estudia imparcialmente todo cuanto pretenda por sí el *status* de conocimiento y de conocimiento verdadero. En consecuencia, es esperable que se dedicara alguna atención a la búsqueda de un conocimiento auténtico del todo, esto es, a la filosofía. La *sociología de la filosofía* se muestra así como una rama legítima de la sociología del conocimiento. El objetivo de estos ensayos es precisamente el de procurar material utilizable para una *futura* sociología de la filosofía. Es inevitable preguntarse por qué no existe actualmente una sociología de la filosofía. Sería demasiado fácil sugerir que los fundadores de la sociología del conocimiento se encuentran privados de la filosofía y que no creen en su posibilidad. Es cierto, de todos modos, que el filósofo se les antoja un personaje de esta cambiante multitud definida por ellos mismos como la multitud de los intelectuales y de los sabios. La sociología del conocimiento se abrió paso en una sociedad que creía cierta una armonía substancial entre pensamiento y sociedad. Su interés se apoyaba, más que sobre el nexo fundamental entre pensamiento y sociedad como tales, sobre las relaciones recíprocas entre diversas corrientes de pensamiento y las correspondientes formaciones sociales. En ese nexo originario, no se advertía, en cambio, la existencia de un grave problema. La tendencia era la de clasificar las diversas filosofías como funciones de determinadas sociedades o clases o espíritus étnicos. Erróneamente, no fue considerada la *posibili-*

dad de que los filósofos formaran de por sí una clase, o bien que lo que une a todos los auténticos filósofos fuera más importante que lo que une a un determinado filósofo con un determinado grupo de no-filósofos. Y este error puede remontarse directamente a la *inadecuación* de las bases de *información histórica* sobre las que se construyó el edificio de la sociología del conocimiento³⁶.

Este pasaje no parece requerir de particulares explicaciones: contiene, de modo programático y condensado, algunos de los argumentos centrales de la obra straussiana, en particular, argumentos relativos a la hermenéutica, a la polémica antihistoricista y a la relación entre filosofía y política. De todos modos, un breve comentario puede resultar útil para identificar una cuestión que aún hoy permite volver filosóficamente productiva la perspectiva straussiana. Un problema de “inadecuación de las bases de información histórica” se transforma *inmediatamente* en un problema de conocimiento, concerniente, en especial, al *status* de la actividad filosófica y, viceversa, la inadecuación de la forma de conocimiento teórico hace difícil, si no imposible, la adecuada comprensión histórica de la actividad filosófica de épocas pasadas. Filosofía e historia de la filosofía no son por cierto una misma cosa, sin embargo en una época de crisis, la historia de la filosofía, puede asumir como propios algunos objetivos y funciones de la filosofía: por lo demás, la propia idea de historia de la filosofía presupone que algunos problemas filosóficos fundamentales permanezcan vigentes a través de diversas épocas. Sin embargo, para la exacta comprensión de la relación problemática entre filosofía e historia de la filosofía, es preciso considerar otra cuestión abierta, a saber, la de la relación entre hermenéutica y filosofía política: la esencial diferencia entre la actividad filosófica y la vida política, está en el origen de la

reticencia de la escritura filosófica. Puesto que la distinción entre enseñanza pública y enseñanza secreta debe ser considerada en todo tiempo una posibilidad concreta, la investigación histórica debe asumir el tema de la reticencia como posible principio guía de toda actividad filosófica y literaria. Sobre la base de esta interpretación filosófico-política se ha de entender la distinción straussiana entre filósofos y no-filósofos, esto es, entre hombres que poseen una virtud fundada en la correcta comprensión y hombres que poseen una virtud fundada en las costumbres y las leyes, en definitiva, una distinción entre dos grandes “grupos” sociales en los que prevalecen dos *modos* diversos de exponer la verdad, imaginativo uno, teórico el otro; distinción entendida como un ejemplo concreto de relación social “cerrada”, aún cuando no de manera formal e institucional. El resultado de esta composición de miradas diversas consiste en la formación de un ámbito de estudios que el propio Strauss indica con el nombre de *sociología de la filosofía*, y que en general concierne a la relación entre filosofía y sociedad política y, en particular, al *status* del filósofo en una sociedad dada en un determinado momento histórico, de modo que hace visible las características que lo identifican. Naturalmente, si admitimos la definición de filosofía que propone Strauss sobre la base de su interpretación de los clásicos griegos, resulta evidente que la sociología de la filosofía no es más una disciplina filosófica y que, más aún, se aproxima, por un lado, a una sociología interpretativa que recuerda los intentos de la sociología weberiana de actuar social y, por el otro, a una crítica sociológica de la relación entre clases sociales y formas literarias, próxima a la perspectiva definida por Karl Mannheim como “sociología del conocimiento”.

Una vez superada la convicción de que modelos interpretativos universales puedan procurar respuestas válidas para todas las latitudes, y teniendo en cuenta, no obstante, el presupuesto straussiano concerniente a la problemática de la rela-

³⁶ *Op. cit.*, pp. 7-8. Itálicas nuestras.

ción entre filosofía y política –a partir de esta consideración histórica sobre la radicalidad de la cesura moderna que lleva a considerar con seriedad la diversa actitud de antiguos y modernos frente a las “nobles mentiras”–, el problema de la sociología de la filosofía pasa a ser el problema de elaborar una *tipología* de las relaciones sociales entre filósofos y no filósofos, sobre todo a través de la verificación concreta del papel de la filosofía en las distintas constelaciones socio-culturales, que pueden ser, para dar sólo algunos ejemplos, la Rusia soviética posbélica o la Florencia de los Medici, la Roma imperial o la España de la Contrarreforma: a tal propósito se hace decisiva la distinción teórica y sociológica entre las figuras tipológicas del filósofo clásico y del *intelectual moderno*. La investigaciones histórico-analíticas han de ser por tanto las que indiquen concretamente cuál es el público al que el filósofo se dirige cada vez; cuáles son las formas a través de las cuales expone públicamente sus ideas; cuál es la relevancia social, sea formal o concreta, del filósofo y de su actividad; cuáles son los fines reales de su trabajo; cuál es su visibilidad pública y cuál, en cambio, su poder real; cuáles son las formas con las que el filósofo mantiene relaciones con los diversos órganos del poder religioso o político, etc. Los instrumentos con los cuales llevar a cabo este análisis, al mismo tiempo *textuales e histórico-concretos* son naturalmente los que ofrece la hermenéutica straussiana, precisamente porque esta *no es una teoría hermenéutica universal*, sino antes bien un método de flexible investigación³⁷. En efecto, las investiga-

³⁷ Una discusión sobre la naturaleza de las investigaciones hermenéuticas se puede encontrar en la breve pero significativa correspondencia entre Strauss y Gadamer en ocasión de la publicación de *Wahrheit und Methode*, de la que puede resultar útil citar los siguientes pasajes para hacer más clara la perspectiva straussiana: «No es fácil para mí reconocer en su hermenéutica mi propia experiencia como intérprete. La suya es una “teoría de la experiencia hermenéutica”, que como tal es una teoría universal. No es sólo que mi propia experiencia hermenéutica es muy limitada –la experiencia que poseo me hace dudar respecto de si una teoría hermenéutica universal es más posible que una “formal” o externa. Creo que la

ciones de la filosofía no pueden ser conducidas con la típica instrumentación historicista, esto es, presuponiendo una relación directa entre pensamiento independiente y “espíritu de la época”; en cualquier caso, esta relación deberá ser probada en cada ocasión al término de la investigación. Por lo demás, así como no resulta posible inferir una antinomia esencial entre filosofía y política a partir de la verificación de algunos casos de persecución de filósofos por parte de las autoridades políticas, así tampoco resulta posible inferir lo opuesto a partir de algunos casos de armonía entre los filósofos y la autoridad. La distinción entre proposiciones entendidas como datos de hecho y proposiciones entendidas como meras eventualidades cuyo alcance es el de estabilizar la situación socio-política a través de la creación y la difusión de “mitos”, creando normas y, en este sentido, seguridad; la comprensión de una obra literaria como expresión de una forma de vida específica; la verificación del papel de la prudencia y de la disimulación en la confrontación pública y en la vida política, y sobre todo, la verificación de los procedimientos a través de los cuales cobra cuerpo tal prudencia; la controvertida relación entre libertad de pensamiento y conformismo social, la sutil, pero decisiva diferencia entre persuasión, coacción y persecución: todo esto y todavía mucho más, es terreno para la investigación por parte de una futura sociología de la filosofía, en cuya perspectiva de indagación teórica resulta indispensable encontrar el punto de equilibrio entre mirada sociológica, mira-

duda surge del sentimiento del carácter irrecuperablemente “ocasional” de toda interpretación que valga la pena [...]. Al menos en la mayoría de los casos importantes, pasados o contemporáneos, yo he visto siempre que quedaba en el texto algo de la mayor importancia que yo no había entendido, es decir, que mi comprensión o mi interpretación era muy incompleta. Sin embargo, dudaría en afirmar que nadie pueda completarla o que la finitud del hombre en tanto que hombre necesite de la imposibilidad de la adecuada o completa o “verdadera comprensión”» (Carta de Leo Strauss a Hans-Georg Gadamer del 26.2.1961, publicada con el título «Correspondence Concerning “Wahrheit und Methode”» en *The Independent Journal of Philosophy*, 1978, pp. 5-7, itálicas nuestras).

da filosófica y mirada literaria³⁸. Por tanto, la atención del sociólogo de la filosofía, además de concentrarse sobre la verificación de las condiciones políticas desde un punto de vista no historicista, debe hacerlo sobre los textos filosóficos. Al no ser una disciplina filosófica, la sociología de la filosofía recuerda muy de cerca lo que debería ser el método de la actividad, el estudio atento de los grandes textos.

4. En 1955, tuvo lugar en Turín una discusión entre Nicola Abbagnano y Arnaldo Momigliano sobre el tema del lenguaje del historiador. En tal ocasión, Momigliano, indicando una similitud de carácter *lógico* (tanto en el plano sintáctico como en el explicativo) entre el lenguaje ordinario y el lenguaje histórico, identificaba también la diferencia entre los dos modelos de conocimiento en cuestión, esto es, entre conocimiento histórico (“indirecto”) y conocimiento empírico-perceptivo (“directo”) e “individual”³⁹:

³⁸ El problema del esoterismo y de la escritura reticente no concierne sólo a las sociedades tiránicas o totalitarias, en las cuales no está garantizado el derecho a la libre investigación y a la difusión pública de sus resultados, sino que es característico también en las sociedades liberales, sobre todo como respuesta al *conformismo*. Los destinatarios de las obras esotéricas no son los filósofos ni los filósofos, sino los jóvenes potenciales filósofos que deben ser guiados hacia la verdad a través de las opiniones populares: “En *El banquete* de Platón, Alcibiades compara a Sócrates y sus discursos con ciertas esculturas que son muy feas por fuera, pero que custodian en su interior las más bellas imágenes de las cosas divinas. Las obras de los grandes escritores del pasado son muy bellas también externamente. Y, no obstante, su belleza visible es una inmundicia fealdad si se la compara con el esplendor de los tesoros ocultos que sólo se descubren a la vista tras un prolongadísimo y nunca fácil pero siempre apasionante trabajo de excavación. Creo que los filósofos tenían en mente este género de trabajo cuando recomendaban cultivar la educación. Porque sentían que la educación es la única respuesta a la pregunta siempre urgente, la cuestión política *par excellence*: ¿cómo conciliar un orden que no sea opresión con una libertad que no sea libertinaje?” (Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 38).

³⁹ Para las primeras indicaciones de reconstrucción histórica y teórica en relación con la obra de Arnaldo Momigliano *cfr.* Berté, S., “Autobiografía, storicismo e verità storica in Arnaldo Momigliano”, en *Rivista storica italiana*, C, 1988, pp.

La diferencia no radica en la dificultad para procurarme la información que establece el hecho [...]. Para decir lo que he hecho esta mañana no tengo más que realizar un leve esfuerzo de memoria; y ya que se trata de algo que me ha sucedido a mí mismo pocas horas antes, naturalmente sé también atribuir una razón a lo que he hecho. Incrementando la distancia de tiempo y cambiando los actores, se incrementa la dificultad de explicar y surge el problema de establecer lo que ha sucedido [...]. Hablando en general, la investigación histórica se inicia cuando establecer los hechos, o bien explicarlos, exige un estudio de documentos. En ciertos casos, el proceso de establecimiento de un hecho y el proceso de explicarlo van juntos [...]. Pero en la mayor parte de los casos el historiador se encuentra estableciendo los hechos sin poder explicarlos, o bien explicando hechos previamente establecidos⁴⁰.

Lo que es importante en este pasaje no es tanto la corrección del análisis teórico del conocimiento empírico individual

297-312; Cervelli, I., “Alcuni aspetti della ricerca ebraistica di Momigliano”, en *Studi Storici*, 1988, n. 3, pp. 599-643; Diaz, F., “Momigliano e la riflessione sulla storia”, en *Rivista storica italiana*, C, 1988, pp. 334-347; Gabba, E., “Aspetti della storiografia di Arnaldo Momigliano”, en *Rivista storica italiana*, C, 1988, pp. 361-380; Giarrizzo, G., “Storia sacra, storia profana: la tradizione come unità vissuta”, en *Rivista storica italiana*, C, 1988, pp. 381-399; Cervelli, I., “L'ultimo Momigliano: costanti e variabili di una ricerca”, en *Studi Storici*, 1989, n. 1, pp. 59-104; Cracco Ruggini, L., “Arnaldo Momigliano”, en *Studi storici*, XXX, 1989, pp. 105-127; Dionisotti, C., “Ricordo di Arnaldo Momigliano”, Bologna, il Mulino, 1989; Grafton, A., “Arnaldo Momigliano”, en *American Scholar*, LX, 1991, pp. 235-241; Steinberg, M. P. (ed.), “The Presence of the Historian: Essays in Memory of Arnaldo Momigliano”, en *History and Theory*, XXX, 1991, pp. 5-64; Breisach, E., “Reflections on Arnaldo Momigliano's ‘The Classical Foundations of Modern Historiography’”, en *Clio*, XXIII, 1993, pp. 81-91; Grafton, A., “Arnaldo Momigliano e la storia degli studi classici”, en *Rivista storica italiana*, CVII, 1995, n. 1, pp. 91-109; Phillips, M. S., “Reconsiderations on History and Antiquarianism”, en *Journal of the History of Ideas*, LVII, 1996, pp. 297-316; Dionisotti, C., “Momigliano e il contesto”, en *Belfagor*, LII, 1997, pp. 633-648; Gabba, E., “Arnaldo Momigliano: pace e libertà nel mondo antico”, en *Rivista storica italiana*, CXI, 1999, n. 1, pp. 146-154.

⁴⁰ Momigliano, A., *Il linguaggio e la tecnica dello storico*, en *Ibid.*, *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, *op. cit.*, pp. 365-366.

(por ejemplo, con relación al papel de la memoria o al *status* de la experiencia), cuanto la indicación de los factores característicos de la investigación histórica, los cuales conducen a la cuestión del *documento* por un lado y a la relación entre conocimiento e interpretación por otro. Directamente vinculada al tema de los documentos (que no son sólo textos escritos, sino también objetos, monumentos, etc.) tenemos la cuestión de la *técnica* historiográfica, que debe dar cuenta de las diferencias entre las diversas realidades históricas sin anular las relaciones existentes: en efecto, el análisis de las fuentes, la valoración y la comparación de los testimonios escritos requiere una continua “revisión” de las técnicas historiográficas capaz de afrontar los problemas planteados por los documentos –sean éstos ya conocidos o sean recién descubiertos–, a fin de verificar también la eventual falsificación, sea ésta propagandística-ideológica o simplemente “económica”, con vistas a obtener ganancia. Aun siendo consciente de la necesaria diferencia entre historia antigua e historia moderna, una investigación sobre la metodología histórica es en todo caso, según Momigliano, esencialmente una discusión sobre el modo correcto de recabar e interpretar fuentes y documentos: puesto que el historiador no inventa “hechos”, si no hay documentos no hay historia –aunque se está obligado a subrayar que existe una serie “infinita” de grados de atendibilidad entre la absoluta ausencia de conocimiento (ausencia total de documentos concernientes a un “hecho”) y el conocimiento perfecto (total conservación y comprensibilidad de la documentación relativa a un “hecho”). No es casual que el método moderno de investigación histórica se funde en la distinción entre fuentes originales y fuentes derivadas, esto es, en la distinción entre recolección de los “hechos” a través de documentos que son contemporáneos de éstos y la “interpretación” de los hechos –así como de documentos– contenida en obras de historiadores no contemporáneos de los hechos en cuestión. Desde el punto de vista de la técnica historiográfica ha sido de gran utilidad para la

adquisición de nuevos conocimientos capaces de dar cuenta de las especificidades singulares de los contextos y de las estructuras, la progresiva interconexión entre método de la investigación histórica y método de la investigación arqueológica, así como ha sido igualmente útil –sobre todo para la crítica de toda historiografía de conceptos abstractos– la creación de una perspectiva interdisciplinaria que mantiene unidas la sociología, la antropología, la psicología y la historia (por ejemplo en Jean-Paul Vernant). Tales asunciones metodológicas no están claramente exentas de dudas ni de riesgos –incluso con relación a las cuestiones, fundamentales para un historiador, de la generalidad y de la generalización (presentes, por ejemplo, en muchos análisis marxistas sobre la historia antigua). Pero, con todo, poseen ciertamente el mérito de contribuir a liberar la investigación histórica del “culto de las palabras” a favor de una progresiva atención a las “cosas”, considerando en concreto los contextos y las estructuras de las cuestiones examinadas⁴¹. El objetivo del historiador es el de reconocer la situación específica que permite colocar el documento (y, por tanto, en cierta medida, también el “hecho”) en su exacto contexto de espacio y tiempo: en efecto, el historiador no se puede contentar con establecer el origen y la finalidad de los documentos, porque quiere comprender el proceso de eventos en que los documentos se sitúan. Los documentos particulares no pueden ser tratados en forma aislada –aún cuando ningún historiador puede tener la pretensión de conocer o comprender “todo”. El historiador, sea antiguo o moderno, elige su tema, sus documentos, su hipótesis y su método: en este sentido, toda investigación histórica representa una elección de problemas a ser resueltos a través de la formulación de interrogantes planteados a las fuentes, a fin de comprender lo que le ha sucedido en un momento dado a un individuo o a un grupo dados. En todo caso, lo

⁴¹ Cfr. Momigliano, A., *Prospettiva 1967 sulla storia greca*, en *Ibid.*, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, pp. 426-433.

que distingue la labor del historiador es la investigación de “una técnica de descubrimiento y de examen destinada a prolongar los discursos de tipo común en el campo del pasado cada vez más remoto. El objetivo del historiador es el de extender la experiencia ordinaria a eventos no alcanzables a través del proceso natural de la memoria individual”⁴². Pero, si la investigación histórica es estudio de documentos para establecer hechos del pasado en vista de ciertas cuestiones, la verdadera dificultad de semejante investigación consiste en la relación que existe entre la definición de los hechos (sobre todo, el grado de verdad o de probabilidad atribuible a los documentos) y su interpretación (sobre todo, el grado de verdad o de probabilidad atribuible a la explicación dada por el historiador):

Es verdad que los hechos no pueden considerarse suficientemente acertados más que cuando son satisfactoriamente interpretados, pero es asimismo cierto que un hecho satisfactoriamente interpretado puede revelarse inexistente [...]. La relación que se establece entre la incerteza del testimonio y la incerteza de la interpretación del testimonio constriñe al historiador a buscar mejorar cada vez más la técnica de la vinculación entre las dos partes de su trabajo. La regla tradicional de establecer primero los hechos no es siempre aplicable: pero la aserción opuesta según la cual todo conocimiento histórico es *illico et immediate* síntesis de verificación e interpretación de los hechos no corresponde a la experiencia. La síntesis es el *ideal* al que tiende el historiador, pero a veces, entre la consolidación y la interpretación transcurren decenios, y otras veces el descubrimiento de una interpretación satisfactoria puede ir seguida por el descubrimiento de que el hecho es inexistente. La cuestión de la relación entre la verificación de los hechos y su interpretación está para mí llena de dificultades y de dudas⁴³.

Asumiendo un punto de vista no dogmático para el análisis de la metodología histórica (y siendo perfectamente consciente de las especificidades de la historia antigua con relación a la historia moderna —especificidades que no impiden de todos modos una reflexión unitaria sobre el *status* del saber histórico—), Momigliano critica numerosos modelos historiográficos que caracterizan el panorama intelectual contemporáneo; desde la idea según la cual la historia es simple narración retórica insensible a la cuestión de la verdad (Hayden White), hasta la idea según la cual la historia, entendida como *reenactment*, es “historia del progreso” (R. G. Collingwood). Además, subrayando los problemas implícitos en un modelo de historia que mantiene rigidamente separadas la historia intelectual y la historia social (Leo Strauss) y en un modelo de historia “antisociológica” (Paul Veyne), Momigliano quiere llamar nuestra atención sobre el hecho de que el historiador no tiene frente a sí “hechos” sino documentos, y que la investigación histórica tiene carácter veritativo. El verdadero tema de la discusión sobre cómo escribir la historia —toda la historia, no sólo la antigua— debería ser la discusión sobre la relación entre “hechos” y

utilidad de la investigación histórica: «Las cuestiones epistemológicas sobre la naturaleza, validez y límites de nuestro conocimiento objetivo de la realidad, poseen sólo una importancia indirecta para el análisis histórico. El historiador trabaja sobre el presupuesto de que es capaz de reconstruir y comprender los hechos del pasado. Si un epistemólogo logra convencerlo de lo contrario, el historiador debe cambiar de oficio. Si un epistemólogo le demuestra límites insuperables del conocimiento (por ejemplo, que no se pueden conocer las intenciones o que existe sólo la probabilidad y no la certeza), el historiador deberá por cierto tenerlo en cuenta, pero sólo para definir más rigurosamente los límites de su investigación. El campo específico de la actividad del historiador está dado por la existencia de informaciones y documentos sobre el pasado que deben ser interpretados y combinados para saber y comprender qué ha sucedido. Los problemas específicos del historiador son aportados por la relación entre lo que las fuentes son y lo que él quiere saber. Por lo demás, el historiador, como cualquier común mortal, es verificable porque es falsable: esto es, puede equivocarse y se le puede demostrar que se ha equivocado» (Momigliano, A., *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, en *Ibid.*, *Sui fondamenti della storia antica*, op. cit., pp. 477-478).

⁴² Momigliano, A., *Il linguaggio e la tecnica dello storico*, op. cit., p. 368.

⁴³ *Op. cit.*, p. 372. Por todo ello, incluso asumiendo los términos de una perspectiva epistemológica popperiana, no pone en duda la *posibilidad* y la

documentos⁴⁴. Por tanto, el compromiso teórico de Momigliano en materia de historiografía no concierne “sólo” a la génesis de algunos problemas históricos, o al valor de algunas obras-modelo, o al significado de algunas corrientes de investigación histórica: su compromiso está volcado también a la defensa de la objetividad de la investigación histórica en contra del relativismo, en contra de toda tentativa de reducción de la historia a ideología y a retórica –en la convicción de que la historia de la historiografía puede ayudar a definir y resolver los problemas históricos⁴⁵. En este sentido, señala en muchas ocasiones cuán imprudente es en el caso del historiador interrogar-

⁴⁴ Cfr. Momigliano, A., *Storicismo rivisitato*, en *Ibid.*, *Sui fondamenti della storia antica*, op. cit., pp. 455-464, en donde encontramos un pasaje de extrema claridad a propósito de la relación entre “cambio”, “falibilidad” y “permanencia” (en relación, tanto a la veracidad de la investigación histórica, cuanto a la conciencia ética del historiador): «Parece que hay una relación entre mi mutabilidad y mi falibilidad, aun cuando no se trata de una relación clara, ni siquiera tal vez necesaria. Bastará que, siendo mortales y falibles, estudiemos el cambio desde puntos de vista cambiantes, y no nos arroguemos jamás una “certeza absoluta” [...]. Estudiamos el cambio porque somos cambiantes. Esto nos da una experiencia directa del cambio: lo que llamamos memoria. A causa del cambio, nuestro conocimiento del cambio no será jamás definitivo [...]. Pero nuestro conocimiento del cambio es suficientemente real [...]. Nuestro conocimiento del cambio es posibilitado y a la vez delimitado por nuestra cambiante experiencia. Todo lo que podemos hacer es producir hechos que se acuerden con nuestro modelo o hipótesis, y modelos o hipótesis que se acuerden con los hechos [...]. No hay esperanza de que el estructuralismo nos haga salir de las dificultades del historicismo [...]. El estructuralismo, ciertamente, revela elementos más profundos y más permanentes de nuestra naturaleza humana. Pero de la realidad del cambio, que es la realidad de la muerte, no se nos puede desembarazar [...]. No alcanzo a prever que la historia pueda llegar a ser jamás una ciencia de lo permanente» (pp. 459-460).

⁴⁵ “El historiador debe interpretar la documentación a fin de establecer los hechos, y normalmente debe tener en consideración interpretaciones precedentes. Todo ello implica que debe escribir historia no sólo desde su punto de vista personal (y cambiante), sino también teniendo en cuenta los puntos de vista de los testigos e intérpretes precedentes. Además, debe estimar el valor de la documentación, no en términos de simple confiabilidad, sino de pertinencia a los problemas que busca resolver [...]. Un historiador dedica mucho tiempo a establecer la correcta relación entre la documentación que tiene a la vista y la hipótesis o modelo que tiene en mente [...]. En consecuencia, el historiador se preocupará menos de la propia e inevitable colocación en la historia, que en la colocación histórica de la documentación de que dispone, incluyendo en esta a los historiadores precedentes” (op. cit., p. 462).

se, por ejemplo, sobre los dioses griegos que los griegos mismos no habrían comprendido: no es casual que muchos historiadores del siglo XX hayan creído –sobre la base de un prejuicio no sólo historiográfico sino también político– que Hölderlin, George y Heidegger pueden servir más que Platón y Tucídides para comprender el “espíritu” griego, cuando para Momigliano es en cambio necesario “volver” a los filósofos y a los historiadores griegos⁴⁶. Por lo demás, Momigliano subraya –también a través de un análisis histórico del itinerario cumplido por el método filológico y por la historiografía entre el mundo antiguo y la edad contemporánea–, cómo han caído ya los clásicos confines entre historia, filología y estudio de la antigüedad: cada problema filológico es analizado en un contexto de vicisitudes históricas, del mismo modo como cada problema de documentación histórica puede ser resuelto sólo con la interpretación de los textos, esto es, con la filología:

La historización de la filología y del estudio de la antigüedad [*l'antiquaria*] significa simplemente que el filólogo es ya siempre consciente de encontrarse frente a hechos condicionados históricamente, así como el estudioso de la antigüedad y el historiador son conscientes de encontrarse frente a documentos que es preciso interpretar. Pero falta determinar las condicio-

⁴⁶ Desde este punto de vista, la posición de Momigliano es muy afín a la de Strauss –incluso en su crítica al “progresismo” de Collingwood. Momigliano se aproxima a la posición de Strauss también en lo tocante a las técnicas y reglas de lectura de los textos clásicos: cfr. Momigliano, A., *Epilogo senza conclusione*, en *Ibid.*, *Tra storia e storicismo*, op. cit., pp. 253-264 (en particular pp. 255-256: “Las actitudes morales nuestras, en especial en la zona de la ética sexual, interfieren inmediatamente en la interpretación de los textos antiguos [...]. La primera cuestión involucra todo nuestra actitud hacia el mundo clásico. Sospecho que un mecanismo de eliminación se pone en marcha todas las veces que creemos elegir en el pasado aquello que queremos conservar como ejemplar [...]. La segunda cuestión concierne a qué hacer cuando se lleva al aula de un instituto de educación ciertos textos originariamente destinados a ser leídos y recitados en circunstancias específicas [...]. La tercera cuestión concierne al derecho de cada uno de nosotros a mantener una separación entre los textos que se pueden discutir en público y textos que se quieren reservar a la lectura privada”).

nes históricas y los métodos interpretativos en relación a la propia experiencia de investigadores y a la naturaleza del objeto estudiado [...]. El ocaso de la filología y del estudio de la antigüedad como ciencias separadas de la historia no implica su absorción en la historia como tradicionalmente se entiende ésta, sino la constitución de un nuevo método histórico hartamente más complicado que el que tuvieron nuestros predecesores, precisamente por la interpretación de los documentos y su integración en una situación histórica⁴⁷.

En Momigliano está naturalmente presente la distinción entre investigación histórica e investigación historiográfica, aunque tal distinción no es radicalizada en sentido disciplinar, pero sí sirve a una mayor clarificación del trabajo del historiador, de sus idealidades éticas y civiles, de sus “condicionamientos” culturales y religiosos y de sus opciones críticas en relación al pasado —realizadas a la luz de los problemas del presente. En este sentido, en todo problema histórico que se tome en consideración es preciso intentar conocer también la historia: el problema histórico no puede ser separado del problema historiográfico, precisamente porque en todo retorno al pasado se encuentran razones que llevan a conclusiones sobre el presente. Además, la elaboración de una historia crítica de la historiografía requiere tanto el conocimiento de los autores que se estudian, como del material histórico que éstos han estudiado. En esta conciencia de Momigliano sobre la historia como *reinterpretación* del pasado —fundada en documentos y, en consecuencia, exenta de todo peligro de relativismo— se encuentra el difícil equilibrio entre historia filosófica y método anticuario. La historia de la historiografía es por tanto el campo de investigación privilegiado para Momigliano:

⁴⁷ Momigliano, A., *L'eredità della filologia antica e il metodo storico*, en *Ibid.*, *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, op. cit., p. 477.

El inevitable corolario del historicismo es la historia de la historiografía como modo de expresar la conciencia de que los problemas históricos tienen ellos mismos una historia. Pero esto ha producido libros cuyo único fin es el de demostrar que todo historiador y todo problema histórico está históricamente condicionado —con el banal agregado de que hasta un veredicto de este tipo de parte del historiador de la historiografía está históricamente condicionado. A mi juicio, semejante expresión de relativismo es indefendible. La historia de la historiografía, como toda otra investigación histórica, tiene la finalidad de discriminar entre verdadero y falso. En cuanto es un tipo de historia intelectual que pretende examinar los resultados conseguidos por un historiador, debe distinguir entre soluciones de los problemas históricos que no resultan convincentes y soluciones (hipótesis, modelos, tipos ideales) que merecen ser reformuladas y desarrolladas⁴⁸.

En este punto emergen afinidades y diferencias con el historicismo crociano: de Croce, Momigliano acepta la exigencia de investigar en el pasado el origen de la propia interrogación histórica, con una fuerte conciencia de la relación entre civilización y decadencia. A diferencia de Croce, que menosprecia la historia filológica entendida como investigación erudita, acentúa una firme valoración del documento para la construcción de la investigación histórica: la historia es conocimiento práctico, no meramente lógico. El historiador debe naturalmente distinguir entre la verificación de los hechos a través de los testimonios y su interpretación —con los relativos juicios morales. Pero su trabajo no será juzgado sólo en base a los presupuestos culturales (en sentido lato) que están a la base de sus interpretaciones y de sus juicios, sino también, y sobre todo, sobre la base de su específica pericia en la utilización de los documentos en vista de la investigación de la verdad. La investigación histórica, entendida como investigación de la verdad

⁴⁸ Momigliano, A., *Storicismo rivisitato*, op. cit., p. 464.

concerniente a los hechos del pasado, requiere así, como criterios de comprensibilidad de lo real, de la aproximación de categorías lógicas y éticas— precisamente porque el historiador no es un ideólogo⁴⁹. Esta perspectiva se aleja tanto del historicismo

* A ojos de Momigliano, el actual escepticismo radical respecto de la investigación histórica —además de resultar peligroso en el plano de la responsabilidad ético-política, sobre todo en materia de educación— pone en peligro también toda tentativa de objetividad del método histórico y del método historiográfico: “Hay una gran diferencia entre decir que los historiadores tienden a ser influidos y decir que ellos son necesariamente influidos y serían sabios si reconocieran cuanto antes este hecho, que pertenece a la realidad de la vida. Pero las implicancias que derivan de ambas posiciones son prácticamente las mismas: los historiadores son vistos como individuos que manipulan el pasado para sus más o menos respetables fines. De este modo, no es ya posible distinguir la teoría de la propaganda ideológica, y los historiadores son clasificados, junto a todos los propagandistas, como retóricos [...]. Una de las consecuencias de esta actitud es la de que una porción cada vez más creciente de investigación histórica es conducida en forma de análisis retórico e ideológico por parte de los historiadores del pasado [...]. Entre los historiadores del pasado fueron frecuentes, tanto como lo son hoy día, las acusaciones recíprocas de no ser objetivos [...]. Alguno de nosotros recuerda que ya en la escuela de Isócrates existía una relación problemática entre historia y retórica [...]. Tampoco la duda sobre la capacidad del historiador para establecer la verdad es nueva. [...] Pero hay métodos para valorar todo tipo de dato histórico. Muchos de los argumentos en contra de la historia y las tentativas de desacreditar la aspiración de los historiadores a la búsqueda de la verdad que oímos hoy, han sido oídos ya y confutados antes de ahora. [...] La presente crisis de credibilidad de la historia está vinculada al ámbito de la posición de la historia en el siglo XIX. Debemos preguntarnos si no es que la historia ha sobrevalorado su propia fuerza. Toda discusión sobre la historia debe ser conducida con un justo reconocimiento de los límites de la historia y, en consecuencia, de su uso. Si damos por descontado que la historia es capaz de responder a preguntas acerca del fin de la existencia o de la calidad del futuro —a las que la historia no puede responder— nos colocamos a nosotros mismos y a la historia en una posición falsa [...]. Los comunes principios religiosos, filosóficos y morales han ido perdiendo autoridad. Ello ha hecho que se volviera corriente requerir del historiador que provea una guía para el desarrollo futuro del género humano. [...] Pero no debemos dejar ninguna duda sobre el punto fundamental. El historiador trabaja sobre los datos. La retórica no es asunto suyo. El historiador debe asumir los normales criterios de sentido común para juzgar sus datos. No debe dejarse persuadir de que sus criterios de verdad son relativos [...]. El estudio de la historia está fundado en el presupuesto de que el hombre es capaz de examinar su pasado y que tiene la facultad de hacerlo, sobre la base de los datos de hecho [...]. Por otra parte, el historiador juicioso no se ilusionará con que la historia pueda sustituir a la religión, a la filosofía o simplemente a la moral, indicando lo que el hombre debe hacer. Es preciso desconfiar del historiador profeta” (Momigliano, A., *La storia in una età di ideologie*, en *ibid.*, *Tra storia e storicismo*, *op. cit.*, pp. 57-59; 73-74).

(que implica un peligro de relativismo, decisivo incluso en la interpretación y en la valoración de textos clásicos), cuanto del positivismo (según el cual existe una objetividad de la historia que “se escribe por sí sola”):

Parece que son cuatro las características que definen la labor del historiador: 1) un interés general por las acciones humanas del pasado; 2) el placer de descubrir hechos *nuevos* relativos al pasado del hombre; 3) la conciencia de que la información que poseemos acerca del pasado del hombre suscita problemas, los cuales influyen en la propia credibilidad de la información y, por lo tanto, en la sustancia del pasado; 4) un esfuerzo por dar sentido a los hechos *seleccionados* del pasado del hombre, esto es, un esfuerzo por explicarlos y valorarlos [...]. Lo que llamamos “historicismo” es una situación que surge de este proceso de selección, explicación y valoración. Más precisamente, el historicismo es el reconocimiento de que cada uno de nosotros ve los eventos pasados desde un punto de vista determinado o, al menos, condicionado por nuestra singular y mutable ubicación dentro de la historia [...]. Sus raíces residen en esa extensión de la interpretación histórica a todos los aspectos de la vida humana (y, en verdad, del universo mismo) que es característica del siglo XIX. El historicismo no es una doctrina confortable, puesto que implica el peligro del relativismo. Tiende a minar en el historiador la fe en sí mismo. [...] Hay un problema en las categorías con base en las cuales los eventos deben ser clasificados, correlacionados, explicados y juzgados; pero el problema se complica por la experiencia mudable del agente clasificador —el historiador— el cual está él mismo dentro de la historia [...]. El problema es cómo nos colocamos hoy en relación a este objetivo de descubrir hechos y hacerlos entrar en un esquema a fin de comprenderlos y valorarlos, si somos *nosotros* mismos parte del proceso histórico que buscamos comprender. Si escribir historia implica que elegimos los hechos que nos interesan siguiendo ciertos criterios —o que buscamos descubrir nuevos hechos siguiendo ciertos intereses— estos criterios y

estos intereses implican ya una elección de universales o de generalizaciones siguiendo los cuales queremos clasificar y comprender los hechos. No podemos comprender y valorar los hechos sin ponerlos en relación con categorías y con valores generales, pero no sabríamos comenzar a elegir (o a descubrir) los hechos sin tener en mente algún valor o alguna categoría general a los que queremos referir los hechos [...]. Los hechos cobran sentido sólo volviéndose parte de una situación o de un proceso, pero la elección de los hechos depende de la situación que desde el inicio nos representamos (la llamemos hipótesis, modelo o tipo ideal). Además, dar importancia a ciertos hechos en vista de una cierta situación o proceso equivale a atribuir un valor a tales hechos. La historia es siempre una elección de hechos que se incluyen en una situación estática o dinámica que se presenta como digna de ser estudiada⁵⁰.

En estrecha vinculación con la valoración de la herencia del historicismo, tenemos la diferencia entre una historiografía que considera la obra individual como condicionada por la estructura y los valores de la sociedad, y una historiografía que subraya la independencia de la individualidad respecto de los condicionamientos sociales. Se trata, según ciertos aspectos, de la diferencia entre historia social e historia biográfica. En todo caso, la mirada crítica de Momigliano se dirige a todos los historiadores contemporáneos que fundan nuevos modelos de historia política, intelectual, estadística, social y antropológica – acaso con el auxilio de los resultados de la investigación arqueológica, de las categorías psicológicas y psicoanalíticas y de los métodos comparativos de la lingüística y de la etnología – sobre la base de documentaciones ausentes, de conocimientos insuficientes y de materiales ambiguos: de este modo, la investigación histórica pierde el necesario criterio (a la vez ético y teórico) de distinción entre lo cierto, lo probable, lo po-

sible y lo inverosímil. La tarea del historiador, frente a las importantes hibridaciones culturales y disciplinarias, no es la de descubrir las “causas”, sino la de encontrar una medida entre novedad y verdad, entre documento e hipótesis, de modo que evite apriorismos, apologías y juicios infundados sobre los procesos de cambio. Y todo ello para no perder los límites de la investigación histórica, que se mueve entre los dos polos del descubrimiento y la verificación de los hechos y la interpretación de los mismos una vez verificados, debiendo tener siempre presente la distinción entre verdadero y falso: “No basta plantear preguntas inteligentes para ser un historiador inteligente: es necesario descubrir documentos, dar respuestas”⁵¹. El historiador debe consignar conocimientos “ciertos” sobre el pasado, no falsos fantasmas del presente, precisamente porque no es testigo del presente o del futuro, sino de la verdad. Momigliano plantea algunas dudas sobre la corrección de la historiografía contemporánea (de Ranke a Toynbee, de Meyer a Croce, de Meinecke a Bloch), sobre todo con relación al estudio de la historia antigua. En efecto, nota que a partir de la segunda mitad del siglo XIX la investigación histórica sobre la antigüedad está cada vez menos guiada por las ideas y por los presupuestos de los historiadores:

En este siglo, los historiadores se han adentrado en el estudio del mundo antiguo con ideas y problemas derivados de otras áreas y de otras épocas. No han derivado su modo de ver del estudio de los historiadores clásicos [...]. Cualquier problema concerniente a la vida moderna es transferido a la historia antigua, sea que los historiadores antiguos fueran conscientes de ello o no [...]. En tal situación, en la que los temas de investigación sobre el mundo antiguo son cada vez menos sugeridos por los historiadores clásicos y cada vez más derivados de los intereses y de las preocupa-

⁵⁰ Momigliano, A., *Storicismo rivisitato*, op. cit., pp. 456-458.

⁵¹ Cfr. Momigliano, A., *Sullo stato presente degli studi di storia antica*, op. cit., pp. 333-353 (la cita es de la p. 350).

ciones de la sociedad moderna, surgen dos interrogantes. El primero es familiar a cualquiera que estudie historia antigua hoy. ¿Cómo podemos valorar el impacto de ciertos fenómenos sobre el mundo antiguo, si los historiadores clásicos no eran conscientes de tales fenómenos? [...] En efecto, cuando los historiadores clásicos no son ya más los guías reconocidos para conocer las tendencias y las características de la sociedad antigua, la producción de modelos descriptivos y explicativos satisfactorios está destinada a hacerse más difícil [...]. El segundo interrogante es todavía más delicado [...]. Hasta ahora, he hablado de problemas metodológicos que nacen de la pérdida de autoridad de los historiadores clásicos. Pero lo que es nuevo en nuestro tiempo es que existen importantes corrientes de pensamiento que relativizan a todos los historiadores –sea que pertenezcan al mundo clásico o a otras épocas– y los consideran meros exponentes de ideologías o, de manera aún más restrictiva, de centros de poder. La historiografía es privada, por tanto, de todo valor en la investigación de la verdad [...]. Lo que caracteriza verdaderamente a nuestra situación es, creo, la combinación de la pérdida de autoridad de los historiadores clásicos como guías hacia el propio mundo clásico, con la pérdida de autoridad del historiador, cualquier historiador, como potencial portador de la verdad [...]. En cambio, a mí me parece que todo historiador debe ser juzgado según la verdad que transmite (o descubre), y el elemento de la verdad en un historiador no puede ser jamás separado de los principios organizativos que elige para representar los hechos⁵².

En este caso Momigliano se pregunta cómo escribir la historia antigua. ¿Cómo proceder cuando no podemos ser guiados por los historiadores antiguos? ¿Cómo valorar a los historiadores clásicos, cuando no sean más nuestros guías y sean considerados autores de documentos ideológicos? En contra de Strauss,

⁵² Momigliano, A., *Il posto della storiografia antica nella storiografia moderna*, op. cit., pp. 63-65.

Momigliano admite escribir una historia diversa de la de Tucídides –y admite también que toma su inspiración de problemas actuales y no de fuentes antiguas. Pero en su opinión, resulta en todo caso central para el historiador reconstruir y comprender los “hechos” acaecidos en el pasado –y no en la “mente” del historiador: en este sentido, las dificultades de la investigación no consisten “sólo” en interpretar lo que tenemos disponible, sino en interpretar lo que, de modo más o menos evidente, falta. El historiador puede por tanto llevar a su investigación sus propias opciones personales, sus experiencias subjetivas y sus convicciones de naturaleza política, religiosa y cultural, pero no puede abusar de las fuentes y de los documentos, emitiendo juicios “ideológicos”⁵³: cada documento ha de ser tratado teniendo en cuenta sus características, sin forzarlo con relación a posibles comparaciones, inferencias y deducciones, porque las historias de los historiadores deben ser verdaderas. La historia es una condición útil pero no suficiente para la acción: en este sentido, la historia es, y debe seguir siendo, conocimiento del pasado –y no un “fácil” sustituto de la revelación o de la filosofía– así como el historiador es, y debe seguir siendo, un investigador y no un abogado o un propagandista. Desde este punto de vista, resulta evidente una

⁵³ Sobre la cuestión del juicio (en relación con la búsqueda de la verdad), resulta útil el siguiente pasaje de Momigliano en el que, a través de su “*rivisitazione*” del historicismo, emerge claramente su distancia respecto de Collingwood y su proximidad a Strauss: “¿Para qué sirve la biografía de un hombre bueno si pensamos que la bondad es un valor históricamente condicionado? ¿Para qué sirve estudiar la fenomenología de la libertad si la libertad es un valor transeúnte? Es fácil objetar que nuestra conciencia moral no tiene nada que ver con los hechos en cuestión. ¿Deberíamos entonces excluir un modelo moralmente connotado? [...] Pero la conciencia moral que impulsa al historiador a realizar la investigación teniendo en vista una sociedad mejor debe ser capaz de resistir la aserción según la cual sus valores son tan históricamente condicionados, como lo son los valores de un amo de esclavos despiadado, adulto, blanco y masculino. La verdadera respuesta, creo, está en un dilema. O poseemos una fe religiosa o moral, independiente de la historia, que nos permite emitir juicios sobre eventos históricos, o bien debemos dejar de lado el juicio moral. Precisamente porque la historia nos enseña cuántos códigos morales ha tenido la humanidad, no podemos derivar el juicio moral a partir de la historia.” (Momigliano, A., *Storicismo rivisitato*, op. cit., pp. 460-461).

fuerte preocupación por la relación entre documento y “hecho”, esto es, por el valor de verdad ínsito en la investigación histórica, verificable a través de un severo control de los datos. El historiador no tiene los “hechos” frente a sí, sino los documentos que, a pesar de que son la *conditio sine qua non* del trabajo histórico, no son los “hechos”. Por tanto, el historiador no es “sólo” un intérprete de fuentes, sino también y sobre todo, un intérprete de aquellas realidades pasadas de las que nos dan noticia las fuentes, en una continua atención ética para distinguir lo verdadero de lo falso:

Todo el trabajo del historiador es sobre fuentes [...]. Y sin embargo, el historiador no es un intérprete de fuentes, aunque las interprete. Es un intérprete de aquella realidad de la que las fuentes son signos indicativos o fragmentos. El historiador encuentra en la carta al hombre que la ha escrito, en el decreto al cuerpo legislativo que lo ha emitido en circunstancias precisas; encuentra en la casa a quien la ha habitado, en la tumba la fe del grupo al que pertenecía el difunto. El historiador interpreta documentos como signos de hombres que han desaparecido. Encuentra el significado del texto y del objeto que tiene frente a sí porque lo entiende como si perteneciese aún a aquella situación pasada a la que de hecho pertenece. El historiador transfiere lo que sobrevive al mundo de lo que no sobrevive. Es esta capacidad de interpretar el documento como si no fuese documento, sino episodio de la vida pasada, lo que hace en último término al historiador [...]. El historiador comprende hombres e instituciones, ideas, fe, emociones y necesidades de individuos que no existen ya más. Comprende todo esto porque los documentos que tiene frente a sí, debidamente interpretados, se presentan como situaciones reales. El historiador comprende a los muertos como comprende a los vivos⁵⁴.

⁵⁴ Momigliano, A., *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, op. cit., pp. 484-485.

EL ESPACIO DE LA ACCIÓN POLÍTICA ENTRE PODER Y FORTUNA MAQUIAVELO Y LA TRADICIÓN POLÍTICA PLATÓNICA

1. Entre los escritos póstumos de Aby Warburg se encuentra un artículo de 1907 dedicado al análisis de las memorias escritas de Francesco di Tommaso Sassetti (1421-1490) y de las fórmulas decorativas de su capilla sepulcral, con frescos de Domenico Ghirlandaio en Santa Trinità en Florencia.⁵⁵ La intención de Warburg, a la vez científica y literaria, está dirigida naturalmente a definir las relaciones entre *formas de vida* y expresión artística, entre lenguaje figurativo y lenguaje escrito. Bajo la forma del *fragmento*, Warburg narra las vicisitudes de Francesco Sassetti, implicado en una querrela a mitad de camino entre el derecho eclesiástico y una contienda de orden artístico sobre el estilo y los contenidos de los frescos del coro del altar mayor y de la capilla de la familia en Santa María Novella, como representativa de una época de transición, no decidida aún entre el respeto por las “cosas del cielo” y el interés por las “cosas del mundo”, caracterizada en particular por la evidente coexistencia de estilos y temas figurativos no sólo medievales y humanistas, sino también, y sobre todo, antiguos, como se puede comprobar, entre otros lugares, en la imagen pagana de la Fortuna presente en los pasajes centrales de las últimas voluntades de Sassetti.⁵⁶ En su investigación sobre el simbolismo aplicado,

⁵⁵ Cfr. Warburg, Aby, *Gesammelte Schriften*, (ed.) von G. Bing, Leipzig-Berlin, Bibliothek Warburg, 1932, vol. I, cap. IX.

⁵⁶ No es este el sitio apropiado para entrar en los detalles de los estudios histórico-artísticos de Warburg y, en particular, sobre el Renacimiento florentino: sobre este problema existe una vasta literatura de referencia, generalmente centrada en el Instituto Warburg y debida a los discípulos del fundador (piénsese en especial en

La fábrica de la soberanía

Warburg se detiene en el blasón de la Fortuna de Giovanni Rucellai como punto de referencia directo para una correcta interpretación de las memorias de Francesco Sassetti, en delicado equilibrio entre la fe en sí mismo y el poder enigmático de la suerte en las vicisitudes del mundo. A través del análisis de la *empresa* renacentista como lugar de verificación de una concepción de mundo, de una *Vorstellungswelt*, Warburg advierte de qué modo Giovanni Rucellai ha concentrado simbólicamente, en la creación del propio blasón, la cuestión relativa al papel que la razón y la experiencia práctica juegan o pueden jugar en contra del azar y el destino: en la propia interpretación de la imagen pagana de la Fortuna como *vela* y como *viento*, Rucellai representaba, también en la línea de la prolongada correspondencia con Marsilio Ficino, lo que parecía ser la mejor actitud en la lucha cotidiana por la existencia, *adaptarse* a la Fortuna.⁵⁷ La idea fundamental de la concepción de Rucellai, de va-

nombres como los de Fritz Saxl, Gertrud Bing, Erwin Panofsky, Edgar Wind y Ernst Gombrich), que nosotros damos por supuesta aquí. Las famosas tesis de Warburg sobre las *Pathosformeln*, objeto de debate en la obra de Ernst Robert Curtius; sobre las relaciones entre la antigüedad clásica y el Medioevo en el paso histórico renacentista; sobre la supervivencia y la definición de la época clásica; sobre la estructura de la iconología como disciplina científica; sobre el fragmento como forma privilegiada de conocimiento científico; sobre la relación entre formas de cultura y expresiones artísticas; sobre la estructura organizativa de su biblioteca, etc.; todo esto requiere estudios específicos y profundos, que no pueden ser realizados aquí. Para las primeras referencias histórico-críticas sobre Warburg *cf.* Gombrich, E.H., *Aby Warburg*, London, Warburg Institute, 1970; Ferretti, S., *Il demone della memoria. Simbolo e tempo storico in Warburg*, Cassirer, Panofsky, Casale Monferrato, Marietti, 1984; Bredekamp, H. (ed.), *Aby Warburg*, Weinheim, Acta Humaniora, 1991; Roeck, B., *Der junge Aby Warburg*, München, Beck, 1997.

⁵⁷ Para la correspondencia entre Rucellai y Marsilio Ficino *cf.* *Supplementum Ficinianum*, II, 1937, pp. 169 y ss. Rucellai abandona la imagen medieval de la Fortuna como dama con una gran rueda, a favor de una imagen que concentra en sí las ideas de riqueza, viento y destino, sin descuidar por esto el simbolismo cristiano: la lectura de Warburg nos hace notar cómo para estos hombres renacentistas la conciliación entre elementos paganos y elementos cristianos era sentida con piadosa deferencia. El simbolismo pagano cuyo significado, tanto para Rucellai como para Sassetti no es meramente decorativo, es permitido en los lugares de culto y de recogimiento, siempre que no resulte prominente respecto del simbolismo cristiano: las energías paganas deben ser introducidas y, en consecuencia, "neutralizadas" en su valor precristiano, en el interior de la arquitectura del pensamiento medieval.

lor seguramente *activista*, se concentraba así en la imagen de la Fortuna náutica como guía de una nave que surca mares tempestuosos: la habilidad del timonero y la fuerza favorable del viento aparecen en su unitaria dirección.⁵⁸ A ojos de Warburg, la figura renacentista de la Fortuna reasume en sí, tanto para Rucellai como para Sassetti, un compromiso figurativo entre paganismo antiguo y cristianismo, entre la confianza medieval en Dios, en la esperanza de ser digno de buena ventura, y la confianza mundana en sí mismos, en la convicción de poder ser un buen timonero. En este sentido, Sassetti eligió como blasón de familia, para símbolo de la propia condición, el centauro que blande la honda de David, presente, con matices en cada caso diversos en el diseño de las relaciones entre ética cristiana y ética humanista, tanto en el friso de su capilla sepulcral, como en el *ex-libris* de la *Ética a Nicómaco* traducida por Giovanni Argiropulo, representando así una ejemplar tentativa ética de conciliación entre concepciones religiosas medievales y *pathos* antiguo en una época renacentista aún no definida.

A estas investigaciones de Warburg en torno a la imagen renacentista de la Fortuna no les ha faltado quien las prosi-guiera: Edgar Wind, en un breve ensayo de 1961, posteriormente reelaborado, vuelve sobre este tema, siguiendo en parte la línea ya abierta por el propio Warburg, pero haciendo lugar substancialmente a los temas más específicamente políticos implicados en la correspondencia entre Marsilio Ficino y Giovanni Rucellai, centrados en particular en la figura del tirano de tradición platónica.⁵⁹ A ojos de Wind, en la Florencia del *Quattrocento*, resulta especialmente evidente la influencia de una interpretación *política* específica de la teoría

⁵⁸ Sobre la interpretación de la imagen del mar tempestuoso como metáfora y sobre las metáforas marinas en general, *cf.* Blumenberg, H., *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1979. Traducción española: *Naufragio con espectador*, Visor, 1995.

⁵⁹ *Cf.* E. Wind, *Platonic Tyranny and the Renaissance Fortune*, en *Ibid.*, *The Eloquence of Symbols*, J. Anderson, (ed.) Oxford, Clarendon Press, 1983 (1992³).

platónica del *azar* y de la *habilidad*, sobre todo en el comentario de Marsilio Ficino a las *Leyes*, el cual, a través del círculo neoplatónico de los *Orti Oricellari* llega a Maquiavelo y suscita su atención.⁶⁰ El consejo de Marsilio Ficino a Rucellai de conspirar con la Fortuna a través de la propia habilidad y de la propia agudeza, en lugar de buscar resistirla o eludirla, parece coincidir con el texto platónico, especialmente con el cuarto libro de las *Leyes*, en donde es discutida la relación existente entre Dios, el azar y la habilidad del hombre. La atención de Wind se detiene particularmente, no obstante, en los pasajes de las *Leyes* que se dedican a analizar, en íntima dependencia de la teoría del azar, la reforma del *carácter* de

⁶⁰ El círculo neoplatónico florentino de los *Orti Oricellari* estuvo presidido durante años hasta 1506, por Bernardo Rucellai, hijo de Giovanni. Los textos de referencia en esos años eran naturalmente los que Marsilio Ficino, mientras que entre 1511 y 1522 —fecha del cese de las reuniones tras la conjura fallida contra el cardenal Julio, inspirada en el ambiente del círculo—, el debate político, bajo la presidencia de Cosimo Rucellai, estuvo animado por la presencia de Maquiavelo, quien participó en las reuniones a partir de 1515. Los mayores impulsores del círculo en sus primeros años de vida fueron Piero Martelli, Francesco Vettori y Cosimo Pazzi, en tanto que en el segundo decenio del *Cinquecento* las figuras de mayor relieve fueron Luigi Alamanni, Zanobi Buondelmonte, Giangiorgio Trissino y Jacopo da Diacceto. Junto a temas específicamente neoplatónicos, inscriptos sobre todo en la línea de los estudios literarios y filosóficos, el debate histórico-político estaba concentrado sobre el tema del republicanismo, con el análisis de las instituciones políticas antiguas (en particular de Roma), y de la consistencia del concepto de *gobierno mixto*. Sobre este tema vale la pena subrayar cómo, en una carta de 1451, dirigida desde Roma al veneciano Francesco Barbaro, el humanista Giorgio da Trebisonda ponía de relieve la estrecha relación entre la constitución política de Venecia y el modelo político propuesto por las *Leyes* de Platón, interpretando de manera evidentemente forzada, la sugerencia platónica sobre el gobierno mixto. Sobre la historia del jardín de los *Orti Oricellari* y de la familia Rucellai en sus relaciones con los círculos neoplatónicos, existe una vasta literatura de referencia ya clásica: Passerini, L., *Genealogia e storia della Famiglia Rucellai*, Firenze, 1861; "Degli Orti Oricellari", en *Curiosità storico-artistiche fiorentine*, Firenze, 1866; Della Torre, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, 1902; Pellegrini, G., *L'umanista Bernardo Rucellai e le sue opere storiche*, Livorno, 1921; Gilbert, F., "Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origin of Modern Political Thought", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XII, 1949, pp. 101-31. Resulta útil la reconstrucción histórica de G. Lucarelli, *Gli Orti Oricellari. Epilogo della politica fiorentina del Quattrocento e inizio del pensiero politico moderno*, Lucca, 1979.

un Estado por obra de un tirano "iluminado", en cuanto se considera a tales pasajes como los antecedentes directos de los capítulos sobre la regeneración de los Estados contenidos en *El príncipe* y en los *Discursos* de Maquiavelo: en este sentido, el modelo platónico del consejo al tirano no hace más que revivir, a través de la mediación de Ficino, en las páginas del secretario florentino. En opinión de Wind, el realismo político no parece ser del todo extraño a la herencia platónica⁶¹.

2. El cuarto libro de las *Leyes* se inicia con la invitación que el extranjero ateniense hace a sus dos interlocutores, Clinias de Creta y Megilo de Esparta, de delinear la estructura del Estado, cuyas características han surgido en el curso de la conversación camino a la ciudad de Cnosos, a la caverna de Zeus en la isla de Creta. Naturalmente, cuanto se ha dicho al respec-

⁶¹ La atención de Wind se detiene en los pasajes del cuarto libro de las *Leyes* (709a-712a), en los que el extranjero ateniense sugiere la idea según la cual el hábil y sabio legislador que intente reformar el carácter imperfecto de un Estado debe "rezar" a fin de que la fortuna le permita encontrar a un joven tirano. Wind sostiene que el eco de estos pasajes está claramente presente no sólo en la figura y en la obra de Marsilio Ficino, sino también en los capítulos de los *Discursos* (cfr. en especial: I.9-11; I.17-18) dedicados a la fundación y a la regeneración de los Estados, y a la distinción entre despotismo "bueno" y "malo": en este sentido las conclusiones de Maquiavelo no serían otra cosa que una nueva versión de la "plegaria" platónica. Wind se aventura a indicar, además, un posible vínculo entre la tesis del cuarto libro de las *Leyes* y algunos pasajes de las otras obras políticas de Platón (en particular, la *República*, 571-576 y el *Político*, 269-273), para verificar la convicción platónica según la cual el mejor gobierno nace de la tiranía, aportando un primer modelo de extraordinaria sagacidad política presente en el consejo renacentista al príncipe por parte del filósofo. Por tanto, la tradición política de la Academia platónica no parece, a ojos de Wind, estar alejada de la perspectiva propuesta por Maquiavelo. Marsilio Ficino se convierte así en el "nuevo Platón", complaciente con los hombres poderosos del Renacimiento, los cuales no podían, por cierto, no admirar la imagen neoplatónica de la Fortuna. En este punto crucial focalizado en la imagen de una tiranía filosóficamente administrada se entrecruzarían, en la interpretación de Wind, tanto la tradición realista de la política como la utópica, haciendo visible la idea neoplatónica según la cual la Fortuna no puede ser forzada: pareciera que, frente a la inescrutable sabiduría de Dios, se debe considerar prudente a quien sabe abstenerse de acciones políticas inútiles y riesgosas.

La fábrica de la soberanía

to, no puede ser aún definitivo, ya que los tres ancianos interlocutores no están ni siquiera a mitad de su camino. El problema parece estar formulado por el extranjero ateniense en los términos de la relación que tiene lugar entre la constitución del Estado u orden de las leyes, y la *virtud*⁶², teniendo presente en particular, la distinción existente entre verdad y consenso, y, sobre todo, entre justicia filosófica y justicia política: en efecto, parece que el arte de gobernar no fuera suficiente para gobernar con sabiduría y justicia, precisamente porque lo que es justo no puede ser identificado sin más con lo que es justo en el interior de una tradición *particular*. Además, no podemos olvidar que las *Leyes* comienzan con el examen de las leyes cretenses de Minos y Radamanto, es decir, en el punto exacto en que se detiene el *Minos*, dedicado al análisis socrático de la naturaleza de la ley. Una mala ley no puede ser ley como lo es una ley buena, y sin embargo la ley es, en ambos casos, un *juicio* vinculante. Esta distinción y correspondencia simultáneas entre ley buena y ley mala encuentra su razón de ser en la ambigüedad de la pregunta socrática “¿qué es la ley?”, cuya naturaleza puede ser teórica o práctica: en efecto, si por una parte la ley quiere ser descubrimiento de la verdad, por otra es “opinión”, esto es, deliberación de la ciudad, por lo que no siempre los mismos hombres observan las mismas leyes y, sobre todo, pueblos diferentes poseen leyes diferentes. Además, parece ser una sugerencia socrática la de que la extrema variedad de las leyes puede estar justificada por su *tender* a la verdad: en efecto, resulta evidente que al acuerdo universal sobre la oposición entre cosas justas y cosas injustas no corresponde un acuerdo universal sobre el *contenido* de lo justo⁶³. La vida política tiende a servir y promover la excelencia humana, esto es, la educación y la virtud: no obstante, el perfecto legislador, consciente de los límites

propios de cualquier asociación política, estará constreñido a persuadir a los ciudadanos de creer de manera *inmediata* en la igualdad de justicia y placer, por una parte, y de justicia y pena por otra, por el mismo motivo según el cual en la *República* la educación para la moderación culmina en el amor por la belleza, mientras que en las *Leyes* la moderación asume las características de la deferencia. El proyecto político de las *Leyes* está sostenido *sólo* por una creencia particular compartida, en último término, *sólo* por una teología particular. No es casual que por lo general sea exaltada, si no la ley en sí, al menos la *observancia* de la ley: en este sentido, tiranía y gobierno de la ley, sin entrar a considerar los detalles de los *contenidos* políticos concretos y de las distinciones absolutamente relevantes entre tiranos justos y tiranos injustos o entre leyes justas y leyes injustas, son dos alternativas fundamentales de la vida política. Los criterios políticos de la legalidad y de la legitimidad son condición necesaria, pero no suficiente: la fundación y la legislación de un Estado sólo tienen un estatus incondicionado de virtud si son establecidos en pos de justicia y de verdad⁶⁴.

Los pasajes del cuarto libro de las *Leyes* en los que se concentra la atención de Wind deben ser leídos a la luz de las reflexiones platónicas sobre la *naturaleza* de las leyes. Es evidente el papel que juega la Fortuna en la creación de las condiciones favorables para la fundación de un nuevo Estado, y es claro el orden de importancia establecido en la legislación por el extranjero ateniense; gobierno de los dioses, azar u ocasión favorable, arte o virtud. No resulta controvertida ni siquiera la apelación a la autoridad de un joven príncipe, cuya acción, a la vez revolucionaria y reformadora, debe ser auspiciada incluso por el sabio legislador, en la transformación política de un Estado, seguramente más rápida y eficaz respecto de la que es alcanzada por otra vía. Es más complejo,

⁶² Cfr. *Leyes*, 707d; 708d.

⁶³ Cfr. *Minos*, 314-316; *Leyes*, 709c; 714b.

⁶⁴ Cfr. *Leyes*, 714c-d; 715b-d.

en cambio, la relación que se da, a través de la imagen de la Fortuna, entre filosofía y política. El problema es naturalmente el de la verificación de las condiciones que presiden la coincidencia entre poder político y filosofía. Las virtudes que debe poseer el príncipe ideal no son sólo las relativas al carácter, la inteligencia y el temperamento: el contenido de la legislación resulta determinante para la vida del Estado. En efecto, en el análisis del cambio de carácter de un Estado, el diálogo platónico no se detiene solamente en los problemas de la sabiduría práctica, y en este sentido las condiciones que debe satisfacer la fundación de un Estado no se agotan en las fuerzas concretas que permiten transformaciones y cambios políticos: el problema reside en la naturaleza de la *justicia*, cuyo reflejo político se hace evidente en la estructura de la legislación, la cual debe ser *verdadera* legislación, inspirada en el gobierno divino. El gobierno de las leyes resulta ser una imitación del gobierno de los dioses: no es casual que el extranjero ateniense se obstine en demostrar la existencia de la providencia divina. La reflexión sobre la justicia debe incluir, por tanto, el conocimiento de cuestiones superiores a las que son estrictamente políticas: la legislación parece ser la forma políticamente posible de la reflexión filosófica sobre el bien. El extranjero ateniense plantea el problema del mejor ordenamiento político asumiendo implícitamente en su propio camino dialéctico la ambigüedad de la pregunta socrática “¿qué es la ley?”: pero el mejor régimen presupone una mezcla de sabiduría y consenso. En efecto, el gobierno de las leyes no equivale al gobierno de los dioses o del sabio, pero es lo que más se le aproxima: el fin de la vida política consiste en incrementar la perfección del orden político, esto es, en aspirar a la excelencia de las almas de los ciudadanos. Mientras que la distinción entre conocimiento teórico y conocimiento práctico es necesaria, su separación resulta imposible. El gobierno de las leyes es inferior al sabio gobierno de la divinidad y, sin embargo, las leyes son necesarias: la única alternativa posible pare-

ce ser, efectivamente, el gobierno tiránico sin leyes. Además, la ciudad que puede ser fundada de modo tiránico no debe ser gobernada de modo tiránico⁶⁵.

La interpretación que Marsilio Ficino ofrece de los pasajes del cuarto libro de las *Leyes* dedicados a la imagen de la Fortuna está fuertemente orientada al análisis de las relaciones con la providencia divina⁶⁶. Frente a la cuestión que Rucellai plantea sobre la naturaleza de la Fortuna y sobre la posibilidad que el hombre tiene de defenderse de su poder, Ficino responde haciendo comparecer, no a la naturaleza humana sino a la “humana prudencia”, la cual, más que ser el producto de la experiencia y de la sabiduría práctica, es un don de la naturaleza, entendiéndose por naturaleza –a través de pasajes argumentativos que se colocan a mitad de camino entre el neoplatonismo y el tomismo de raíz aristotélica– el fruto de un fundamento intelectual de vital bondad, en último término, el *principio divino*. Pero lo que comúnmente se llama Fortuna no es sino un conjunto de acontecimientos que son desconocidos sólo *para el hombre*, no ciertamente para la providencia divina, que, incluso, los tiene bajo su querer: para el gobierno de las cosas fortuitas, nada parece ser más útil que el conocimiento del orden divino de las cosas. De aquí la conclusión edificante de la carta de Marsilio Ficino a Rucellai, en la que se sugiere que la mejor estrategia para el hombre prudente es la de hacer la paz con la Fortuna a través de la propia sabiduría, conformándose a su voluntad y evitando combatirla o eludirla, al adaptarse a su dirección: *tunc ars simul cum fortu-*

⁶⁵ Cfr. *Leyes*, 713b-714a.

⁶⁶ Cfr. Ficino, Marsilio, *In dialogum quartum de Legibus*, en *Opera*, ed. 1561, vol. II. Para las primeras referencias histórico-críticas y bibliográficas en torno a la figura de Marsilio Ficino cfr. Collins, A. B., *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, The Hague, Nijhoff, 1974; Allen, M. J. B., *The Platonism of Marsilio Ficino*, Berkeley (CA.), University of California Press, 1984; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, edición a cargo de G. C. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, 2 Vol.; Kristeller, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 1988; Vasoli, C., *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999.

na consentit. El hombre prudente, al captar la señal divina, puede hacer coincidir Fortuna y capacidad de previsión, precisamente porque ambas tiene su propio origen en el principio divino, y por esto el hombre tienen poder en contra de la Fortuna, con una única limitación, que es la de la que Marsilio Ficino habla al referirse a *Juan*, 19.11: el poder viene de lo alto.

El Platón que atraviesa toda la vida de Marsilio Ficino es ciertamente un Platón “completo”, sobre todo gracias a la publicación impresa de la traducción latina de sus diálogos que el mismo Ficino tuvo el cuidado de realizar en 1484, tras veinte años de intensos estudios. Sin embargo, a pesar de ser de este modo “completo”, resulta evidente que el Platón de Ficino es un Platón decididamente *orientado*, caracterizado por la atención dirigida al *Banquete* y al *Parménides*, en una óptica que busca conciliar la presencia del Uno y la filosofía del amor, Hermes Trimegisto y Plotino, *prisca theologia* y *pia philosophia*. La peculiaridad, y los límites, de la lectura platónica realizada por Ficino se hacen explícitamente evidentes en aquellos textos que se detienen, a través de la imagen de la Fortuna, en el cuarto libro de las *Leyes*, no casualmente connotados ambos con nitidez por el análisis del principio de causalidad emanativa que opera a partir de la sustancia vital, definido en términos de un proceso circular. Mucho menos presentes están, en cambio, los temas específicamente ético-políticos, decisivos, por el contrario, para toda la tradición platónica del humanismo florentino del primer *Quattrocento*, particularmente interesada, a través de la *República*, en la figura de Sócrates⁶⁷. En efecto, por un lado,

Ficino evita generalmente, en sus interpretaciones platónicas, tratar los problemas característicos de la tradición escolástica como los relativos a la separación del intelecto agente, y, por otro, concentra su atención sobre temas del alma y de la armonía universal, reivindicando para sí la herencia de la obra de Giorgio Gemisto Pletone sobre las relaciones entre filosofía y religión, sobre el fondo de la tradición hermética y gnóstica de la antigua sabiduría de Zoroastro a los platónicos. El Platón de Ficino, en la línea de Pletone, es el filósofo que lleva a término la *antigua teología*, así como el propio Ficino es el sacerdote cristiano que consuma la filosofía clásica, reafirmando a convergencia entre verdadera filosofía, religión y sacerdocio. Pero, en esta perspectiva, queda muy poco del discurso socrático-platónico sobre la justicia y sobre la legislación.

3. En los *Discursos* de Maquiavelo el nombre de Platón aparece una sola vez, precisamente en el capítulo del tercer libro dedicado a las conjuras. Al tratar el caso de una conjura que se proyecte o se lleve adelante en un Estado regido contemporáneamente por dos gobernantes, Maquiavelo cita a Platón en calidad de maestro de dos conjurados: “Quión y Leónidas de Heraclea, discípulos de Platón, se conjuraron en contra de los tiranos Clearco y Sátiro, dieron muerte a Clearco,

prejuicios está acompañada por la fundación de valores ético-políticos, al punto que los estudios filosóficos, abandonan, en esta perspectiva, los sistemas lógico-metafísicos de la tradición escolástica, haciendo lugar a temas y cuestiones de carácter civil, a caballo entre moral, política y retórica. No es casual que las obras literarias y filosóficas de esta tradición no sean tratados sistemáticos, sino más bien oraciones y diálogos, y los autores, hombres políticos y mercaderes, no maestros universitarios: al primado de la vida civil corresponde la concepción socrática de la conversación civil. Se debe tener presente, además, que este sentido concreto de la *civitas* está acompañado, en el primer humanismo florentino, por un significativo sentimiento religioso de composición entre mundano y supramundano, inspirado por un profundo sentido de la interioridad como lugar privilegiado de encuentro entre lo humano y lo divino, que sirve de trasfondo a las vicisitudes de la vida civil: la obra terrena se encuentra en el interior de un horizonte connotado por la fe y la esperanza de redención.

⁶⁷ Piénsese en este sentido en el trabajo de traducción de los diálogos de Platón llevado a cabo por Leonardo Bruni, del *Fedón* al *Critón* y la *Apología de Sócrates* (pero también en sus estudios sobre la ética aristotélica y en sus traducciones de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política*), influido ciertamente por la enseñanza de Manuele Crisolora, el traductor de la *República*. En esta tradición de estudios, el acento estaba puesto en las ideas del estado racional, la justicia y las leyes, en un espíritu de diálogo y de libre investigación: en las obras de los hombres políticos y de los señores florentinos del primer *Quattrocento*, la crítica socrática de los

y Sátiro, que quedó con vida, lo vengó" (*Discursos*, III.6). Ninguna referencia, por tanto, a las *Leyes* o al magisterio filosófico platónico en general, sino sólo a las "cualidades" de Platón como maestro de conjuras. En este sentido, no sorprende que, en sus referencias a Jenofonte, Maquiavelo trate sólo sus obras no socráticas, limitándose a citar pasajes sobre *Ciro* y *Hierón*, guardando silencio sobre todo el filón de temas socrático-platónicos⁶⁸. Además, es preciso considerar que el problema de las conjuras no es extraño al tema del *cambio* de los ordenamientos políticos, por el contrario, es una parte esencial suya en la óptica de Maquiavelo. Ante todo, para el secretario florentino, la fundación de una ciudad implica, por ciertos aspectos, problemas diferentes de los que comporta la reforma del orden político de una ciudad: mientras la virtud del fundador se demuestra en la elección del lugar y del ordenamiento de leyes, la virtud del reformador se aprecia en el gobierno de las transformaciones de las *tradiciones* y de las prácticas consolidadas a través de una conducta política condicionada por la necesidad y la prudencia (*cf.* *Discursos*, I.1-2). El problema concierne, por tanto, a toda la complejidad de la acción política concreta, con la reflexión sobre la relación entre orden y corrupción, y en este sentido se vuelve necesario el análisis del papel de la Fortuna y de la virtud del hombre de gobierno en las vicisitudes políticas de los Estados, sean éstos repúblicas o principados⁶⁹.

⁶⁸ Naturalmente, el silencio sobre la enseñanza política de Platón es también total en las páginas de *El príncipe*, y también en relación con Aristóteles encontramos una única referencia, en los *Discursos*, III.26.10 (por lo demás, no muy noble, en cuanto su objeto concierne a los fracasos políticos debidos a casos de violencia ejercida sobre mujeres por parte de los tiranos). Las citas de Jenofonte son más numerosas (*cf.* *Discursos*, II.2; II.13; III.20; III.22; III.39), pero de éstas, una está referida al diálogo sobre la tiranía entre *Hierón* y *Simónides*, y todas las demás a la *Educación de Ciro*.

⁶⁹ De notable relevancia sobre este tema resulta el pasaje siguiente: "No estriba por tanto la salud de una república o de un reino en tener un príncipe que prudentemente gobierne mientras vive, sino uno que la ordene de tal modo que, una vez muerto, la mantenga" (*Discursos*, I.11.22). Sobre la relación entre orden y corrupción de los sistemas políticos *cf.* *Discursos*, I.17-20. Se debe tener

En su estudio sobre la influencia renacentista de la "plegaria" platónica al tirano, la atención de Wind se centra en particular sobre los capítulos del primer libro de los *Discursos* en los que Maquiavelo, al distinguir entre príncipes y tiranos, afirma que es necesario que la fundación o la reforma de un Estado sea obra de un solo hombre, mientras que es más útil que su mantenimiento sea confiado al cuidado republicano. A ojos de Wind, tanto Maquiavelo como Platón consideran la tiranía, si bien en una forma corregida, como esencial para la fundación de la sociedad y para la legislación⁷⁰. En verdad, hay que considerar que el extranjero ateniense de las *Leyes* requiere la ayuda del joven tirano en pro de la obra del sabio legislador sustituyendo la meta mezquina del tirano por la noble meta del fundador de la ciudad mejor, con una perspectiva diferente, por tanto, de aquella que evoca el pasaje de Maquiavelo citado por el propio Wind: "Y verdaderamente,

en cuenta, en lo que hace a las similitudes y las diferencias entre el fundador y el reformador, que en muchos pasajes (*Discursos*, I.49; III.1; III.49) Maquiavelo considera "fundadores" de un Estado a todos sus gobernantes a través de las diversas fases históricas: no es sólo al inicio de los tiempos, sino que es cada día que un Estado precisa nuevos ordenamientos (*Discursos*, III.1.3-6: "Y puesto que hablo de cuerpos mixtos, como son las repúblicas y las sectas, digo que son saludables esas alteraciones que las reconducen a sus principios. Y por eso están mejor ordenadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar"). Naturalmente, este retorno a los orígenes no es el mismo si se cumple por la vía *pública* que si se lo hace por mano de *uno solo*, o bien por virtud intrínseca o por la fuerza externa.

⁷⁰ Sobre la tiranía "corregida" como forma de fundación social, *cf.* *Discursos*, I.9-10. Parece muy iluminador centrar la atención en la complementariedad de los siguientes pasajes de los *Discursos*: "Cualquiera que desee o necesite reformar el modo de gobierno de una ciudad, si quiere que el cambio sea aceptado y mantenido con satisfacción general, precisa conservar al menos la sombra de los antiguos, de modo que al pueblo no le parezca que ha cambiado el orden político, aunque de hecho los nuevos ordenamientos sean totalmente distintos de los pasados", (I.25.2); "Cuando alguien llega a ser príncipe de una ciudad o de un estado, sobre todo si sus cimientos son débiles y no se inclina a la vida civil, no por el camino de la monarquía ni por el de la república, el mejor medio que podrá emplear para mantener sus principados es que, siendo él un príncipe nuevo, lo organice todo de nuevo en aquel estado". (I.26.2).

La fábrica de la soberanía

al buscar un príncipe la gloria del mundo, debería desear poseer una ciudad corrupta, no para arruinarla del todo, como César, sino para reordenarla como Rómulo. Y verdaderamente los cielos no pueden dar a los hombres mayor ocasión de gloria, ni los hombres la pueden anhelar mayor” (*Discursos*, I.10.30-31). Parece entonces posible definir este pasaje entre Platón y Maquiavelo en relación con la fundación y con la reforma de un Estado en los términos de una diferencia entre virtud filosófica y virtud política. Mientras la virtud moral de la tradición platónica se confronta con la cuestión de la vida buena, la virtud política de Maquiavelo presupone la existencia de la sociedad, de la que la *ley* y el *derecho* dependen en sentido estricto. Maquiavelo responde a la ambigua pregunta socrática “¿qué es la ley?” simplificándola: la ley se vuelve *voluntad* del legislador, sea éste príncipe legítimo, senador republicano o tirano usurpador⁷¹. El problema no es ya más el problema platónico de la relación entre el orden de las leyes y la virtud, sino antes bien el problema práctico entre el orden de las leyes y la seguridad o, mejor, entre el poder político y el control social: “En verdad juzgo desdichados a los príncipes que, para asegurar su estado, tienen que tomar medidas excepcionales, teniendo a la multitud por enemiga, porque el que tiene por enemigos a unos pocos, puede asegurarse fácilmente y sin mucho escándalo, pero quien tiene por enemigo a la colectividad no puede asegurarse, y cuanto más crueldad usa, tanto más débil se vuelve su principado. De modo que el mayor remedio, en este caso, es tratar de ganar la amistad del pueblo” (*Discursos*, I.16.13-14). La dinámica histórico-institucional entre orden y corrupción de los Estados implica

⁷¹ En este caso, “voluntad” resume en sí una serie de prerrogativas de temperamento y de inteligencia que permiten al legislador establecer en cada caso la vía políticamente más eficaz para ser seguida: piénsese aquí, por ejemplo, en la relación entre prudencia y ambición, en la dependencia del interés público respecto del interés privado, en la relación entre deseo de gloria y patriotismo. Sobre la relación entre la clase dirigente y el pueblo *cf.* *Discursos*, I.3; I.5-6; I.16; I.29; I.44-45; I.53-55; I.57-58; III.19; III.29.

la identificación de procedimientos sociales complejos, a caballo entre el interés público y el interés privado de la acción política, que varían una y otra vez según las situaciones concretas de los países tomados en consideración. En cambio, en la interpretación de Maquiavelo, parece no variar la relación existente entre justicia filosófica y justicia política. Al hablar de las diversas formas de la conflictividad política, tanto en los *Discursos* como en *El príncipe*, Maquiavelo evita afrontar el problema de la naturaleza de la justicia, por cómo éste era planteado por el extranjero ateniense: tanto en un principado como en una república, la ley es *únicamente* deliberación pública dictada por razones de prudencia, de estabilidad y de conveniencia política. En el lúcido y refinado análisis de Maquiavelo hay naturalmente sensibles diferencias entre los diversos ordenamientos constitucionales y los regímenes históricamente posibles, pero la eventual virtud característica de algunos de tales ordenamientos políticos no tiene nada que ver con los criterios de la justicia filosófica. En la filosofía política de Maquiavelo encontramos un concepto de virtud cuyo sentido y valor es exclusivamente *efectual*⁷².

El sexto capítulo del tercer libro de los *Discursos*, en el que Maquiavelo trata de las conjuras, o sea, de una *particular* forma de cambio de los ordenamientos políticos, está dedi-

⁷² A lo largo de todo el desarrollo de los *Discursos* y de *El príncipe*, Maquiavelo juega con la ambigüedad del término “*virtù*”: en muchos pasajes se hace difícil establecer los varios matices que el término contiene en sí; entre moral, política y religión, por un lado, y coraje, inteligencia y moderación por otro. Es cierto que la virtud política de Maquiavelo no es la virtud filosófica de Platón: no es casual que las sugerencias del secretario florentino estén dictadas por razones prácticas de éxito político indiferentes a las distinciones entre justicia e injusticia. Sobre el método de las sugerencias “maquiavélicas” *cf.* *Discursos*, I.27; II.13; III.2. Sobre la relación entre el pueblo y los “grandes” *cf.* *El príncipe*, VI; IX: lo único que puede inducir a fundadores y reformadores a interesarse por el bienestar de una lejana posteridad es el deseo de gloria, una pasión egoísta. En este sentido, sólo la obra “*immoral*” del Príncipe nuevo permite la creación del horizonte social de la “moralidad”: por lo demás, el sentido del término “Príncipe nuevo” es intencionadamente ambiguo, porque mantiene irresuelto en su interior el problema de la relación entre *imitación e innovación*.

cado al análisis de las condiciones a través de las cuales las conjuras mismas pueden aspirar al éxito: en efecto, al hablar de los numerosos casos específicos de conjuras logradas o fallidas, el secretario florentino muestra silenciosamente cómo debe ser conducida una perfecta conjura. Este procedimiento recuerda aquel otro contenido en el tercer capítulo de *El príncipe*, en el cual el ejemplo histórico más extenso para la descripción de los preceptos sobre la posesión de un territorio en una provincia extranjera, concierne a la temporaria ocupación de Milán por parte de Luis XII: al subrayar los numerosos errores de conducta y de estrategia política cometidos por el rey de Francia, Maquiavelo ofrece silenciosamente consejos para la conquista y la conservación de una ciudad como Milán. Los preceptos de Maquiavelo valen tanto para el conquistador como para el conquistado, tanto para el príncipe como para el conspirador. Pero, más allá de este significativo pliegue de “neutralidad”⁷³, el punto central del tema del cambio político, y según ciertos aspectos, de la fundación tiránica de una ciudad, reside en la relación que existe entre fortuna y virtud: “En los principados completamente nuevos, donde haya un príncipe nuevo, se encuentra para mantenerlos más o menos dificultad, según sea más o menos virtuoso quien los adquiere. Y puesto que el hecho de convertirse de privado en príncipe presupone o virtud o fortuna, parece que una u otra de estas dos cosas mitiga en parte muchas dificultades: sin embargo, el que menos ha confia-

⁷³ Maquiavelo ofrece consejos de conducta práctica y de estrategia política tanto a hombres de gobierno como a ciudadanos privados, de cualquier fe política que sean: a pesar de su convencido republicanismo, parece que el análisis del secretario florentino tiene en primer lugar al interés privado. Al reflexionar sobre el hecho de que las reglas de acción política dictadas por Maquiavelo son útiles tanto para las repúblicas como para las tiranías, conviene considerar que, por ejemplo, las conjuras son peligrosas tanto para los príncipes, las víctimas designadas, como para los conjurados, los pretendidos asesinos. Por lo demás, no existe un bien que, por grande que sea, resulte enteramente bueno. Sobre estos temas *cfr. Discursos*, I.34-35; I.58; III.6; III.27.

do en la fortuna se ha mantenido más” (*El príncipe*, VI)⁷⁴. La fortuna muestra su poder sobre todo cuando las acciones políticas no son conducidas por hombres de virtud: el único modo apropiado de controlar los signos de la fortuna reside en la perspicaz preparación política y militar. Sin embargo, si comparamos la posición de Maquiavelo con los pasajes de las *Leyes* y la carta de Marsilio Ficino con la atención de Wind, debemos notar que, en relación con las legislaciones políticas, el secretario florentino no se detiene nunca *concretamente* sobre la causación divina o sobre el gobierno de los dioses⁷⁵: la Fortuna no es una diosa entre las potencias celestes; por el contrario, suplanta a Dios, al cielo, a los dioses, a las signos celestes, a la naturaleza y lo que sea que se parezca a seres sobrenaturales. En todo caso, la independencia y el espacio de la acción humana siguen estando garantizadas frente al poder de la Fortuna, que no autoriza la renuncia a la decisión política: en definitiva, a ojos de Maquiavelo no existen razones para temer a seres sobrenaturales. En efecto, es una buena regla el considerar que la causa de la buena fortuna no es la Fortuna, que en su calidad de *enemiga* del hombre puede ser vencida, sino antes bien la virtud política.

El deseo de reformar una ciudad corrupta no está dictado, en primer lugar, en la conciencia del hombre de Estado, por motivos de interés público sino privado, y en este sentido es más fácil obtener éxito con el fraude que con la fuerza: el papel del fundador o el del reformador tiránico debe ser entendido a la luz de la complejidad de la relación entre el deseo privado y la utilidad pública: “Los que por vías virtuosas [...] llegan a ser príncipes, conquistan el principado con dificultad,

⁷⁴ *Cfr. Discursos*, II.1; II.29; II.30; *El príncipe*, VII; XXV.

⁷⁵ La entera empresa filosófico-política de Maquiavelo está concentrada, por una parte, en la crítica del cristianismo y, por la otra, en la crítica de la filosofía política clásica. Un lúcido ejemplo del método con el que el secretario florentino procede al análisis del papel de la causación divina en el gobierno de las vicisitudes humanas está representado por la intención irónica que atraviesa el inicio del capítulo XI de *El príncipe*.

pero con facilidad lo mantienen; y las dificultades que encuentran al conquistar el principado, en parte nacen de los nuevos ordenamientos y modos que están forzados a introducir para fundar un estado y su propia seguridad. Y se debe considerar que no hay cosa más difícil de intentar, ni de éxito más dudoso, ni más peligrosa de manejar, que ponerse a la cabeza en la introducción de nuevos ordenamientos; porque el introductor tiene por enemigos a todos los que de los ordenamientos viejos sacan provecho y tiene como tibios defensores a todos los que extraerían provecho de los ordenamientos nuevos" (*El príncipe*, VI)⁷⁶. Platón hacía solicitar al sabio legislador la ayuda de un joven tirano para hacer plausible la imitación del gobierno divino: la fortuna concernía a las condiciones de posibilidad para la coincidencia del poder político y la filosofía. A ojos de Maquiavelo, la imitación del gobierno divino no parece tener ninguna relevancia política: la distinción entre "crueldades mal usadas o bien usadas" obedece a una lógica propia que nada tiene que ver con los modelos religiosos o filosóficos⁷⁷. Independientemente de los criterios de justicia,

* Cfr. *Discursos*, II. 13; *El príncipe*, XXV. De extrema relevancia para la comprensión del punto de vista de Maquiavelo sobre la relación entre la Fortuna y la virtud en el devenir de las vicisitudes humanas en general, y en el cambio de los ordenamientos políticos en particular, parece ser el siguiente pasaje: "He considerado muchas veces que la causa de la buena o mala fortuna de los hombres reside en su capacidad de acomodar su modo de proceder a los tiempos, pues vemos que los hombres proceden en su obrar, unos con ímpetu, otros con timidez y precaución, y ya que en uno y otro de estos modos se sobrepasan los términos convenientes, y no siguen el verdadero camino, en ambos se yerra. Pero se equivocará menos y tendrá la fortuna próspera el que sepa, como he dicho, acomodar su modo de proceder al tiempo, sobre todo si obra según la inclinación de la naturaleza [...] Porque un hombre que está acostumbrado a proceder de un modo, no cambia nunca, como he dicho, y necesariamente fracasa cuando los tiempos cambian y dejan de ser conformes a su modo" (*Discursos*, III.9.2-4; III.9.12). La idea que está en la base de esta reflexión concierne a la conservación de la buena fortuna: la acción política de una república o de un principado es indiferente a la Fortuna si cambia la propia naturaleza y la propia orientación según los tiempos y las realidades concretas.

⁷⁷ A ojos de Maquiavelo, la acción política del Príncipe virtuoso debe tender a hacer corresponder deseo *personal* de bienestar y deseo *social* de bienestar: puesto que el bien público es consecuencia directa de un *calculado* egoísmo, patriotismo iluminado y egoísmo iluminado resultan ser lo mismo. No es casual

en su calidad de forma particular entre las "crueldades mal usadas o bien usadas", la conjura en contra de un tirano que sabe usar con prudencia la justicia y la injusticia, y que sabe alternar con inteligencia crueldades y bondades, se hace una empresa muy difícil. Sin embargo, no todas las conjuras están destinadas al fracaso; más aún, el éxito de tales empresas resarce a los conspiradores de las ansias sufridas y los esfuerzos sostenidos. El éxito de una conjura implica la cancelación del carácter criminal de la acción cumplida: las conjuras logradas, en las que la simulación camina prudentemente junto a una particular forma de disimulación, ponen en discusión los criterios establecidos de la *justicia* penal⁷⁸. Parece por tanto que el derecho encuentra, si no su propia justificación, al menos su origen en una acción criminal acometida en *secreto*. Semejante relación entre esfera pública y esfera privada de la acción política indica que la perspectiva con la que Maquiavelo considera el problema del cambio de los ordenamientos políticos es muy diferente de la que es característica de la tradición platónica: la figura del tirano, en su calidad de "instrumento" al servicio de un fin superior, la buena legislación delineada por el extranjero ateniense en el cuarto libro de las *Leyes*, no sirve de modelo para la figura del reformador tiránico de Maquiavelo, que está en cambio mucho más próximo a

que la prudencia política impone que el interés tenga precedencia sobre el honor. Sobre la ausencia de una línea de conducta condicionada de algún modo por preceptos religiosos cfr. *El príncipe*, V; VIII.

* Nuevamente, la idea guía es aquella según la cual la ley y el derecho no son imitaciones de la justicia filosófica o del gobierno divino, pero dependen de una fundación social originariamente "inmoral": al obtener por la Fortuna *sólo* la ocasión, el Príncipe nuevo construye la forma del orden político confiando exclusivamente en las propias convicciones y experiencias, a la luz de los preceptos corrientes de la conducta política, sin cuidarse de la distinción entre humanidad e inhumanidad, e imitando las prácticas políticas de los hombres del pasado que han sido útiles para el éxito de sus empresas. Al olvidar modelos políticos de derivación filosófica, la virtud del Príncipe nuevo se conforma como vía media entre imitación e innovación, entre ambición y prudencia. Sobre el secreto, y sobre la relación entre simulación y disimulación, en la conducción de las conjuras cfr. *Discursos*, III.6.

Macbeth o al *Ricardo III* de Shakespeare, con una intención que no es precisamente idéntica a la definida por Wind en los términos de una “economía de la intimidación”⁷⁹: “De donde hay que notar que, al tomar un estado, debe el que lo ocupa calcular todas las ofensas que le es necesario hacer, y hacerlas todas de una vez, para no tener que renovarlas cada día, y poder, no renovándolas, dar seguridad a los hombres y ganárselos con beneficios” (*El príncipe*, VIII).

⁷⁹ Resulta iluminador el inicio del capítulo de los *Discursos* dedicado a las conjuras: “No he querido dejar a un lado el razonar sobre las conjuras, siendo cosa tan peligrosa para los príncipes y los particulares, pues se ve que por su causa han perdido la vida y el estado más príncipes que en la guerra abierta; pues el poder hacer la guerra abiertamente a un príncipe es algo reservados a pocos, mientras que el poder conjurar en su contra le está concedido a cualquiera. Por otra parte, los hombres particulares no pueden embarcarse en empresa más peligrosa y temeraria que ésta, pues es difícil y peligrosísima en cada una de sus fases; de donde nace el que intenten muchas y que muy pocas logren el fin deseado” (*Discursos*, III.6.2-4). Más allá de las disputas filológicas sobre la fecha y sobre la ocasión de la composición de los *Discursos*, parece evidente que no encuentra asidero en los textos la opinión de Wind según la cual el magisterio filosófico-político de Marsilio Ficino relativo a las *Leyes*, presente en los debates del círculo neoplatónico de los *Orti Oricellari*, esté en el origen de algunas tesis contenidas en la obra mayor de Maquiavelo.

SOBERANÍA, REPRESENTACIÓN Y CUERPO POLÍTICO EN EL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBS

Un análisis filosófico-político de la relación entre soberanía, representación y cuerpo político en el *Leviatán* de Hobbes, no constituye una extravagancia interpretativa; más aún: desde un cierto punto de vista es lo más clásico que se podría esperar de la literatura crítica. En efecto, es el propio Hobbes quien en el célebre frontispicio de su obra, procede al concreto desplazamiento teórico de estos temas hacia el plano teológico-político. A pesar de ello, es preciso subrayar hasta que punto no es habitual encontrar en la filosofía política contemporánea, sobre todo en la reciente, un relectura del problema teológico-político en Hobbes o a partir de él. En efecto, las diversas escuelas filosófico-políticas contemporáneas se aplican a menudo al análisis del papel del *Leviatán* en la filosofía política moderna, a través del estudio de temas estrictamente politológicos y jurídicos (la libertad, la transferencia de los derechos, el contrato social, etc.), con perspectivas “analíticas” de un lado y “contextualistas” de otro, en las que la cuestión teológico-política ni siquiera encuentra lugar. Naturalmente existen excepciones en relación a la fortuna hobbesiana, pero las mismas están a veces vinculadas a campos de estudio interdisciplinarios, por ejemplo la iconografía o la antropología política.⁸⁰

⁸⁰ Cfr. Zarka, Y. Ch., *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987; Borrelli, G. (ed.), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990; Zarka, Y. Ch., (ed.), *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, Puf, 1990; Pacchi, A., *Scritti hobbesiani*, Milano, Angeli, 1998; Bredekamp, H., *Thomas Hobbes visuelle Strategien*, Berlin, Akademie Verlag, 1999; Foisneau, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Puf, 2000.

A pesar de esta situación crítico-interpretativa y a pesar de las contradicciones que contiene la idea hobbesiana del Leviatán (por ejemplo, en el hecho de que es a la vez dios, animal y máquina), parece que en todo caso es necesaria una primera interpretación del problema teológico-político en Hobbes que mantenga unidos el análisis textual, la reconstrucción del contexto y la indagación iconológica, precisamente a partir del célebre frontispicio del *Leviatán*, de modo que pueda descifrar la abigarrada red de significados que se condensa en la figura del “Dios mortal”. El frontispicio de la primera edición inglesa (*Head Edition*: London, 1651) de la obra maestra de Hobbes presenta la efigie de un soberano de proporciones gigantescas que, sobre una ciudad pacífica, empuña en su mano derecha la espada y en la izquierda un báculo. Bajo cada uno de sus brazos, tanto el brazo temporal como el espiritual, hay una serie de cinco ilustraciones: debajo de la espada, una fortaleza, una corona, un cañón, armas y banderas, y una batalla; de igual modo debajo del brazo espiritual hay una iglesia, una mitra pastoral, los rayos de la excomunión, silogismos, y un concilio. La posesión de estos instrumentos típicos del conflicto teológico-político, que representan precisamente la lucha entre el poder temporal y el poder espiritual es atribuido, por tanto, a un único y muy poderoso soberano a quien, no casualmente se le atribuye además la expresión extraída del Libro de Job (41, 25): *Non est potestas super terram quae comparetur ei*. Sin embargo, lo que centralmente se ofrece a nuestra atención es la parte superior del cuerpo del soberano, la única visible, constituida por la unión de innumerables individuos que fundan, a través de un pacto estipulado entre ellos, la *civitas*. Estos individuos están representados de espaldas al observador y con la mirada dirigida al soberano: el efecto es el de una convergencia de las voluntades individuales en la voluntad única del soberano, con un movimiento que va *de abajo hacia lo alto*. La imagen representa, pues, el momento constitutivo y fundante del Estado, momento en el que se determina algo más que el con-

sensu o la concordia. Nace en sentido propio algo que antes no estaba. En efecto, aún sin entrar en el análisis de la relación entre derecho natural y ley natural —o del pasaje del estado de naturaleza al estado civil o de la modalidad específica de la cesión de los derechos y del contrato social (cfr. *Lev.*, cap. XIV)—, resulta evidente que lo que era amorfo (los individuos de una multitud privada de voluntad política) se vuelve morfológicamente único y unívoco. Estas primeras impresiones iconográficas en torno a la creación *ex nihilo* y a la caracterización tipológica del Estado son naturalmente confirmadas por algunos pasajes del texto hobbesiano:

El único camino para erigir un poder común capaz de defender a los hombres contra la invasión de los extranjeros y las recíprocas injurias [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres [...] que puedan reducir sus voluntades a una única voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente (*to beare*) su persona; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva [...] quien representa su persona; que, además, cada uno de ellos someta su voluntad a la de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todos ellos en una sola y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con todos los demás (*Lev*, cap. XVII, p. 120)⁸¹.

⁸¹ Para las referencias textuales de la obra de Hobbes se ha utilizado la siguiente edición: Hobbes, Th., *Leviathan*, editado por R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (2ª edición: 1996). (Traducción española, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. Por regla general seguimos esta traducción salvo en los casos en los que hemos considerado conveniente introducir modificaciones a partir del texto en lengua original utilizado por el autor [*Nota de los traductores*]). Para las primeras referencias histórico-críticas cfr. Springborg, P., “Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority”, en *Political Theory*, III, 1975, pp. 289-303; Copp, D., “Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions”, en *Philosophical Review*, LXXXIX, 1980, pp. 579-606; Goldsmith, M. M., “Hobbes’s Mortal God”, en *History of Political Thought*, I, 1980, pp. 33-50;

Y también:

Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho* de *representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios... (*Lev*, cap. XVIII, p. 121)⁸².

En estos pasajes resulta evidente que, con la creación de la sociedad civil, la idea de persona jurídica o artificial no sólo

Eisenach, E. J., "Hobbes on Church, State and Religion", en *History of Political Thought*, III, 1982, pp. 215-244; Sherlock, R., "The Theology of Leviathan", en *Interpretation*, X, 1982, pp. 43-60; Zarka, Y. Ch., "Personne civile et representation politique chez Hobbes", en *Archives de philosophie*, XLVIII, 1985, pp. 287-310; Milner, B., "Hobbes on Religion", en *Political Theory*, XVI, 1988, pp. 400-425; Mintz, S.I., "Leviathan as Metaphor", en *Hobbes Studies*, II, 1989, pp. 3-9; Metzger, H. D., "Die Bedeutung des Leviathan", en *Hobbes Studies*, V, 1992, pp. 23-52; Roshwald, M., "The Judeo-Christian Elements in Hobbes's 'Leviathan'", en *Hobbes Studies*, VII, 1994, pp. 95-124; Tukiainen, A., "The Commonwealth as a Person in Hobbes's 'Leviathan'", en *Hobbes Studies*, VII, 1994, pp. 44-55; Springborg, P., "Hobbes' Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth", en *Political Theory*, XXIII, 1995, pp. 353-375; Malherbe, M., "Hobbes et la mort du Leviathan", en *Hobbes Studies*, IX, 1996, pp. 11-20; Müller, T. H., "Thomas Hobbes and the Constraints that Enable the Imitation of God", en *Inquiry*, XLII, 1999, pp. 149-176; Skinner, Q., "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State", en *Journal of Political Philosophy*, VII, 1999, pp. 1-29; Baumrin, B. H., "Hobbes' Christian Commonwealth", en *Hobbes Studies*, XIII, 2000, pp. 3-11; Runciman, D., "What Kind of Person Is Hobbes's State?", en *Journal of Political Philosophy*, VIII, 2000, pp. 268-278; Brandon, E., "Hobbes and the Imitation of God", en *Inquiry*, XLIV, 2001, pp. 223-226.

⁸² Para una localización histórica y teórica de la categoría de representación *cf.* Pitkin, H., *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967 (1972²); Rausch, H., (Edit.), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und Repräsentativverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968; Hofmann, H., *Repräsentation*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974 (1990²); Haller, B., *Repräsentation*, Münster, Lit, 1987; Duso, G., *La rappresentanza*, Milano, Angeli, 1988; Accarino, B., *Rappresentanza*, Bologna, il Mulino, 1999.

coincide con el cuerpo político ordenado y organizado en su conjunto, sino que asimismo es representación de la voluntad de los individuos particulares en un sentido antiorganicista. La voluntad del Estado no existe sino en su representante, el soberano (sea éste un solo hombre o una asamblea), el cual da cuerpo *político* a la persona de los individuos particulares y del cuerpo social entero. Por lo tanto, la totalidad –evidentemente entendida en un sentido que no es simplemente el de la suma aritmética– no es de por sí suficiente para definir al Estado como persona representativa única y unitaria, precisamente porque el soberano es la persona que, al mismo tiempo, representa a todos y cada uno de quienes pertenecen a la multitud reunida en asamblea política: puesto que es la unidad del representante –y no del representado– la que vuelve única a la persona, sólo la unidad del representante lleva la multitud a la unidad de una persona. De este modo cada uno es autor del acto del soberano, siendo éste su único representante ilimitado. Si es verdad que el soberano, autorizado por los particulares, no representa sólo a éstos, sino sobretudo el *commonwealth*, y si es verdad que al mismo tiempo aquél *constituye* el *commonwealth*, esto significa que el acto de autorización debe entenderse como sumisión a todas las futuras acciones representativas que se vuelven, por lo tanto, actos potestativos de un representante que legitima y obliga a un sujeto que, sin ello, no existe y que sólo ello es capaz de personificarlo. Esto que se perfila es la voluntad del soberano autonomizada en forma personalista, la voluntad del soberano como *artificium*: en el pacto de unión, esto es en el pasaje de la voluntad de los individuos singulares a la voluntad del soberano se crea un *nuevo* sujeto político dotado de razón y de voluntad, el Estado como persona artificial, que es condición para el pasaje de *hombre a ciudadano* –en cierto sentido, por el pasaje de las personas singulares naturales a las personas singulares “artificiales”. En efecto, el pacto institutor de la sociedad política es *más* que el simple consenso: es creación

La fábrica de la soberanía

de la unidad real de todos en una sola y misma persona, distinta de todos los individuos particulares. Resulta pues evidente que tal poder no existe antes de la institución del Estado: no es el caso de la representación política en Hobbes, no siendo simplemente reflejo de la voluntad de los representados, no equivale lingüísticamente: al *standing for* sino al *acting for*. En este punto puede ser útil verificar el alcance del texto hobbesiano en torno al concepto de persona:

Una persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción*. Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina, *persona natural*; cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una *persona ficticia o artificial* [...] *persona*, en latín, significa la *máscara* y apariencia externa de un hombre imitado en el escenario [...]. El término ha sido trasladado del escenario a cualquiera que hable o actúe en representación de otros tanto en los tribunales como en los teatros. Así que, una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto sobre el escenario como en la vida cotidiana; y *personificar* (to *personate*) es *hacer las veces de o representar* a sí mismo o a otro; y quien hace las veces de otro se dice que *da cuerpo* a su persona o actúa en su nombre [...]. Una multitud se convierte en una *sola* persona cuando los hombres que la constituyen son representados por un solo hombre o por una sola persona, y esto tiene lugar con el consenso de cada particular que pertenece a la multitud. En efecto, es la *unidad* del representante, no la *unidad* de los representados, lo que hace *una* a la persona; y es el representante que da cuerpo a la persona y sólo a una persona (*Lev*, cap. XVI, pp. 111-112, 114).

Se confirma pues que la representación en Hobbes no tiene carácter privado sino político; esto es, público: esto no sig-

nifica simplemente “estar en el lugar de otro” (asumiendo de modo sustitutivo la voluntad preexistente), sino que indica algo ulterior, un plusvalor o un *exceso* que constituye, si no la materia, al menos la forma del orden político. Entre paréntesis, es preciso hacer notar que esta perspectiva teórica distingue también de manera neta entre esfera económica y de derecho privado por una parte, y esfera política y de derecho público por otra, contribuyendo así a diferenciar la representación por encargo, por administración, por delegación, por poderes y por mandato. La representación política indica el poder que el representante tiene, en virtud de la propia posición, para hacer una sociedad política sin instrucciones específicas: en este sentido, los actos del representante no pueden ser desconocidos ni por los miembros singulares ni por la asociación en su complejidad. El modelo del pacto hobbesiano, que no es un pacto “vertical” entre los súbditos y el soberano, sino más bien “horizontal”, porque está recíprocamente estipulado por los súbditos en favor de la institución del orden político (que, en este sentido es un “tercer” *actor*), habla en favor de la acepción propiamente política del concepto de representación. En este punto, es posible hablar de *re-presentación* precisamente porque en la constitución de la sociedad política y de la voluntad unitaria del cuerpo político se hace *presente* aquello que está ausente, o, mejor, se da forma (o cuerpo) a aquello que por su naturaleza es informe:

Esta es la generación de aquel gran *Leviatán*, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *Dios Mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa [...]. En él reside la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona única, de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros, con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y los medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y la defensa común* (*Lev*, cap. XVII, pp. 120-121).

Además de la *unidad*, otro atributo distintivo del Estado-Leviatán es el *poder*, ya que el soberano dispone libremente según su propia voluntad del mayor poder humano imaginable y ya que sólo a él le son conferidos los poderes de todos los individuos singulares: el soberano puede por consiguiente modelar la voluntad de todos los ciudadanos que, en la esfera *pública*, le deben obediencia absoluta. Sin embargo, en el modelo hobbesiano la trascendencia del poder soberano, que es consecuencia directa de la necesidad de un poder superior que ponga freno a la natural conflictividad humana, debe ser entendida en relación a su extraordinario poder, y sobre todo a su calidad de creación artificial y convencional sobre base individualista y no en un sentido divino o teológico: también las metáforas animales, mecánicas o anatómicas utilizadas por Hobbes para representar el Estado indican la declinación del concepto de trascendencia en una perspectiva “mundana”, que va desde abajo hacia lo alto y no al revés:

La *naturaleza* [...] es imitada de tal modo, como en muchas otras cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. En efecto, ya que la vida no es sino un movimiento de miembros, el inicio del cual se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de relojes y ruedas como lo hace un reloj) poseen una vida artificial? ¿Qué es, en efecto, el *corazón*, sino un *resorte* y qué son los *nervios* sino otras tantas *fibras*; y qué las articulaciones sino otras tantas ruedecillas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va aun más lejos a través de la imitación de ese producto racional que es la obra más excelente de la naturaleza: el *hombre*. En efecto, gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* llamado *República* o *Estado* (en latín *Civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido. En él ia

soberanía es un *alma* artificial, ya que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y demás *funcionarios* de la judicatura y ejecución son las *articulaciones artificiales*; las *recompensas* y *castigos* [...] son los *nervios*, los que poseen la misma función en el cuerpo natural [...]; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas se precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud*; la *sedición* es la *enfermedad* y la *guerra civil* la *muerte*. En fin, los pactos y las convenciones, a cuyo través han sido originariamente producidas, reunidas y unificadas las partes de este cuerpo político, se semejan a aquel *Fiat* o a aquel *Hagamos al hombre* pronunciado por Dios en el momento de la creación. Para describir la naturaleza de este hombre artificial consideraré: primero, su *materia* y su *artífice* ambas cosas son el hombre; segundo, *cómo* y a través de que *contratos* es constituido; cuáles son los *derechos* y el *poder justo* o bien la *autoridad* de un *soberano*, qué *lo conserva* y qué *lo aniquila* (*Lev*, “Introducción”, pp. 9-10).

Por lo demás, las metáforas no terminan aquí: podemos en efecto continuar con otras metáforas edilicias, parentales y, sobre todo, anatómicas (manos, ojos, orejas, músculos, arterias, sangre, etc.) y médicas (letargo, bulimia, consunción, tumor, etc.).

Pero volvamos ahora al frontispicio. Por lo que respecta al funcionamiento del Leviatán como una máquina, se pueden notar, en todo el brazo izquierdo, líneas reticulares que tienen “unidos” a los súbditos: además, a espaldas del soberano, una sucesión de segmentos circulares da el sentido último de un aparato mecánico. Por lo tanto, la imagen dice todo sobre la *naturaleza* y sobre el *origen* de la sociedad política representada por el Leviatán, pero no dice nada sobre su *duración*. Los mecanismos que aparecen sobre la piel del Leviatán evocan el carácter mecánico de la estructura institucional, pero no sugieren, en materia de temporalidad, lo que en cambio

deberían sugerir, a saber, el hecho de que la duración del poder depende de la combinación de absolutismo e individualismo que, si bien a primera vista parece indestructible, puede también ser la enfermedad moral del mismo Leviatán. Se presenta aquí el problema de la relación entre persona *natural* y persona *política*, entre cuerpo *mortal* y cuerpo *inmortal*, entre caducidad física y carácter imperecedero de la *dignidad*, entre funciones temporales y continuidad institucional del oficio. En efecto, y no por casualidad, en numerosas ocasiones Hobbes señala que el Estado tiene fisonomía personal y constitución impersonal, afirmando que “cualquiera que dé cuerpo a la persona [pública, esto es, artificial] del pueblo, o que pertenezca a la asamblea que le da cuerpo, da cuerpo también a la propia persona natural” (*Lev*, cap. XIX, p. 131).

Para este propósito parece ser útil el análisis de la efígie no impresa, sino dibujada, que Hobbes adjuntó a la copia del manuscrito del *Leviatán* enviada a Carlos II, hoy conservada en la British Library de Londres. La misma espada, el mismo báculo, el mismo rostro del soberano, la misma inalterada estrategia general de la imagen. También en este caso, la parte superior del cuerpo está compuesta por individuos singulares, pero su mirada no se dirige más al soberano sino al observador. Dado que el número de los individuos componentes del soberano es en este caso reducido, sus ojos y su rostro son bien visibles. Esta es la diferencia esencial: después de que nace el cuerpo político y es creado el Estado, el problema pasa a ser el de la *persistencia*, esto es, de la *estabilidad*. En este caso, los súbditos son parte integrante de la autodefensa de la sociedad política con un papel activo y vigilante en la confrontación con el exterior, prestos, así sea en un estado de sujeción, a enfrentar incluso a un eventual observador hostil. Son por tanto sujetos y agentes de un doble movimiento: vigilar y ser vigilados⁸³.

⁸³ Para el señalamiento de este documento iconográfico es determinante el trabajo presentado por Horst Bredekamp en *Thomas Hobbes visuelle Strategien*, op. cit.



Leviathan (Head edition: London, 1651): frontispicio.

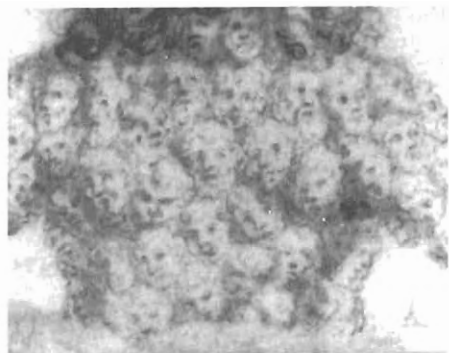
Leviathan (Head edition: London, 1651): detalle del frontispicio (cuerpo del Leviatán)





Leviathan (London, 1651). Frontispicio: dibujo (British Library, London, Ms. Egerton, 1910)

Leviathan (London, 1651). Detalle del frontispicio (cuerpo del Leviatán): dibujo (British Library, London, Ms. Egerton, 1910)



El problema de la disolución del Estado está entonces en el centro del modelo teológico-político hobbesiano, cuyo núcleo está constituido por dos diversos pero complementarios objetivos polémicos: por una parte, la coexistencia de muchas fuentes de autoridad pública; por la otra, la reivindicación individualista de poder y de la autonomía decisional en la esfera pública. En efecto, estos dos factores, también de modo separado, concurren a la existencia de sediciones decisivas para la disolución del cuerpo político. Naturalmente, en este lugar resulta central el análisis del primer objetivo polémico de Hobbes, el objetivo típicamente teológico-político. No obstante, pueden dedicarse algunas palabras también al segundo objetivo. En efecto, se puede notar que el mismo principio fundante de la autoridad puede minar el carácter político del Estado-Leviatán: este es el tema del *individualismo* hobbesiano, moderno porque igualitario, en su controvertida relación con el absolutismo, evidente incluso en la relación directa y consecuencial entre obediencia y protección, arquitrabe “finalista” de toda la acción política en materia de antropología de las pasiones. En este punto, la acción política que tiene el cometido de neutralizar la devastadora carga de la acción de los individuos singulares se vuelve contradictoria: por una parte reivindica para sí todo el poder, por otra es constreñida a dejar espacio en la esfera privada al natural deseo humano de autonomía, sobre todo en materia de pasiones y de creencia:

La felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente satisfecha. No existe, en efecto, ni un *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (el sumo bien) [...]. La felicidad es un continuo progreso del deseo de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa que el camino para realizar otro ulterior. La causa de esto es que el objeto del deseo no consiste en gozar una sola vez y por un único instante, sino en asegurarse para siempre el acceso al deseo futuro [...]. Considero por ello en primer lugar, como una incli-

nación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e ininterrumpido de adquirir un poder tras otro que sólo cesa con la muerte (*Lev*, cap. XI, p. 70).

Con este propósito, Hobbes utiliza también una metáfora óptica para confirmar los riesgos que van unidos a la percepción deformada de las pasiones: el mal producto del egoísmo de los ciudadanos no es neutralizable con el antejo de las pasiones (que conduce a la guerra civil), sino con el auxilio de la lente prospectiva –característica de la razón y de la ciencia– que, en cuanto instrumento de corrección que produce unidad en la dispersión y en la fragmentación es capaz de crear una nueva realidad política a través de la reelaboración de la naturaleza. En efecto, mientras el antejo, lejos de ser el telescopio del espíritu, engrandece las pasiones, la lente prospectiva las trasciende recomponiéndolas en una nueva imagen unitaria:

Todos los hombres están provistos por naturaleza de notables lentes de aumento (es decir, de pasiones y de amor de sí) a través de las cuales cualquier pequeña contribución aparece como un gran agravio, pero están privados de esas lentes prospectivas (esto es, la ciencia moral y civil) para ver a distancia las miserias que se ciernen sobre ellos (*Lev*, cap. XVIII, p. 129).

Aunque el carácter terrible del Estado-Leviatán, entendido bíblicamente como “rey de todos los hijos del orgullo”, tiene el deber de poner freno por medio del poder y del miedo, la natural conflictualidad humana, Hobbes conoce perfectamente la provisoriedad del orden político, tanto por causas ligadas a la política exterior como por otras ligadas a la política interna (*cfr. Lev*, cap. XXIX):

Si bien la soberanía, en las intenciones de aquellos que la instituyen, es mortal, sin embargo, por su naturaleza, no sólo está sujeta a muerte violenta a causa de la guerra contra ene-

migos externos, sino también lleva en sí, desde la misma institución y a causa de la ignorancia y de las pasiones de los hombres, muchas semillas de la mortalidad natural de la discordia interna (*Lev*, cap. XXI, p. 153).

Entre las causas específicas de decadencia y de disolución del Estado ligadas a la política interna, algunas en particular merecen ser señaladas, en cuanto están directamente vinculadas al problema teológico-político: la idea según la cual cada privado juzga las acciones buenas y malas; la idea según la cual es pecado toda cosa que un hombre haga contra la propia conciencia, y la idea según la cual el poder soberano puede ser dividido. En efecto, contra toda separación entre poder directo y poder indirecto, Hobbes afirma que quien legisla y quien interpreta la ley misma debe ser *único*, administrando las penas por medio de ministros públicos que tienen cargos y jurisdicciones particulares, no autónomas, directamente autorizadas por el soberano; y sobre todo afirma que la ley civil y la conciencia pública de cada uno tiene la obligación de ser la guía, también en materia religiosa, eliminando así toda distinción entre poder temporal y espiritual, o, para ser más precisos, entre soberanía civil y supremacía religiosa:

El poder *espiritual* (*ghostly power*), reivindicando el derecho (*right*) de sancionar lo que es pecado (*sinne*), reivindica en consecuencia también el de declarar lo que es ley (*law*), no siendo el pecado otra cosa que la trasgresión de la ley; pero, por otra parte, puesto que el poder civil reivindica el declarar lo que es ley, se sigue que todo súbdito debe obedecer a dos dueños [...], lo que es imposible. O bien, si existe un reino (*kingdome*), el civil, que es el poder del Estado, debe subordinarse al *espiritual*, y entonces no hay otra soberanía (*soveraignty*) que la *espiritual*; o el poder *espiritual* debe estar subordinado al temporal, y entonces no hay otra *supremacía* (*supremacy*) que la *temporal*. Por consiguiente, si estos dos poderes se opo-

nen el uno al otro, forzosamente el Estado se hallará en gran peligro de guerra civil y desintegración [...]. En el cuerpo político, cuando el poder espiritual agita los miembros de un Estado con el terror a los castigos y la esperanza de recompensas (que son los nervios del Estado en cuestión) de otro modo que como deberían ser movidos por el poder civil (que es el alma del Estado) y por medio de extrañas y ásperas palabras sofoca su entendimiento, necesariamente trastorna al pueblo y, o bien ahoga al Estado en la opresión o lo lanza al incendio de una guerra civil (*Lev*, cap. XXIX, pp. 227-228).

Obligación política y obediencia están, pues, directamente relacionadas y, en este sentido, como no pueden existir dos formas de obligación, no pueden existir dos formas de obediencia. En busca de sostén de su indagación filosófica-política sobre la estructura natural y racional del derecho y del deber en el interior de las relaciones del poder político, Hobbes se embarca también en un larguísimo análisis del texto bíblico (un ejemplo de esto lo constituye la estructura misma del *Leviatán*), justificando, por ejemplo, la unidad de la soberanía teológico-política también con argumentos de historia bíblica, que conciernen a las características del pacto de Abraham, la función de la ley mosaica, las prerrogativas del sumo sacerdote y el oficio de Cristo, con el objetivo de confirmar la unidad de la autoridad religiosa y la soberanía política en una única persona representativa. Nuevamente, tal unidad es reconfirmada también a través del análisis del concepto de *ecclesia*, por medio del que Hobbes afirma que el poder eclesiástico es de naturaleza ministerial y tiene carácter persuasivo fundado solamente en la función de enseñanza evangélica y, en este sentido, al carecer del poder de mandar, juzgar y castigar, no remite a ninguna relación directa entre fe, obligación ni comando:

La Iglesia puede ser entendida como una única persona; esto es, se puede decir que tiene poder de querer, de pronunciar-

se, de comandar, de ser obedecida, de hacer leyes [...]. La Iglesia es una sociedad de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un único soberano, por orden (*command*) del cual deben reunirse en asamblea y sin cuya autorización (*authority*) no deben reunirse [...]. Una Iglesia que sea capaz de mandar, juzgar, absolver, condenar o llevar a cabo cualquier otro acto es cosa idéntica a cualquier Estado civil, constituido por cristianos; y se denomina *Estado civil*, en cuanto sus súbditos son *hombres*, e *Iglesia* en cuanto sus súbditos son *cristianos*. Gobierno *temporal* y gobierno *espiritual* son sólo dos palabras introducidas en el mundo para que los hombres vean doble y confundan a su *legítimo soberano* [...]. En esta vida no hay otro gobierno ni del Estado ni de la religión fuera del temporal (*Lev*, cap. XXXIX, pp. 321-322).

En el modelo político antipluralista elaborado por Hobbes desaparece también cualquier estructuración de “cuerpos intermedios” (sean estos clases o corporaciones) y toda forma de pluralismo de las fuentes y de las articulaciones del poder típicas de la organización feudal de relaciones de poder —que preveía un importante papel teórico y práctico para el derecho de resistencia (*cf.* *Lev*, cap. XVIII, XXII).

Pero veamos ahora aquello que en relación con el problema teológico-político en el pensamiento hobbesiano puede ser definido como el carácter *antiprofético* de la soberanía. A este propósito parece necesario subrayar el papel central de la teoría del conocimiento elaborada por Hobbes sobre una base antifinalista, esto es, a la vez materialista y mecanicista: naturalmente no es éste el lugar para profundizar la discusión sobre método científico hobbesiano, pero la definición de la *imaginación* como sensación debilitada, aunque incierta, oscura e indistinta, puede ayudar a comprender la relación entre teoría del conocimiento, concepción antropológica y problema teológico-político. En este sentido, es la *creencia*, y no el conocimiento, la que funda la verdad de las conclusiones

sobre la confianza en la autoridad de los otros, sin un verdadero control empírico y racional, basado en el sentido y en el cálculo: por el contrario, la ciencia no es sólo conocimiento causal de aquello que ya ha sucedido, sino también, y sobre todo, conocimiento de las consecuencias y de los efectos. En la creencia, en cambio, están simultáneamente presentes dos diversas tipologías de opinión: una relativa a lo que la persona ha afirmado, otra relativa a la autoridad y a la virtud de tal persona. De aquí la crítica de los conceptos de opinión e imaginación (*cf.* *Lev.*, cap. II-III, VII-VIII, XI-XII) y, por esta vía, del saber profético: no es casual que la ignorancia de las causas naturales, sean próximas o remotas, suscite ansias por el tiempo futuro, y por consiguiente predisponga a tener *temor* de las potencias invisibles (*cf.* *Lev.*, cap. VI, XLIV-XLV). Además, mientras el mundo de la *imaginación*, en relación a la concepción socio-antropológica de Hobbes, equivale a la condición de *guerra* de todos contra todos, caracterizada en el estado natural por la pasión de la *vanidad*, el mundo de la ciencia, por el contrario, equivale a la condición de paz garantizada, en el estado civil, por la pasión del miedo a la muerte violenta: por traslación, así como la vida en común está impedida por la vanidad, así la ciencia lo está por la imaginación, esto es, por los prejuicios que se fundan en una falsa opinión de nuestro conocimiento. En cierto sentido, la capacidad profética es enemiga tanto de la política como de la filosofía. La sustancia de los prejuicios fundamentales que obstaculizan el camino a la ciencia está constituida por fantasmas de la vista y del oído; pero que el hombre acepte estos fantasmas, que el hombre crea en ellos, es el resultado de la vanidad en la que reside la raíz del *prejuicio* y de la *superstición*. La ciencia, por el contrario, se halla en completo contraste con todas las dogmáticas, las retóricas y los afirmados pseudo-conocimientos que pueden ser alcanzados por inspiración o por infusión. Pero no sólo esto: la *vanidad profética* radica también en la *injusticia*, ya que la superioridad de la capaci-

dad intelectual e imaginativa niega la igualdad natural y, sobre todo, al privilegiar el sentido del oído por sobre el sentido del tacto, impide el cortocircuito entre orgullo y miedo de la muerte violenta, a través del cual se crean las condiciones para el nacimiento de la sociedad política. La vanidad profética, en su desmesurada presunción de sí, es por tanto enemiga de la paz y del orden: al ser origen de sediciones, es una pasión antisocial y antipolítica:

Cuando Dios habla a un hombre, ello tiene lugar necesariamente o de modo inmediato por mediación de otro hombre al que Dios mismo ha hablado directamente de modo inmediato. Cómo habla Dios de modo inmediato al hombre es quizás comprensible para aquellos a los que ha hablado; pero para los otros es difícil, si no es que imposible, saber cómo puede ser comprendido. En efecto, si un hombre quiere convencerme del hecho de que Dios le ha hablado de modo sobrenatural e inmediato, y yo pongo en duda su afirmación, no alcanzo a ver fácilmente qué argumento pueda producir para obligarme a creer [...]. En efecto, decir que Dios le ha hablado en la Sagrada Escritura no es decir que Dios le haya hablado inmediatamente, sino por mediación de los Profetas o de los Apóstoles o de la Iglesia, tal como habla a todos los demás cristianos. Decir que le ha hablado en sueños no es más que decir que soñó que Dios le hablaba; esto no tiene fuerza suficiente para ganar la fe de ningún hombre que sepa cómo los sueños son, en su mayor parte, actos naturales y que pueden proceder de anteriores pensamientos; y que sueños como éstos no son sino manifestaciones de una alta estima de sí mismo, de una necia arrogancia, de una falsa idea de la propia bondad de un hombre o de otra virtud por la cual piensa que ha merecido el favor de una revelación extraordinaria. Decir que ha tenido una visión o que ha escuchado una voz es decir que ha escuchado sin estar ni dormido ni despierto: en tal estado, un hombre considera muchas veces [...] su sueño como una visión. Decir que habla

por inspiración sobrenatural es como decir que siente un ardiente deseo de hablar o posee una fuerte opinión de sí, pero a la cual no podemos otorgar ninguna razón natural y suficiente (*Lev*, cap. XXXII, pp. 256-257).

En Hobbes, el punto de vista público es el único relevante en cuanto en el “fuero interno” (el reino de la intención y de la creencia privada) cada uno es libre de tener cualquier opinión en relación a cualquier tema. Desde este punto de vista, la distinción entre verdaderos y falsos profetas, pero también entre verdaderos y falsos milagros, de los que no obstante Hobbes se ocupa con gran acopio de particularidades teológicas y con extensos *excursus* de historia bíblica, en realidad no tiene sentido, y por consiguiente en cierto modo no existe: en efecto, toda declaración de verdad de una profecía o de un milagro depende de la aprobación o de la interpretación oficial del soberano, esto es de la ley civil positiva. Desde cierto punto de vista, es posible decir que Hobbes descuida la diferencia entre verdad e impostura, es decir entre *religión* y *superstición*, o mejor que la atribuye a un único factor cualitativo, la sanción del *poder civil*, que en rigor de los términos no se confronta con el problema de la *verdad*, sino que por el contrario, es estrechamente dependiente del problema de la autoridad y de la fuerza legítima:

Puesto que toda profecía implica una visión o un sueño [...] o algún especial don de Dios [...] y puesto asimismo que tales dones, como los sueños y las visiones más extraordinarias pueden proceder de Dios no sólo por medio de su actuación sobrenatural e inmediata, sino también natural y mediata por causas segundas, se sigue que hacen falta la razón y el juicio para discernir entre dones naturales y sobrenaturales y entre visiones y sueños naturales y sobrenaturales. En consecuencia, los hombres necesitan ser muy cautos y circunspectos al obedecer la voz de un hombre que, pretendiendo ser profeta, nos requiere

re que obedezcamos a Dios siguiendo lo que, en nombre de Dios, nos dice que es el camino para la felicidad. En efecto, quien pretende enseñar a los hombres el camino de una felicidad tan grande, pretende gobernarlos, es decir, regirlos y reinar sobre ellos. Pero esto [...] induce a sospechar la existencia de una ambición e impostura; por tal causa, debe ser examinada y comprobada por cada hombre antes de prestar obediencia, a menos que se le haya ofrecido ya en la institución del Estado, como cuando el profeta es el soberano civil [...]. Cada uno debe por esto considerar que es el profeta soberano, es decir, quien es el regente de Dios en la tierra y el primer detentador, después de Dios, de la autoridad de gobernar a los cristianos [...]. Cuando los cristianos no consideran a su soberano cristiano como profeta de Dios, entonces consideran sus propios sueños como la profecía por la cual piensan ser gobernados, y la hinchazón de sus propios corazones como espíritu de Dios, o bien tolerarán ser dirigidos por algún príncipe extraño o por algunos de sus conciudadanos, que puede seducirlos hacia la rebelión contra el gobierno sin otro milagro que confirme a veces su vocación que un extraordinario éxito o impunidad (*Lev*, cap. XXXVI, pp. 297-298, 299-300).

La *verdadera* religión es, en consecuencia, sólo la religión *civil*. Todo el poder público se concentra en el Estado, pero sólo en cuanto éste es una persona única, que debe exhibir también un único culto a Dios. La propiedad fundamental del culto público es la de ser *uniforme* y, en este sentido, el verdadero profeta es sólo el soberano, cuya ley no establece únicamente en una forma *antiprofética* el criterio de lo justo o de lo injusto, sino que determina también la gestión de las ceremonias religiosas en cuanto instrumentos de poder público. Además, puesto que el carácter divinamente inspirado de los profetas del pasado puede ser hoy considerado (es decir, creído pero no conocido) sólo sobre la base del texto bíblico, también la verdad de aquellas antiguas profecías es establecida por el soberano que,

entre otras cosas, decide también en materia de canonización de los libros bíblicos. Por lo demás, el reino de las tinieblas originado por el temor de los espíritus y por la fe supersticiosa en los sueños y en las visiones, puede ser derrotado no sólo *privadamente* recurriendo al uso sistemático de la experiencia sensible y de la razón natural, en particular teniendo firme el principio de causalidad —en efecto, según Hobbes en las Escrituras encontramos afirmaciones superracionales que no pueden ser ni demostradas ni confutadas, pero no encontramos afirmaciones contrarias a la razón (*cf.* *Lev*, cap. XXXII)—; el reino de las tinieblas puede ser vencido también y sobre todo *públicamente*, estableciendo a quién le cabe la autoridad pública de interpretar las Escrituras. La ley, en efecto, no consiste en la letra sino en el espíritu, esto es, en la intención del legislador, sobre cuya *interpretación* decide la *razón pública*, no la razón privada: un privado tiene siempre la libertad de creer o de no creer, pero en materia de costumbres, de acciones y de declaración pública de fe, la razón privada debe someterse a la razón soberana, que no convierte en leyes las doctrinas sobre la base de su autoridad como pastor y como maestro, sino como autoridad civil a la que debemos *obediencia*, tanto por derecho divino cuanto por derecho civil (*cf.* *Lev*, cap. XXVI, XXXVII). La conclusión de la libre interpretación de la Escritura no está, pues, vinculada a cuestiones de debate científico o de fe interior, sino a cuestiones de *autoridad* civil legítima: la cuestión consiste en el poder de convertir en leyes las Escrituras, esto es, de pasar del canon a la ley:

Es una cuestión muy controvertida entre las diversas sectas de la religión cristiana la de establecer *de dónde derivan las Escrituras su autoridad (authority)*. Cuestión que se plantea a veces en otros términos, como los siguientes: *¿Cómo sabemos que son la Palabra de Dios?*, o bien: *¿Por qué creemos que lo son?*[...]. En realidad, correctamente planteada la cuestión es: *¿En virtud de qué autoridad se vuelven ley?* [...]. En efecto,

aquel a quien Dios no ha revelado sobrenaturalmente que son suyas, ni que quienes las promulgaron fueron enviados por Él, no está obligado a obedecerlas por ninguna autoridad sino en virtud de aquella cuyos mandatos tienen ya fuerza de ley; es decir, por alguna otra autoridad que la del Estado, que radica en el soberano que tiene de modo exclusivo el poder legislativo (*Lev*, cap. XXXIII, pp. 267-268).

Otras reglas, que no estén prescritas por el soberano y decretadas por leyes civiles, son sólo consejos y recomendaciones sin valor normativo-prescriptivo. Así, pues, en la interpretación de la Escritura nadie debe ir más allá de los límites impuestos por la autoridad soberana que es el pastor supremo —por derecho divino— del que todos los otros pastores eclesiásticos derivan el derecho de enseñar y predicar las doctrinas establecidas —por derecho civil (*cf.* *Lev*, cap. XLII). Sólo así será posible desenmascarar las supersticiones y las imposturas fundadas en las pretensiones de concreción terrena del Reino de Dios o del Reino de Cristo, sobre todo con la verificación de falsos milagros y de falsas ideas de sustancia incorpórea, espíritu inmaterial y demonios invisibles.

Hobbes elabora un método de interpretación de las Escrituras a través del cual la verdad superracional es establecida por el soberano civil. Su análisis, que tiene al mismo tiempo características nominalistas y naturalistas, procede de la confrontación no sólo con las cuestiones de la veracidad del texto, de la identidad del autor, de la datación de la historia bíblica y de los procedimientos de canonización, sino también con la definición de la palabra de Dios, reino de Dios, vida eterna, espíritu, milagro, sacramento y tantas otras (*cf.* *Lev*, cap. XXXIV-XXXVIII, XL) por cómo aparecen en las Escrituras, subrayando en ellas a menudo la recurrencia metafórica, a fin de combatir todas las interpretaciones espiritualistas y supersticiosas tendientes a producir y mantener privilegios políticos y prerrogativas de poder directo a la jerarquía eclesiástica. Ade-

más, este modelo “naturalista” de análisis de las Escrituras será retomado en lo sucesivo y desarrollado por Spinoza con el método “literal” elaborado en el *Tratado teológico-político*, en el que sienta las bases del método histórico-crítico de la ciencia bíblica. Sin embargo, el procedimiento de confirmación de la verdad de las teorías filosófico-políticas –alcanzada a través de la razón natural– con instrumentos de exégesis bíblica no debe engañar respecto de la consideración en que Hobbes tiene a las confrontaciones sobre la atendibilidad científica del texto bíblico: su exégesis bíblica asume un fin exclusivamente instrumental, evidente en su interpretación politizada de las Escrituras. Emerge aquí la cuestión de la *persecución* y de la *reticencia* con la que autores como Hobbes han debido enfrentarse necesariamente en el momento en que ponían públicamente en duda doctrinas sometidas a vínculos de autoridad. Naturalmente, lo que está en juego no es tanto la cuestión del ateísmo privado de Hobbes (cfr. *Leu*, cap. XII), cuanto la cuestión del método de su ciencia bíblica en materia de crítica de la religión pública, puesto que no existe teología que no tenga implicancias políticas: no es casual que Hobbes afirme que las profecías pertenecen todas al pasado y por consiguiente contienen los prejuicios y las supersticiones de un pueblo antiguo. No por casualidad Hobbes construye un modelo teológico-político sobre base *atea* y *materialista* que constituye el prelude del orden político y de la legislación penal: en efecto, para el filósofo inglés la impiedad entendida en sentido *teológico-político* equivale a la anarquía.

A esta altura, es posible retomar algunos puntos claves: junto a la controvertida relación entre ciencia natural y dimensión antropológico-política (relación que determina la discusión sobre el papel del saber geométrico y del mecanismo de la doctrina del Estado), en la filosofía política de Hobbes, y en particular en el *Leviatán*, es posible verificar la existencia de un problema teórico “abierto”, el que se da entre política y religión. La discusión historiográfica e interpretativa es, en tal sentido, muy compleja: algunos autores clásicos (por ejem-

plo Julien Freund, Francis Campbell Hood, Carl Schmitt, A. E. Taylor y Howard Warrender) acentúan una perspectiva teórica que privilegia el nexo entre *representación*, *soberanía* y *teología política*, de modo tal de dejar espacio en el sistema político a la trascendencia religiosa, sea ésta secularizada o no⁸⁴; otros clásicos (por ejemplo, Norberto Bobbio, Samuel Mintz, Michael Oakeshott, George Sabine, Leo Strauss, Raymond Polin y Ferdinand Tönnies) subrayan, en cambio, la dimensión eminentemente *mundana* de la soberanía (constituida a través del mecanismo de consenso racional y del contrato social) y elaborada sin embargo, por motivos exclusivamente políticos y tácticos, por medio de instrumentos de ciencia bíblica⁸⁵. Desde un punto de vista filológico, en el texto hobbesiano existen razones que permiten justificar dos direcciones interpretativas que, en efecto, encuentran un plano común de trabajo en torno a los conceptos de *justificación* del poder político y de *individualismo*. A pesar de esto, sigue habiendo una persistente diferencia interpretativa entre la *teología política*, entendida como modelo teórico en la que la justificación del poder político procede de un fundamento teológico *revelado* y en el que se expresa una sustancial *identidad* religiosa y cultural del cuerpo político, aunque secularizado; y el *problema teológico-político*, entendido como

⁸⁴ Cfr. Taylor, A. E., “The Ethical Doctrine of Hobbes”, en *Philosophy*, XIII, 1938 (ahora en: *Hobbes Studies*, editado por Brown, K.C., Oxford, Blackwell, 1965, pp. 35-55); Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938; Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957; Hood, F. C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1964; Freund, J., “Le Dieu mortel”, en Koselleck, R. (edit.), *Hobbes-Forschungen*, op. cit., pp. 31-52.

⁸⁵ Cfr. Tönnies, F., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommann, 1925³; Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936; Sabine, G., *A History of Political Theory*, New York, Holt, 1950; Polin, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Puf, 1953; Mintz, S.I., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962; Oakeshott, M., *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell, 1975; Polin, R., *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, Puf, 1981; Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989.

modelo teórico en el que la justificación del poder político procede de una base *mundana* y en la que se subraya, aunque implícitamente, el papel desempeñado por el *conflicto* en el gobierno de la política interna. En este segundo caso, a pesar de que no se evita la confrontación con el problema del conflicto entre las diversas autoridades “divinas”, esto es, entre los diversos mitos o valores fundadores de la sociedad política –conexas al reconocimiento de los “dioses de la ciudad”–, no se expresa alguna fe o preferencia teológico-confesional: los conflictos entre las diversas autoridades políticas son conflictos entre las diversas autoridades “divinas”; es decir, entre los diversos mitos o valores fundantes de la sociedad política –que por su naturaleza son intrínsecamente arbitrarios por más que resulten justificables en el plano histórico o ético. Tales conflictos no son pues sólo controversias teológicas sino también y sobre todo conflictos entre sistemas ético-políticos en competencia entre sí, que implican concepciones diversas y antagónicas de la justicia. Puesto que la esfera de la política no se agota en el ámbito de la fuerza, y puesto que para toda autoridad política existe el problema de la propia justificación, las distintas “divinidades” son las garantes y sostenedoras de aquello que es justo en las diversas asociaciones políticas. La teología política es pues muy diferente de la filosofía política, que es la búsqueda de la verdad en torno a las cosas políticas en una forma que no está condicionada por la pertenencia política y por la creencia religiosa, ya que distingue entre aquello que es *primero en sí* y aquello que es *primero para nosotros*. En este sentido, el problema teológico-político, pero no la teología política, es parte de la filosofía política. Volviendo a Hobbes, podría pues resultar útil una profundización de la relación entre política y religión en el *Leviatán*, a partir de la verificación de la persistencia del modelo medieval de los “dos cuerpos” del soberano (cuerpo natural, personal y mortal *vs.* cuerpo artificial, impersonal e incorruptible), originalmente reelaborado en un sentido no orgánico y en una perspectiva

no tradicional, sino fundante de la modernidad: para Hobbes, se trata en efecto de definir cómo el poder construye la propia trascendencia en los márgenes de la sacralidad religiosa –pero no en dependencia de ésta– a través de préstamos, sustracciones y –sobre todo– *nova*. Desde este punto de vista, el tema de la representación (en el centro de toda forma de teología política), entendido como constitutivo de la forma y del orden del cuerpo político, puede asumir la dimensión de la trascendencia del poder en un sentido doble y complementario, que mantiene juntos a la teología política y el problema teológico-político: si se quiere usar un lenguaje metafórico y “paradojal”, el soberano es al mismo tiempo *construcción trascendente e imitación creativa*. Sin embargo, en Hobbes la fundación a la vez contractualista y absolutista del Estado moderno no es tanto fruto de los procesos de secularización, sino más bien una respuesta al problema planteado por la necesidad de justificar el poder político sobre base racional a partir de una única fuente de autoridad; necesidad cuya comprensión es posible no tanto a partir del modelo schmittiano del sistema de correspondencias teológico-políticas *en cuanto* secularización, como a partir del modelo spinocista de la *desteologización* de la religión revelada en vista de una aproximación a una forma de religión natural por un lado y de religión civil por el otro, que permita la constitución de un Estado en el que el cuerpo político exprese un carácter “universal” (pero no secularizado) en materia religiosa, y que, además, esté dotado no obstante de identidad, no tenga rasgos *particularistas* o confesionales. En efecto, en la “circulación” hobbesiana entre teología y política, el elemento distintivo de la soberanía no reside en el proceso de secularización –cuyo modelo emerge probablemente por exigencias tácticas ligadas a la necesidad de la reticencia frente a los peligros de la persecución– sino que es el *novum personae* inaugurado por la generación desde “abajo”, esto es, la creación del cuerpo político a través de la persona representativa. No por casualidad, el problema po-

lítico puede encontrar solución sólo después de que ha encontrado solución el problema teológico-político.

Al término de este recorrido puede también ser útil indicar una futura pista de investigación en torno al problema teológico-político en Hobbes: la relativa a la identificación de sus fuentes –no sólo jurídicas– sobre el tema del cuerpo político y sobre el concepto de representación (entendido como *representación*) que, al dar lugar a una nueva forma de personificación de la multitud, alcanza por un lado a las nuevas imágenes científicas y anatómicas de la época mecanicista, y, por otro, traslada a un nuevo plano teórico las tradicionales teorías medievales del *corpus Christi* y del *corpus mysticum*, que sin embargo no siempre parecen ser representativas de un discurso político-institucional à la Hobbes, en cuyo análisis de la colectividad personificada en la perspectiva organicista cede el paso a la mecanicista. Entre las posibles fuentes textuales de Hobbes podría también ser útil confrontar no sólo el *De Republica Anglorum* de Thomas Smith, el *De natura legis naturae* y el *De laudibus legum Angliae* de John Fortescue, y los documentos medievales sobre los que han trabajado Ernst Kantorowicz (con particular referencia al Anónimo Normanno, a Juan de Salisbury y a Henry of Bracton), sino también, sobre todo en relación a la persona representativa del *cuerpo* del Estado cristiano, el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, el *De Concordantia Catholica* de Cusa, el *De Regimine Principum* y el *Commento alla Politica di Aristotele* de Santo Tomás. Todo esto, sin poner en discusión la absoluta modernidad de la teoría hobbesiana que, incluso allí donde utiliza conceptos y argumentos clásicos, los traslada a una forma sin embargo “intramundana”, construyendo modelos de referencia teórica para la filosofía política moderna, del individualismo al antifuncionalismo, del concepto antiorgánico de sociedad al rechazo del concepto de *universitas*, de las ideas de derecho y libertad a las de persona artificial. En efecto, a partir de la noción medieval de representación –aquella en

virtud de la cual el representante constituye parte de la comunidad que representa– Hobbes pasa a la noción de representación entendida como *artificio* y como *exceso*. Noción creativa y constitutiva, por la que no se puede hablar de cuerpo político fuera de una acción representativa que exprese también la unidad del soberano, y ni siquiera fuera de una voluntad política que se representa sobre la escena pública: sólo la representación da forma y existencia al cuerpo político y a su voluntad, tanto que ella no tiene valor sino que es *tutela praesens*.

SPINOZA LECTOR DE MAQUIAVELLO

Sobre los temas de la fundación y del mantenimiento de un Estado, encuentran su espacio en el inconcluso *Tratado político* de Spinoza dos párrafos (V.7; X.1) en los que el filósofo holandés alude, con explícitos elogios, al sabio magisterio filosófico-político de Maquiavelo⁸⁶. En el primero de estos textos, Spinoza parece utilizar algunos pasajes de *El príncipe* a fin de invertir la común opinión orientada hacia una representación del secretario florentino como consejero de los tiranos y de los crueles hombres de poder, en favor de una imagen “ética”, según ciertos aspectos, de un pensador amante de la libertad popular y precursor de la moderna república democrática delineada en el *Tratado*. En el otro párrafo, Spinoza utiliza un pasaje de los *Discursos* cuyo tema es el cambio político, a mitad de camino entre épocas de esplendor y épocas de decadencia; el mismo es afrontado en vista de la constitución de un sólido cuerpo político que tenga debidamente en cuenta la virtud, sin olvidar, no obstante, la fortuna, a menudo presente en las vicisitudes humanas⁸⁷. Un análisis de estos dos pasajes del

⁸⁶ Sobre la relación entre Spinoza y Maquiavelo *cfr.* Gallicet Calveti, C., *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, Vita e pensiero, 1972; Morfino, V., *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

⁸⁷ A propósito de esto, parece útil transcribir los pasajes sobresalientes del párrafo en cuestión: “Expuestos y demostrados los fundamentos de los dos gobiernos aristocráticos, queda por ver si por alguna causa imputable a ellos se pueden disolver o transformar en otros. La primera causa de su *disolución* es la indicada por el *agudísimo* escritor florentino en sus *Discursos* (I.3) sobre Tito Livio: En efecto, al Estado, así como al cuerpo humano, continuamente se agrega algo que de vez en cuando requiere de una *intervención curativa*, al punto de hacer

Tratado, en los que Spinoza parece afirmar una profunda comunión de intenciones entre su propio itinerario filosófico-político y el que se expresa en los citados capítulos de los *Discursos* y de *El príncipe*, no puede tener como meta, sin embargo, el proponer una confrontación entre ambos “sistemas” filosóficos, entre otras cosas, porque no debemos olvidar la existencia de notables diferencias en el estilo del pensamiento y en las referencias entre los dos escritores. No es casual que, en *El príncipe* y en los *Discursos* Maquiavelo aborde los temas políticos de manera directa, dirigiendo la propia mirada crítica hacia el cristianismo y hacia la filosofía política clásica, en particular de tradición aristotélica, allí donde en la *Ética* Spinoza centra la atención sobre todo en la metafísica y en la física, con una lectura radicalmente crítica de las posiciones asumidas por la Escolástica y por Descartes. Por otra parte, también en el *Tratado teológico-político* los temas estrictamente filosófico-políticos llegan a un primer plano sólo después de la constitución de la nueva ciencia bíblica, y sobre todo después de la crítica radical del tradicional concepto de ley divina. Por el contrario, y a pesar de que en la epístola dedicatoria de los *Discursos* Maquiavelo afirme tratar de “todas las cosas”⁸⁸, el secretario

necesarios hechos que permitan *el retorno del Estado a sus orígenes*, esto es, a las circunstancias en las que comenzó a ser constituido. Y si todo esto no acaeciera a su debido tiempo, los defectos aumentarían hasta el punto de no poder ya más ser reinovados si no es junto con el Estado. Todo esto, agrega, puede verificarse por azar o por la prudente valoración de las leyes o de un hombre de alto valor. Por lo demás, no podemos pensar que esta no sea una cosa de máxima importancia, dado que el Estado no podrá salvarse gracias a la propia virtud, sino sólo por mera fortuna, si no se provee a eliminar los inconvenientes que sobrevienen. Por el contrario, si a estos males se dieran los remedios oportunos, el Estado no podrá caer a causa de los propios defectos, sino sólo a causa de alguna ineluctable fatalidad” (*Tratado Político*, X.1, itálicas nuestras).

⁸⁸ “Porque en él he manifestado todo cuanto sé y cunato me han enseñado una larga práctica y la continua lección de las cosas del mundo” (*Discursos*, epístola dedicatoria). Sobre la empresa epocal cumplida por Maquiavelo al abrir una perspectiva netamente *antitradicional* en el tratamiento de las “cosas del mundo”, merece ser transcripto también el pasaje con el que se abre la primera redacción autógrafa del proemio del Libro primero de los *Discursos*, pasaje excluído más tarde de la redacción definitiva: “Aunque por la naturaleza envi-

florentino no elabora una teoría del conocimiento, y ni siquiera se detiene en problemas ontológicos o metafísicos, dado que llega directamente a la “nuda” política sin tomar parte de las tradicionales disputas de la filosofía escolástica. A pesar de ello, no es posible olvidar el hecho de que Maquiavelo, junto a Maimónides y a Hobbes, es una de las lecturas privilegiadas de Spinoza y, sobre todo, no es posible olvidar que ambos filósofos se comprometen en una crítica radical de la tradición filosófica y de la religión cristiana, afirmando querer escribir sobre política sin dejarse extraviar por los “reinos imaginarios” descriptos por los profetas o por las “utopías” descriptas por los filósofos clásicos. La utilidad de una nueva lectura de estos pasajes del *Tratado político* no reside entonces en la demostración de eventuales concordancias o discordancias en el establecimiento general de las propuestas filosófico-políticas de Maquiavelo y de Spinoza, o en la creación de posibles árboles genealógicos entre los dos filósofos, sino antes bien en el atento análisis de algunas cuestiones que se volverán centrales en las vicisitudes de la filosofía política moderna.

La perspectiva de la que parece más provechoso partir para una correcta lectura de los dos pasajes spinocianos es la perspectiva *antropológica*, sobre todo si se pone en directa relación con el tema del realismo político. En efecto, es a primera vista evidente que en Maquiavelo no encuentran lugar los temas del derecho natural ni del contrato social, los que resultan centrales, en cambio, en la filosofía política de Spinoza⁸⁹,

diosa de los hombres la tarea de buscar *nuevos métodos y recursos* haya sido siempre tan peligroso como buscar aguas y tierras *ignotas*, porque todos están más dispuestos a denostar que a loar las acciones ajenas, sin embargo, llevado de ese deseo que siempre ha existido en mí de obrar *sin ningún temor* en aquellos asuntos que me parecen beneficiosos para todos, me he decidido a entrar por un camino que, como *no ha sido aún recorrido por nadie*, me costará muchas fatigas y dificultades, pero también la recompensa de aquellos que consideren benignamente el fin al que se enderezan mis trabajos” (*Discursos*, proemio del Libro primero. Itálicas nuestras).

⁸⁹ Sobre el derecho natural *cf.* *Tratado político*, II.2-8 (II.3): “Cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como potencia a existir y a obrar”; II.4: “El

y asimismo, la estrecha relación existente entre ciencia natural moderna y filosofía política moderna en el pensamiento del filósofo holandés, no puede estar presente, por obvios motivos, en las reflexiones del secretario florentino. La utilidad de la perspectiva antropológica no concierne tanto a la confrontación entre la concepción, optimista o pesimista, de la naturaleza humana presente en los dos filósofos, cuanto al análisis del tema, a mitad de camino entre la *razón* y las *pasiones*, de la “necesidad del mal”. En el vasto panorama de la literatura crítica sobre Maquiavelo, uno de los lugares temáticos sobre los que parece haber un acuerdo muy extendido entre los estudiosos, es el del *pesimismo* antropológico, entendido no sólo como bajeza moral, sino también y sobre todo como insuficiencia “intelectual”. En este sentido, la teoría de la “natural” maldad humana tiene tanto un valor ético, y ni siquiera religioso —que, en cuanto tal se refiere a la idea de corrupción, o mejor, de pecado— cuanto a valor “fáctico” estrechamente ligado a la idea de la *peligrosidad* del hombre entendida como fruto de su instintiva vitalidad, que resulta ser, en consecuencia, una inextricable trama de insuficiencias de la voluntad y de la razón: la clásica oposición, de origen platónico-aristotélica, entre maldad y bondad pierde mucho de su sentido originario en la perspectiva inaugurada por Maquiavelo, dado que la maldad humana es interpretada como

derecho natural de cada individuo se extiende tanto como su potencia”). Sobre el contrato social *cf.* *Tratado político*, II.12-13; II.16-17; II.19; II.21; II.23; III.1-9; IV.6. Los pasajes del *Tratado teológico-político* mayormente centrados en los temas del derecho natural y del contrato social están contenidos en los capítulos XVI y XX. Sobre el tema del derecho natural *cf.* *Ética*, IV, D VIII (“Por virtud y potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre, en cuanto tiene potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por sí solas leyes de su naturaleza”), en directa relación con *Ética*, I, P XXXIV (“La potencia de Dios es su esencia”); I, P XXXV (“Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente”); III, P IV (“Ninguna cosa puede ser destruida, sino por una causa externa”); III, P VI (“Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser”); III, P VII (“El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma”).

maldad “inocente”, como *impotencia* humana, en último término, como “rudo” *egoísmo* dominado por el cuidado del propio interés, del propio placer y la propia vanidad. En todo caso, la sociedad política es necesaria, precisamente porque puede asumir la función de creación de la *seguridad* si logra, al menos parcialmente, neutralizar la natural “misericordia” del hombre, sobre todo, su maldad egoísta, poniendo límites a su peligrosidad a través de la formación de instituciones que vuelvan dañinas o inútiles las acciones privadas nocivas para el bien común. Sin embargo, incluso las mismas acciones políticas están vinculadas a la dura ley de la “necesidad del mal”: en efecto, la *parcial* neutralización de la maldad del hombre intentada a través de la acción política no puede tener lugar si no es en forma de una poderosa *represión* de las múltiples formas de la “miseria” vitalidad humana, de la envidia a la estupidez, de la flaqueza a la malicia, de la pereza a la ambición. No sólo eso: la misma naturaleza de las acciones políticas es definida en términos de un paradigma antropológico pesimista, precisamente porque estas acciones, al estar parejamente determinadas por la insuficiencia o la inconstancia de la razón y de la voluntad, no están exentas de las miserias de la naturaleza humana. La perspectiva del realismo político nace por tanto de la convicción maquiaveliana de la “necesidad del mal”: la política, que debería ejecutar una obra de contención de la negatividad humana, no puede obrar sino es siguiendo las leyes con las que tal negatividad se presenta en el mundo, sin lograr eliminar, en consecuencia, ese mal del que la política misma es invadida, nutrida y animada⁹⁰.

⁹⁰ Sobre el tema del pesimismo antropológico de Maquiavelo, y sobre todo acerca de estos temas relativos a la omnipresencia del mal (connotado en términos de maldad, impotencia y miseria humana, pero no de pecado) en las acciones humanas, sean éstas políticas o prepolíticas, parece útil procurar algunas indicaciones textuales: *El príncipe*, III (“Los hombres cambian de buen grado de señor creyendo mejorar; y esta creencia les hace tomar las armas contra él; y en eso se engañan, porque ven después por experiencia que han emperado”); VI (“La naturaleza de los pueblos es inconstante y es fácil persuadirlos de una cosa, pero

En el pasaje del *Tratado político* (V.7) dedicado a *El príncipe*, Spinoza tiene bien claros los términos del problema que ha preocupado a Maquiavelo: no se trata, en efecto, ni de la doctrina justificación de un cruel cinismo en materia de política concreta, ni de la “laica” sugerencia de buscar y conservar el adorado éxito “mundano” y, ni siquiera, de la superación realista del problema de la amoralidad de la consideración de la relación entre medios y fines en la vida política (por lo demás, nunca teorizado por Maquiavelo en ningún lugar de su obra), sino antes bien del problema de la “pacífica” *estabilidad* de las formas del poder político, sobre todo orientado hacia el principio de la *libertad* republicana. Pero en la lectura de estos pasajes, no debe inducir a engaño la dudosa valoración, expresada por Spinoza en la apertura del párrafo, del fin al que Maquiavelo habría tendido en *El príncipe* afrontando los temas de la fundación y de la conservación de un estado por obra de un tirano, porque este pasaje es claramente “defensivo” en vista de las probables acusaciones de maquiavelismo:

es difícil mantenerlos firmes en esa persuasión; y es por eso que conviene estar ordenados de manera que, cuando no creen más, se pueda hacerles creer por la fuerza”; VII (véase la narración de las vicisitudes de César Borgia); VIII (véase la referencia a las “crueldades mal usadas y las crueldades bien usadas”); XV (“A un hombre que quiera hacer en todas partes profesión de bueno, le toca arruinarse en medio de tantos que no son buenos. De donde le es necesario a un príncipe, queriendo mantenerse, aprender a poder ser no bueno, y a usar o no usarlo según la necesidad”); XVII (“Es mucho más seguro ser temido que ser amado [...]. Porque de los hombres se puede decir generalmente esto: que son ingratos, volubles, simuladores, y disimuladores, huidores de los peligros, ávidos de ganancia; y mientras les haces bien, son todo tuyos, ofreciéndote la sangre, la ropa, la vida, los hijos, [...] cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te acerca, ellos dan la espalda. Y aquel príncipe que se ha fundado por entero en sus palabras, encontrándose desnudo de otras preparaciones, se arruina”); XVIII (en este capítulo no hay un solo pasaje en el que no esté magistralmente representada la necesidad del mal: véase la referencia a Quirón, las imágenes de la zorra y del león, la explícita invitación a la simulación y la disimulación, el rechazo de la observancia de los preceptos religiosos, etc.); XXIV (“Porque los hombres están mucho más aferrados por las cosas presentes que por las cosas pasadas; y cuando en las presentes encuentran el bien, gozan de ellas y no buscan otras”); XXV (véase la recurrente referencia al grave defecto de los hombres en cuanto a la falta de correspondencia entre la perspectiva de la acción política y la consideración de las reales condiciones del período histórico).

no es casual que las dudas sobre el fin de Maquiavelo, al final del párrafo, hayan desaparecido por completo⁹¹. El problema que hace difícil la constitución de formas políticas estables es identificado por el Maquiavelo de Spinoza en la imprudencia humana, en el deseo egoísta de los hombres y en su falta de conocimiento de las verdaderas causas, esto es, en último término, en la *miseria* humana entendida como impotencia constitutiva, como peligrosidad instintiva, como debilidad de la razón y de la voluntad: “[El fin de Maquiavelo] parece haber sido el de demostrar con cuanta *imprudencia* se intenta a menudo eliminar a un tirano, mientras que las *causas* por las que el príncipe se hace tirano *no se pueden eliminar*, sino que, por el contrario, se consolidan más, cuanto más se da al príncipe *motivo de temer*, como sucede cuando un pueblo da demostraciones de *hostilidad* al príncipe y se jacta del parricidio como de una noble empresa. Además, tuvo quizás la intención de demostrar cómo un *pueblo libre* debe estar atento a *no* confiar de modo absoluto la propia suerte a *un solo hombre*, dado que este, si no es tan iluso de *creer* que pueda agrandar a todos, tiene muchos motivos para sentirse *expuesto* a insidias cotidianas, y por esto es constreñido a defenderse y a nutrir por el pueblo sentimientos de *desconfianza* más bien que de amistad”⁹². Naturalmente, no podemos infe-

⁹¹ Para una correcta valoración del problema de la *reticencia* es suficiente citar los pasajes en examen: “Qué medios han de utilizar un príncipe movido exclusivamente por la sed de dominio para fundar y mantener su Estado, lo explicó exhaustivamente el *agudísimo* Maquiavelo; pero no resulta del todo claro cuál fuera su fin. Si, no obstante, *era un fin bueno* el que se proponía, como es de esperarse de un hombre sabio [...] tuvo quizás la intención de demostrar cuanto debe evitar un *pueblo libre* el confiar en forma absoluta su destino a un solo hombre [...]. Y que fuera esta la opinión de aquel sabio, estoy inclinado a creerlo sobre todo a causa del hecho, *por todos conocido*, de que él fue un *defensor de la libertad*, para salvaguardia de la cual sugirió también saludables consejos” (*Tratado político*, V.7, itálicas nuestras). Por lo demás, basta considerar los temas generales del capítulo V, esto es, la autonomía, la paz y la libertad, para comprender que el cierre de dicho capítulo no puede ser confiado por Spinoza a un párrafo en el que se elogia a un famoso autor sin que se sepa si éste es un sostenedor de la república o de la tiranía.

⁹² *Tratado político*, V.7, itálicas nuestras.

rir de estas consideraciones que se pueda hablar, a propósito de Spinoza, de pesimismo antropológico en sentido estricto, dado que la indagación del filósofo holandés, sobre todo en la *Ética*, se concentra en el análisis de las pasiones entendiéndolas como *propiedades* y no como vicios de la naturaleza: al requerir que cada cual siga su propio *conatus*, esto es, que respete la tendencia a la propia conservación, la razón no puede entrar en conflicto con las pasiones, precisamente porque ella prescribe sólo acciones conformes con la naturaleza. La virtud es por tanto identificada con la potencia, la felicidad con la explicación del propio *conatus*⁹³. A pesar de ello, no podemos dejar de notar la presencia de otra concepción de la virtud en Spinoza, una concepción en la que la virtud es identificada con la razón: de aquí la existencia de algunas diferencias entre las dos diferentes concepciones de la virtud, una de corte naturalista y la otra de corte racional, que lo gran dar cuenta de la diferencia entre interés privado e interés público, centrando la atención en su recíproco componerse⁹⁴. La armonía entre razón y pasiones implica la identifica-

ción de perfección y realidad, por una parte, y la relativización de los conceptos de bien y mal por otra. En su recíproca complementariedad, las dos identificaciones –virtud-razón y virtud-potencia– se componen en la naturaleza *utilitarista* de la idea spinoziana de razón: la virtud como razón no es sino la explicación social de la virtud entendida como potencia individual. Desde este punto de vista, el derecho natural asume un valor ético-político, dado que la virtud entendida como razón concurre a eliminar la conflictividad que surgiría de la virtud entendida como potencia: la búsqueda racional de lo útil individual, fundada en la potencia natural del individuo es salvaguardada sólo a través de la búsqueda de lo útil social⁹⁵. Por otra parte, la composición entre naturalismo y racionalismo, equivalente a la relativización del bien y del mal⁹⁶, vale también en la relación delineada por Spinoza entre la esencia del hombre, el *conatus*, y el fin del hombre, el conocimiento⁹⁷. El problema de la *miseria* humana, entendida como ciego egoísmo y peligrosidad instintiva, es por tanto declinada de manera diferente respecto a la que es típica en las páginas de Maquiavelo: en efecto, Spinoza es bien consciente, tanto como Maquiavelo, de las particulares características que determinan las vicisitudes políticas en su concreta efectividad, de la ambición a la malicia, de la envidia a la prevaricación, pero reelabora esta interminable acumulación de conflictos, a tra-

⁹³ Sobre la definición de virtud y potencia *cf.* *Ética*, IV, P VIII; sobre las pasiones como propiedades *cf.* *Tratado político*, I.4.

⁹⁴ Sobre la relación entre naturaleza y razón en materia de política *cf.* *Tratado político*, II. 8. Sobre la identificación de virtud y razón *cf.* *Ética*, IV, P XXIV; IV, P XXXVII Dem. A este fin, parece útil citar un pasaje de la *Ética* (IV, P XVIII, esc.: itálicas nuestras): “Como la razón no exige nada que sea contrario a la Naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que le es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce al hombre a una perfección mayor, y, sobre todo, que cada cual se esfuerce, cuanto esté en él, en conservar su ser. [...] El fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el propio ser y la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser. [...] No podemos conseguir nunca el que no tengamos necesidad de ninguna cosa *externa a nosotros* para conservar nuestro ser y que vivamos de tal manera que no tengamos ningún comercio con las cosas que son externas a nosotros. [...] Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que por esto han de ser apetecidas. Entre ellas no pueden excogitarse otras más excelentes que las que concuerdan enteramente con nuestra naturaleza. [...] Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuerzen todos a

la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y *busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos*; de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetezen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos”.

⁹⁵ En la filosofía política spinoziana, el hombre no es, aristotélicamente, un animal social, pero ciertamente no puede vivir fuera de un ordenamiento político: *cf.* *Tratado político*, I.3; I.7; *Tratado teológico-político*, XVI; *Ética*, IV, P XXXII-XXXIV.

⁹⁶ Sobre la relativización de los conceptos de bien y de mal *cf.* *Ética*, III, P XXXIX esc.; IV, D I-II. Sobre la identificación de realidad y perfección *cf.* *Ética*, IV, pref.

⁹⁷ No es casual que Spinoza concluya la *Ética* (V, P XLII esc.) con la neta contraposición entre el sabio y el ignorante.

vés de la utilización de los instrumentos típicos de la tradición contractualista moderna, apoyándose en la superior potencia de una *pasión racional* como es la de lo *útil*, única capaz de canalizar, sin traicionar el principio ontológico del derecho natural, la desproporción entre el desenfrenado deseo de poder y la potencia efectiva, entre la libertad y la necesidad, entre el naturalismo y el racionalismo⁹⁸. No es casual que la

⁹⁸ Sobre la ineficacia política del derecho natural en el estado de naturaleza *cf.* *Tratado político*, II. 15. Sobre la estabilidad del orden político *cf.* *Tratado político*, I.6. Sobre la validez del derecho natural en el estado civil *cf.* *Tratado político*, III.3. Sobre la libertad del hombre *cf.* *Tratado político*, II.11; II.20. Sobre la composición de naturalismo y racionalismo, parece útil citar el siguiente pasaje de la *Ética* (IV, P XXXVII esc. 2: itálicas nuestras): "Cada cual existe por supremo derecho de la Naturaleza, y, en consecuencia, cada cual hace, por derecho supremo de la naturaleza lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que es bueno, lo que es malo, y mira por su utilidad según su índole, y se venga, y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir aquello a lo que tiene odio. Pues si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada cual poseería este derecho propio sin ningún perjuicio para otro. Pero sometidos a los afectos, que superan muchísimo la potencia humana o la virtud humana, son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos, y son contrarios unos a otros, aún cuando necesitan la ayuda mutua. Por tanto, para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse, es necesario que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obrarán nada que pueda redundar en perjuicio ajeno. [...]. Ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte que el afecto que se requiere reprimir, y contrario a éste y porque cada cual se abstiene de hacer daño a otro por el temor de sufrir un daño mayor. Con esta ley, pues, podrá establecerse una sociedad, con tal que ésta reivindique para sí el derecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de lo bueno y de lo malo; y que tenga así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir sus afectos, sino por medio de amenazas [...]. Por lo cual entendemos fácilmente que en el estado natural no se da nada que sea bueno o malo por el consenso de todos, puesto que todo aquel que se halla en estado natural, solamente mira por su utilidad, y según su índole, y en cuanto tiene en cuenta sólo su utilidad, decide lo que es bueno y lo que es malo, y no está obligado por ninguna ley a obedecer a nadie, sino sólo a sí mismo; y, por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito, pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es bueno y lo que es malo y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. El delito no es, pues, nada más que la desobediencia. [...]. Además, en el estado natural, nadie es por consenso común dueño de cosa alguna, ni en la Naturaleza se da nada que pueda decirse que es de este hombre y no de aquel otro, sino que todo es de todos. [...]. En el estado natural nada sucede que pueda llamarse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es de este y lo que es de aquel."

democracia liberal de Spinoza sea un Estado conforme a la naturaleza y, contemporáneamente, a la razón, en el que el orden y la libertad, la estabilidad y la seguridad garantizan las mejores condiciones posibles de vida social. En este sentido, el pesimismo antropológico presente en el pasaje del *Tratado político* (V.7) dedicado a la interpretación de *El príncipe* no es definible tanto en términos ontológicos, cuanto en términos estrictamente políticos: la "miseria" humana, radicalmente *mundana*, cesa en el momento en que el hombre actúa en base al correcto significado del derecho natural. Desde este punto de vista, el Maquiavelo de Spinoza indica la vía por la cual en política logran encontrarse la razón y las pasiones.

La perspectiva antropológica no es naturalmente extraña al tema del *cambio político*, directamente ligado a una "natural" concepción del *conflicto* a la que no es extraña una profunda reflexión sobre el problema de la *decadencia del orden político*. Considerada, en efecto la necesidad de recurrentes intervenciones capaces de frenar la progresiva corrupción de las instituciones políticas, provocada por la pérdida de lucidez intelectual o de fuerza militar por parte de la clase dirigente y del pueblo, el Maquiavelo de Spinoza (*cf.* *Tratado político*, X.1) identifica tanto en la *virtuosa* acción política del reformador —esto es, en su capacidad de gobernar las transformaciones de las estructuras políticas tradicionales y el fortuito proceder de los eventos—, cuanto en la sabia capacidad de mantener y hacer durar las leyes, únicas barreras para frenar la decadencia política⁹⁹: para conservar la propia salud, poniendo freno al natural proceso de decadencia, un Es-

⁹⁹ En muchas ocasiones, Maquiavelo se detiene en la relación virtuosa entre los fundadores y las leyes como antídoto, en el *curso del tiempo*, de la decadencia política: "Y desde luego podemos llamar feliz a aquella república en la que haya surgido un hombre tan prudente que le haya dado leyes ordenadas de tal manera que, sin necesidad de corregirlas, pueda vivir segura bajo ellas" (*Discursos*, I.2.4); "No es, pues, la salvación de un reino o de una república el tener un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo ordene de manera que, aún después de muerto se mantenga" (*Discursos*, I.11.22).

La fábrica de la soberanía

tado tiene al mismo tiempo necesidad de buenas leyes y de buenas armas, esto es, de ser gobernado por hombres en posesión de *virtud política* que se vuelvan conscientes progresivamente de las necesarias operaciones de regeneración. En torno a estos problemas, al que, por lo demás, no resulta ajeno el problema de las *conjuras*, se configura el perfil de numerosos capítulos de los *Discursos*, animados a menudo por la convicción de la *productividad política* de una *particular* forma de conflicto en el interior del orden institucional: en efecto, en sí mismo, el conflicto no asume un valor ni positivo ni negativo dado que puede llevar tanto a la ruina y a la guerra civil como a la regeneración, sino que lo asume a consecuencia de la condición de salud del Estado en el que al conflicto se produce¹⁰⁰. No es casual que en la vida política, la copresencia del orden y el conflicto, por una parte, y de decadencia y regeneración por otra, sea al mismo tiempo el fundamento y la solución del pesimismo antropológico en Maquiavelo: aun siendo *también* mal, si la política es incluida en el marco de un esfuerzo comprometido en el virtuoso *mantenimiento* del Estado, tiene como fin el de poner freno al mal mismo. Nuevamente, el problema del Maquiavelo de Spinoza concierne a la virtuosa racionalidad, no distinguida de la naturalidad de la acción política: el vivir según la razón en la sociedad política se realiza sin ninguna violación del vivir según la naturaleza, más aún, se cumple lo opuesto: se vive en el pleno respeto del mismo principio. No es fortuito que en los procesos de cambio y en los conflictos, sólo el criterio de la *utilidad*, expresión directa de una pasión racional, logra desempeñar el papel de conciliación entre las exigencias de estabilidad política y de libertad personal.

¹⁰⁰ Sobre el problema del cambio político *cfr. Discursos*, I.2; I.9; I.11; I.17-20; I.25-26; sobre las diversas formas de fundación de un estado *cfr. Discursos*, I.10; I.49; sobre el tema del conflicto *cfr. Discursos*, I.3; I.16; I.29; I.37; II.13; sobre las conjuras *cfr. Discursos*, III.6; sobre el concepto de decadencia *cfr. Discursos*, I.12; I.39; II.2; III.1; III.9; *El príncipe*, II; III; IX; sobre la relación entre virtud y fortuna *cfr. Discursos*, II.29.

El complejo núcleo problemático que en filosofía política representa el tema del cambio político, en el que entran con pleno derecho no sólo las cuestiones del conflicto y del orden, sino también y sobre todo la concepción antropológica que está en el fundamento de los diversos modelos de acción, encuentra en Spinoza un desplazamiento filosófico directo hacia la categoría de *causalidad*. Desde este punto de vista, las reflexiones spinocianas contenidas en el *Tratado político* (*cfr.* en particular, en X.1) sobre el necesario conocimiento de las causas en materia de cambio político recuperan, a partir del ejemplo ofrecido por Maquiavelo (*cfr. Discursos*, I.3), el tema del pesimismo antropológico entendido, en sentido *no ontológico*, como insuficiencia de la voluntad y de la razón. En este sentido, resulta por tanto evidente el vínculo directo entre el tema de la decadencia del orden político y el problema de la falta de conocimiento de las causas (o de su conocimiento inadecuado). En efecto, el balance recíproco entre la teoría de la causalidad y la concepción antropológica, que resulta ser el fundamento de la teoría de la acción en Spinoza, vuelve a proponer la cuestión de la relación entre razón y pasiones en las formas del cambio político. El pesimismo antropológico de Spinoza se funda en una atenta valoración de las experiencias históricas de la vida concreta, a menudo fundada en la fuerza, en el fraude o en la violencia; experiencias que conducen por tanto a una crítica radical, pero no moralista, de los criterios sobre cuya base se desarrollan las acciones de los gobernantes, del pueblo y de los filósofos, todos a menudo incapaces de comprender el sentido de los eventos “mundanos” y de establecer conexiones causales dotadas de un significado que haga justicia contemporáneamente a las razones de las pasiones y a las lógicas de la razón:

Al dedicarme a la política no me he propuesto nada nuevo o impensado, sino sólo *demostrar con argumentos ciertos e irrefutables*, esto es, *deducir* a partir de la misma condición de la naturaleza humana los principios que se acuerdan perfecta-

mente a la práctica; y para proceder en esta indagación científica con la misma libertad de espíritu con la que solemos aplicarnos a la matemática, me he propuesto nuevamente no reír, ni llorar por las acciones humanas y ni siquiera detestarlas, sino *comprenderlas*: por esto he considerado las pasiones humanas como el amor, el odio, la ira, la envidia, la vanagloria, la misericordia y todos los demás sentimientos, no como vicios, sino como *propiedades de la naturaleza* humana, a ella pertinentes, como son pertinentes a la naturaleza de la atmósfera el calor, el frío, la tempestad, el trueno y cosas similares; los cuales, aún siendo desventurados, son no obstante necesarios y son *efectos de causas determinadas* a través de las cuales procuramos entender la naturaleza [...]. En efecto, es cierto que los hombres están necesariamente sujetos a las pasiones y están hechos de modo tal de compadecer a aquellos que están mal y envidiar a aquellos que están bien y más inclinados a la venganza que al perdón [...]. La razón es capaz seguramente de reprimir eficazmente y moderar las pasiones; pero hemos visto también que el camino indicado por la razón es por lo menos arduo (*Tratado político*, I.4-5, itálicas nuestras).

Naturalmente, el concepto de causalidad en Spinoza desempeña un papel que va mucho más allá del particular problema político, desde que es una característica fundamental de su polémica con la filosofía escolástica y con Descartes en materia de metafísica y de teoría del conocimiento. En este sentido, sin entrar en cuestiones estrechamente ligadas a las perspectivas gnoseológicas, es sobre todo en la *Ética* que podemos encontrar las referencias textuales capaces de arrojar luz sobre el tema de la decadencia política entendida como efecto de la falta de conocimiento o de conocimiento inadecuado de las causas¹⁰¹. Se hace así evidente el estrecho vínculo que existe

en este caso entre autonomía y conocimiento, esto es, entre libertad y ausencia de superstición: en efecto, la distinción gnoseológica entre las muchas formas de causación (por ejemplo, entre causa adecuada y causa por accidente, entre causa eficiente y causa externa) contiene de por sí una directa relevancia filosófico-política, y también directamente una importante carga concretamente política¹⁰². La decadencia del orden político está, por tanto, en primer lugar debido a la incapacidad de los actores de la política de poner en relación directa, sin falacias, las causas y los efectos de los eventos que se verifican concretamente, cuya interpretación resulta en cambio distorsionada a menudo por los "afectos" corrientes de la naturaleza humana, del hábito a la inconstancia, de la semejanza a la imaginación: no es fortuito que, en el sistema de Spinoza, "cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo" (*Ética*, III, P L):

Las cosas que son por accidente causas de esperanza o de miedo, se llaman *buenos* o *malos presagios*. Además, en cuanto estos mismos presagios son causas de esperanza o de miedo, en tanto son causas de alegría o tristeza y, por consiguiente, en tanto los amamos o les tenemos odio, y nos esforzamos por emplearlos como medios para alcanzar lo que esperamos o en alejarlos como obstáculos o causas de miedo. Además [...] por naturaleza estamos constituidos de tal manera que creemos fácilmente lo que esperamos, pero difícilmente lo que tememos

¹⁰¹ Cfr. *Ética*, III, P XIII esc. ("El amor no es nada más que la alegría acompañada por la idea de una causa externa y el odio nada más que la tristeza acompañada por la idea de una causa externa"); III, P XV cor. ("Sólo por haber considerado una cosa con un afecto de alegría o tristeza del que ella no es la causa eficiente podemos amarla o tenerle odio"); III, P XV esc. ("Por donde entendemos cómo puede ser que amemos ciertas cosas o les tengamos odio sin causa alguna conocida por nosotros; sino sólo por simpatía o antipatía"); III, P XXXVI Dem. ("Todo lo que el hombre vio al mismo tiempo que la cosa que lo deleitó, todo eso será por accidente causa de alegría; así, pues, deseará poseer todo eso al mismo tiempo que la cosa con todas y las mismas circunstancias con que fue deleitado por ella la primera vez").

¹⁰² Cfr. *Ética*, II, P XXXI; III, D I-II; III, P I cor.; III, P XIV-XVII; III, P XLIX-L; IV, D III-IV; IV, D LXII; V, A II.

[...]. Y de esto han nacido las supersticiones, por las cuales los hombres son dominados en todas partes. Por lo demás, creo que no vale la pena mostrar aquí las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y del miedo, puesto que de la sola definición de estos afectos se sigue que no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza (*Ética*, III, P L escolio).

La relevancia filosófico-política de la relación entre teoría de la causación y pesimismo antropológico en Spinoza resulta por tanto claramente evidente en la *Ética*, pero también en el *Tratado político* y sobre todo en el *Tratado teológico-político*: en efecto, en un plano más estrictamente polémico, es necesario recordar que la relación instaurada por Spinoza entre causa inadecuada, superstición, engaño y miedo da origen a la tradición crítica de los poderes autoritarios representada por la imagen de los “tres impostores”; mientras que, en un plano más estrictamente teórico, es preciso notar que la idea de una “libre república” asume sobre sí la tarea de contrabalancear la deriva instrumentalmente politizada y marcadamente ideológica del pesimismo antropológico, desplazado al plano de la convivencia social, a través de la creación de una esfera de discusión pública, no heterodirigida y no autoritaria, con la finalidad de hacer posible la circulación del libre pensamiento. Sólo a partir de esta concreta interacción entre filosofía política y teoría del conocimiento es posible comprender correctamente la polémica spinoziana contra el *prejuicio* en todas sus formas, sean estas individuales (con la relativa crítica de la miseria intelectual del vulgo incapaz de realizar la virtud teórica) o públicas (con la relativa crítica de los poderes teocráticos y autoritarios fundados en la fuerza y en el engaño). En este sentido, el tema de la decadencia política en Spinoza no es interpretable sólo con los tradicionales instrumentos del pensamiento político (por ejemplo, la teoría de los ciclos o la categoría de legitimidad), sino que particularmente correlacionado con su concepción del pesimismo antropológico, dado que entre los hombres la supersti-

ción y la ignorancia son características mucho más comunes y frecuentes que la virtud y el conocimiento: “A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre; porque el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera, que a menudo está compelido, aún viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo peor” (*Ética*, IV pref.). Y, en efecto, no es casual que en el pasaje del *Tratado político* (X.1) en el que es directa la referencia a Maquiavelo en relación con el problema del cambio político, Spinoza, a propósito del óptimo mantenimiento de un Estado, no subraya sólo la necesidad de la prudencia de las leyes, sino también del valor individual del estadista, libre de prejuiciosas supersticiones, capaz de distinguir entre causas y efectos, defectos y curas, orden y corrupción, estructura originaria y progresiva alteración de la estructura del Estado.

Naturalmente, en Spinoza, la relevancia teórica de la categoría de imaginación, directamente implicada en el tema del cambio político, va mucho más allá del específico ámbito filosófico-político. Sin embargo, también en este caso, sin entrar en la consideración pormenorizada de la distinción gnoseológica entre los varios grados de conocimiento, parece útil concentrar la atención en aquellos aspectos de teoría del conocimiento que pueden arrojar luz sobre la relevancia filosófico-política, es decir, práctica, de la categoría de la imaginación. La crítica spinoziana de las acciones humanas de las estructuras socio-políticas fundadas en la imaginación va de la mano no sólo de la crítica de la “ciega avidez” del hombre y de las formas de “servidumbre” creadas por los gobiernos autoritarios, sino también de la crítica de las “repúblicas utópicas”¹⁰³. Sin embargo, y a pesar de que sean muchos los fren-

¹⁰³ Cfr. *Tratado político*, I.1-2; I.4-5; II 5; *Tratado teológico-político*, Pref.; XVI; *Ética*, III, P III; IV, P IX-X; IV, P XVIII esc.; IV, P XXXII-XXXIV; IV, P XXXVII esc. I.

tes críticos en los que se mueve la teoría política de Spinoza, una sola parece ser la raíz antropológica que está en el fundamento de las “miserias” de la vida política y de la necesidad del mal:

La fuerza y el crecimiento de cualquier pasión y su perseverancia en existir, no se definen por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra (*Ética*, IV, P V).

La fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones del hombre o su potencia de tal suerte que el afecto se adhiera pertinazmente al hombre (*Ética*, IV, P VI).

Un afecto no puede ni reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir (*Ética*, IV, P VII).

Un afecto cuya causa imaginamos que está ahí al presente ante nosotros, es más fuerte que si imagináramos que ella no está ahí (*Ética*, IV, P IX).

Por una cosa futura, que imaginamos ha de producirse pronto, somos afectados más intensamente que si imaginamos que su tiempo de existencia dista mucho más del presente; y por el recuerdo de una cosa que imaginamos que ha pasado no hace mucho tiempo también somos afectados más intensamente que si imagináramos que ha pasado hace mucho tiempo (*Ética*, IV, P X).

El afecto por una cosa que sabemos no existe al presente y que imaginamos como posible, siendo iguales las demás circunstancias, es más intenso que por una cosa contingente (*Ética*, IV, P XII).

El verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto, sino sólo en cuanto es considerado como un afecto (*Ética*, IV, P XIV).

El deseo que nace del conocimiento de lo bueno y lo malo, en cuanto este conocimiento concierne al futuro, puede ser más fácilmente reprimido o extinguido por el deseo de las cosas que son agradables al presente (*Ética*, IV, P XVI).

Todo esto no tiende a connotar de manera simplemente “negativa” la potencia de las pasiones y de la imaginación, que, todavía más, son a su vez indicio de la potencia y de la virtud de la naturaleza humana, sino que simplemente tiende a identificar el lugar antropológico en el que nace y crece el prejuicio, esto es, el principal obstáculo para la creación de una “libre república”. La absoluta relevancia de la lucha contra el prejuicio esta demostrada, por otra parte, por la propia estructura del *Tratado teológico-político*, que dedica nada menos que quince capítulos (sobre un total de veinte) no a la definición de las categorías filosófico-políticas de soberanía, representación y derecho, sino a la crítica de la superstición popular y, sobre todo, a la discusión de los prejuicios en materia religiosa y en materia política que, entre la ignorancia y la fantasía de un lado y el miedo y la esperanza del otro, encuentran terreno fértil en las degeneraciones de la facultad imaginativa. Desde este punto de vista, el fundamento histórico-crítico de la ciencia bíblica de Spinoza es un instrumento privilegiado de la crítica radical de los más poderosos prejuicios a la base de la vía socio-política, a saber, los prejuicios religiosos: el despotenciamiento teórico de la profecía y del milagro corresponde, en efecto, al despotenciamiento de la ley revelada a favor del conocimiento de la ley divina (esto es, natural)¹⁰⁴, también en materia política; en definitiva corresponde al despotenciamiento de todo conocimiento particular fundado en la imaginación a favor del conocimiento intelectual de la naturaleza (y del derecho natural en el que se funda la idea de la “libre república”). En este sentido, el tema de la *cura* de la decadencia de las sociedades políticas, que es claramente parte del tema más amplio del cambio político, comporta la necesidad, según Spinoza, no sólo de un análisis politológico que, siguiendo las huellas de Maquiavelo, sepa

¹⁰⁴ Cfr. *Ética*, I, P XVII; I, P XXIX; I, P XXXIII y esc. II; IV, P LXVIII esc.; *Tratado político*, II.2-4; *Tratado teológico-político*, I-II; IV; VI.

indicar los remedios institucionales contra la “disolución” de los Estados a través de la elaboración de una correcta teoría de conocimiento causal capaz de producir un tempestivo remedio curativo para los inconvenientes que se producen en el curso del tiempo, esto es, capaz de producir un retorno a los “orígenes”, una “regeneración”; sino que hace también necesario un análisis antropológico que, tomando seria y críticamente en consideración el peso de la vida imaginativa en el desarrollo de las vicisitudes humanas, condicionadas por una concepción utilitarista de la causalidad, permita identificar las necesarias correspondencias “políticas” entre la razón y las pasiones como fundamento de la pasión racional de lo *útil*, en especial en el interior del panorama ontológico definido por el concepto de derecho natural entendido como lugar de encuentro entre naturalismo y racionalismo.

El plano de indagación metodológica relativo al problema del cambio político (y de la decadencia) en el que se mueve Spinoza es claramente diferente del plano en el que se mueve Maquiavelo en *El príncipe* y en los *Discursos*. En la crítica del secretario florentino de los prejuicios históricos, los hábitos corruptos y las supersticiones populares en materia política y religiosa, no están presentes, en efecto, problemas de teoría del conocimiento y elementos histórico-críticos de ciencia bíblica dependientes de un atento análisis de la carga imaginativa presente en la profecía, debido también a que en Maquiavelo no encontramos nada que se parezca a la “geometría de las pasiones” spinocista (en clara relación con el problema teórico de la causación). Sin necesidad de subrayar las evidentes diferencias teóricas entre los dos pensadores en esta materia, parece mayormente productivo insistir en los elementos teóricos en que es posible una confrontación directa entre Maquiavelo y Spinoza a propósito del tema del cambio político, los cuales no se encuentran en el análisis del papel de la fortuna en las vicisitudes políticas o en la elaboración de una teoría de la causalidad histórica, cuanto en la

verificación del alcance de los conceptos de la imaginación (profética y no profética) y de la superstición, desplazados hacia el plano de la “regeneración” del orden político, en el interior de una concepción globalmente realista de la “miseria humana”:

Cualquiera que desee o necesite reformar el modo de gobierno de una ciudad, si quiere que el cambio sea aceptado y mantenido con satisfacción general, precisa conservar al menos la *sombra* de los modos antiguos, de modo que al pueblo no le parezca que ha cambiado el orden político aunque de hecho los nuevos ordenamientos sean totalmente distintos de los pasados, porque la mayoría de los hombres se sienten tan satisfechos con lo que *parece* como con lo que *es*, y muchas veces se mueven más por las cosas aparentes que por las que realmente existen (*Discursos*, I.25.2, itálicas nuestras).

En el pasaje de Maquiavelo (*Discursos*, I.3) al que presta atención Spinoza, el tema del conflicto político está en una íntima correlación con su concepción del pesimismo antropológico como “miseria humana”, tanto, que el elemento central de la relación entre la “Plebe” y el “Senado” en Roma después de la expulsión de los Tarquinos resulta ser, no sólo el engaño conscientemente construido y ocultado, sino también el conocimiento inadecuado de las cosas (“Parecía que fuese...”), entendido, por tanto, en términos de *falsa* imaginación. Pero en Maquiavelo la imaginación no tiene una relevancia social exclusivamente “negativa”, en cuanto error o engaño, dado que en muchas ocasiones subraya su función estabilizadora de creencia autoritaria, capaz, sobre todo cuando asume la naturaleza de la superstición religiosa, de frenar y contener los “humores” de la multitud y de compactar los estratos sociales en los momentos difíciles para la supervivencia de la sociedad política: en este sentido, la referencia a la virtud de los romanos implica la referencia a una tradición de *religión civil*:

Juzgando los cielos que los ordenamientos de Rómulo no bastaban para tanto imperio, inspiraron al senado romano para que eligiese a Numa Pompilio como sucesor de Rómulo, de modo que las cosas que éste dejó de lado fueron reguladas por Numa. El cual, encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil, y la constituyó de modo que, por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de dios como en aquella república, lo que facilitó cualquier empresa que el senado o los grandes hombres de Roma planearon llevar a cabo. Y examinando infinitas acciones, del pueblo romano en su conjunto o de muchos de los romanos individualmente, se ve cómo aquellos ciudadanos temían más romper un juramento que la ley, como quien estima más el poder de dios que el de los hombres [...]. Y puede verse, analizando atentamente la historia romana, qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos [...]. Porque donde hay religión, fácilmente se pueden introducir las armas, pero donde existen las armas y no la religión, con dificultad se puede introducir ésta. Y vemos que Rómulo, para organizar el estado e instituir otros órdenes civiles y militares, no le hizo falta recurrir a la autoridad de Dios, de la que, en cambio, necesitó Numa que simulaba tener familiaridad con una ninfa que le aconsejaba todo lo que luego aconsejaba él al pueblo, y todo esto lo hacía porque quería crear ordenamientos nuevos e inusitados en aquella ciudad y temía que su autoridad sola no bastase. Y verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas; porque son muchas las cosas buenas que, conocidas por un hombre prudente, no tienen ventajas tan evidentes como para convencer a los demás por sí mismas. [...]. Porque donde falta el temor de Dios, es preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor a un príncipe que supla la falta de religión (*Discursos*, I.11.2-19).

Los príncipes o las repúblicas que quieran mantenerse incorruptos deben sobre todo mantener incorruptas las ceremonias de su religión, y tener a ésta siempre en gran veneración, pues no hay mayor indicio de la ruina de una provincia, que ver que en ella se desprecia el culto divino [...]. Los que estén a la cabeza de una república o de un reino, deben, pues, mantener las bases de su religión y, hecho esto, les será fácil mantener a su república religiosa y, por tanto, buena y unida (*Discursos*, I.12.2-7).

En este sentido, no es casual que entre las más altas figuras de fundadores de sociedades políticas, esto es, de “príncipes nuevos”, encontremos a los profetas de una nueva religión (por ejemplo, Moisés)¹⁰⁵. El “príncipe nuevo” es el reformador de un nuevo ordenamiento social, cuya obra permite la creación del horizonte público en el interior del cual encuentra sentido la idea de una moral compartida que estructura las reglas fundamentales de la vida social. Sin embargo, el sentido del término “príncipe nuevo” es ambiguo: puede indicar al fundador de una dinastía en un estado ya establecido, y puede asimismo indicar al fundador de un estado enteramente nuevo, que a su vez puede imitar modos y ordenamientos creados por otro príncipe nuevo, o bien ser un innovador radical, esto es, un creador de nuevos modos y ordenamientos, eventualmente, el fundador de una nueva religión. Un “príncipe nuevo” radical, esto es, un profeta, no debe dejar nada inalterado: una revolución total exige en primer lugar, y sobre todo, una revolución de las ideas de bien y de mal. En efecto, toda nueva religión intenta extinguir las huellas de la vieja religión: pero no todos los profetas de la historia han sido profetas armados. Por ejemplo, en sus orígenes, el cristianismo no era una religión que conquistara por la fuerza: su éxito se debió esencialmente a la *propaganda*, esto es, a la difusión de la forma cristiana de la superstición

¹⁰⁵ Cfr. *El príncipe*, VI; *Discursos*, I.1; I.9-10; II.8; III.30.

La fábrica de la soberanía

religiosa. Desde este punto de vista, la conciencia de la *función social* de la religión no remite a la presencia de forma alguna de piedad en el pensamiento de Maquiavelo, quien en cambio propone a menudo una identificación directa entre imaginación, superstición y religión; más aún, de este modo resulta todavía más evidente el carácter solamente *instrumental* de los valores religiosos para la teoría de la acción política, sea violenta o persuasiva¹⁰⁶. Además, el silencio que Maquiavelo guarda sobre numerosos temas bíblicos y teológicos (pero no sobre los relativos a la religión de los romanos o de los samnitas) es particularmente indicativo del grado de control socio-político posibilitado por la politización de la religión cristiana: dado que existe un evidente conflicto entre la ciencia política de Maquiavelo y la enseñanza cristiana, nada es más prudente ni más útil que un calculado y medido silencio en torno a las razones de este conflicto, capaz de mantener una productiva ambivalencia práctica en la relación entre política y religión, a mitad de camino entre una desdeñosa condena de la superstición y un uso socialmente útil, pero igualmente instrumental de la creencia religiosa.

Spinoza no identifica en la imaginación solamente una forma de falso conocimiento, sino también un indicio de la potencia humana en materia de posibilidades de la mente (*cf.* *Ética*, II, P XVII; V, P IV): pero el filósofo holandés, que apunta a la fundación de una “libre república”, desestima radicalmente su función socio-política, ejemplarmente representada por su crítica del prejuicio teológico, de la superstición entendida como engaño y de la forma teocrático-autoritaria de la sociedad política presente en todo el *Tratado teológico-político*. La tarea de Spinoza en el *Tratado* es en efecto la de minar la autoridad “científica” y política de la revelación bíblica a través del despotenciamiento teórico de la profecía y del milagro, a favor del método geométrico del conocimiento filosófico y natu-

ral. El objeto del conocimiento revelado y el fin de la fe en la Escritura, es por tanto la obediencia, no la búsqueda de la verdad, del mismo modo que la recompensa por la observancia de los ritos no es la beatitud sino el bienestar material que resulta de compartir los “privilegios” implicados en la pertenencia a una comunidad. Desde este punto de vista, a pesar de que en numerosos pasajes del *Tratado* esté presente el elogio del carácter espiritual y universal del mensaje de Jesús, contrapuesto a la crítica del carácter terreno y particularísimo de la ley mosaica, las conclusiones a las que llega la crítica radical de la religión se deben aplicar indiferentemente en todo caso a todas las Escrituras, esto es, al Antiguo y al Nuevo Testamento en su conjunto: el Nuevo Testamento no es más racional que el Antiguo. Vuelve a ocupar el primer plano, entonces, el tema de la función instrumental de la religión en el ámbito socio-político: mientras que la crítica spinoziana está dirigida con fuerza en contra de todas las formas de religión revelada, el poder político y social del cristianismo vuelve evidente la necesidad, advertida por Spinoza, de desplazar, al menos *públicamente*, el ataque frontal del cristianismo al judaísmo. En efecto, resultaba claramente menos peligroso atacar al Antiguo Testamento, esto es, al judaísmo, que al Nuevo Testamento, esto es, al cristianismo. En el momento en que a la Escritura se atribuye sólo un vago carácter moralmente “edificante” (en cuyo papel es también difícil reconocer alguna similitud con el papel desempeñado por la idea de religión civil en Maquiavelo), se la vacía contemporáneamente de todo alcance teórico y político.

A pesar de que Spinoza, en su fundación teórica de la democracia liberal, sostiene que es necesario llevar adelante un ataque radical de toda forma politizada de religión revelada, esto es, de superstición públicamente relevante, es siempre consciente de que, en materia política, el conocimiento puramente intelectual no puede ser separado de la facultad imaginativa, sobre todo a causa de la su concepción pesimista de las capacidades teóricas y de las virtudes del “vulgo”: en efecto, no es casual

¹⁰⁶ *Cfr.* *Discursos*, I.11-15; I.53; I.56; *El príncipe*, XI.

que el legislador profético (Moisés en particular), no sea tradicionalmente sólo un profeta, sino también, y sobre todo, un estadista que crea una sociedad política e instaura un orden legal que pretende para sí el monopolio (fundado religiosamente y justificado por un signo profético) de la autoridad teológico-política, de la fuerza legítima y de la violencia legal. Para el profeta es absolutamente indispensable la posesión de una particular capacidad imaginativa, a fin de deliberar en materia de costumbres comunitarias, creencias religiosas e instituciones políticas: la profecía no tiene por tanto relevancia teórica, como en cambio sí importancia política. En este sentido, Spinoza se aproxima a la convicción propia de Maquiavelo según la cual las sociedades políticas pueden ser gobernadas de manera realista sólo con una ingeniosa mezcla de poder y consenso, sabiduría y prudencia, fuerza y moderación, conocimiento y superstición: no es casual que, si por un lado la ley pretende tener un carácter éticamente necesario y vinculante y ser la verdad teórica, por otro lado es de hecho deliberación pública, esto es, fruto de un acto específico de voluntad del legislador, dictado por razones de prudencia, estabilidad y conveniencia. El problema político concreto pasa a ser, por tanto, el de un equilibrio entre coerción, consenso y seguridad, posibilitado por el prudente ordenamiento de las leyes. Además, es preciso notar que la fundación de una ciudad comporta problemas en parte diferentes de los de la reforma del orden político de la ciudad: mientras la virtud del fundador se demuestra en la elección del lugar, en el ordenamiento de las leyes y en la definición de las prácticas culturales, la virtud del reformador se demuestra en el gobierno de las transformaciones de las tradiciones, esto es, de las prácticas consolidadas o corruptas, a través de una conducta política a menudo condicionada por el contraste entre interés público e interés privado¹⁰⁷. Pero hay en un punto en que las

¹⁰⁷ Sobre la diferencia entre la virtud del fundador y la virtud del reformador en relación al tema del cambio político *cf.* *Discursos*, I.1-2; I.9-10; I.16-20; I.25-26.

figuras “tipológicas” del fundador y del reformador, conscientes de los límites característicos de cualquier asociación política, se verán constreñidas a encontrarse: cuando deban persuadir a los ciudadanos para que *crean* de manera inmediata en la igualdad de justicia, piedad y placer, por una parte, y de justicia, impiedad y pena por otra. Naturalmente esta igualdad, relevante para el “pacífico” desenvolvimiento de la vida práctica, no tiene ningún significado *teórico* para el filósofo descripto por Spinoza o para el estadista descripto por Maquiavelo: para ambos el conocimiento de la verdad está reservado a los “pocos”, mientras que para los “muchos” es necesaria y suficiente la sola creencia. En efecto, el término de confrontación del profeta no es el sabio, sino el pueblo. El profeta entendido como “príncipe nuevo”, como fundador o reformador radical, debe por tanto disponer de una poderosa capacidad imaginativa que lo haga capaz de utilizar el lenguaje alusivo y metafórico a menudo necesario para la exposición pública del mensaje revelado. El profeta es el fundador de la sociedad política que establece el límite entre paz y guerra, orden y corrupción, piedad e impiedad, “salud” y “enfermedad” del cuerpo político: el profeta es la imagen histórico-concreta del gobernante detentador del monopolio teológico-político.

Sobre la relación entre orden y corrupción de los sistemas políticos *cf.* *El príncipe*, XIII, del que resulta útil citar el siguiente pasaje: “El que en un principado no reconoce los males cuando nacen, no es verdaderamente sabio: y esto les es dado a pocos”. Se debe tener presente que, en lo que respecta a las similitudes y diferencias entre el fundador y el reformador, en muchos pasajes (*Discursos*, I.49; III.1; III.49) Maquiavelo considera “fundadores” de un Estado a todos sus gobernantes a través de las varias fases históricas: no es sólo a inicio de los tiempos, sino cada día que un Estado tiene necesidad de nuevos ordenamientos (*Discursos*, III.1.3-6: “Y puesto que hablo de cuerpos mixtos, como son las repúblicas y las sectas, digo que son saludables esas alteraciones que las reconducen a sus principios. Y por eso están mejor ordenadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar. El modo de renovarlas es, como he dicho, reducirlas a sus principios”).

CONFLICTIVIDAD PRIVADA Y CONFLICTIVIDAD POLÍTICA
EN EL MAQUIAVELLO DE LEO STRAUSS

1. En 1936 Leo Strauss publica en Inglaterra su libro dedicado a la interpretación de la filosofía de Hobbes, con lo cual, al reivindicar para el filósofo inglés el papel de fundador de la filosofía política moderna, reabre de manera radical la cuestión de la superioridad de los antiguos sobre los modernos¹⁰⁸. En 1952 el libro sobre Hobbes es reeditado en los Estados Unidos en su versión original, con el agregado de un nuevo prefacio en el que el autor precisa que el fundador de la filosofía moderna no es Hobbes, sino más bien Maquiavelo. Las razones del error y de la rectificación, que no modifican en sustancia el planteo crítico straussiano, residen en una inadecuada reflexión sobre el método de la *escritura filosófica*: en los años que median entre las dos ediciones del texto sobre Hobbes, Strauss trabaja en la elaboración de una serie de estudios sobre la *reticencia* de los filósofos del pasado que lo llevan a admitir su errónea valoración de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. No es entonces un problema de claridad de pensamiento, sino de franqueza: Maquiavelo ejercita una especie de prudencia que Hobbes no cree necesario practicar¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cfr. Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936 (2.nd edition: Chicago, University of Chicago Press, 1952).

¹⁰⁹ Los textos straussianos que contienen inmediata referencia a Maquiavelo son los siguientes: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930, pp. 13-18; *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 177 y ss.; *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958; *What is Political Philosophy?*, Glencoe, Free Press, 1959, pp. 40-

A lo largo de los siglos, Maquiavelo se ha convertido en un verdadero mito: su nombre ha ingresado en el uso común para indicar una política motivada únicamente por consideraciones de interés. Desde este punto de vista, Strauss no duda en definir a Maquiavelo como un teórico del mal. Los hombres no pueden conservar el poder con las plegarias y la virtud: este es el supuesto sobre el que Maquiavelo dispone la crítica radical de la filosofía política clásica y del cristianismo, en favor de un concepto de virtud que tenga sentido y valor efectivos, y contra la idea de la política que se ocupa de utopías y reinos imaginarios. No obstante, en opinión de Strauss, Maquiavelo no está interesado en procurar una simple descripción de la vida real de los hombres: en cierto sentido, y dado que su perspectiva no es idéntica a la del hombre político, *reescribe* los textos de Aristóteles y de Platón, sustituyendo la *verdadera* enseñanza normativa por una enseñanza normativa mala. Su interés está dirigido a temas políticos, pero ciertamente no es reacio a tratar de todas las cosas, “las cosas del mundo”: su empresa es similar a las del príncipe nuevo. En su doctrina, el príncipe nuevo es el fundador de una sociedad, de un nuevo ordenamiento social, cuya obra, esencialmente inmoral en cuanto está fundada en una pasión egoísta como es el deseo de gloria, permite la creación del horizonte en cuyo interior encuentra sentido propio el concepto de moral entendido como patriotismo. El sentido de la expresión “príncipe nuevo” es, no obstante y según ya lo señaláramos, ambiguo¹¹⁰.

Por lo demás, no cabe obviar el hecho de que el tema del príncipe nuevo abarca en sí el tema del origen y la naturaleza

47; *Machiavelli and Classical Literature*, en *Review of National Literatures*, I, 1970, pp. 7-25; *Niccolò Machiavelli*, en *History of Political Philosophy*, ed. by L. Strauss and J. Cropsey, Chicago, Rand McNally, 1972.; traducción española de Leticia G. Urriza, Diana L. Sánchez y Juan J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 286-304.

¹¹⁰ Cfr. Capítulo precedente, p. 137.

de las sociedades políticas: un príncipe nuevo no debe dejar nada sin alterar. Pero Maquiavelo no espera que Lorenzo, elector privilegiado a quien está dedicado *El príncipe*, sea o se convierta en un creador de nuevos modos y ordenamientos: dado que el consejo es el de volverse un imitador, se puede notar que el innovador es el propio Maquiavelo¹¹¹. Puesto que una revolución total exige, como ya vimos, en primer lugar y ante todo una revolución relativa a las ideas del bien y del mal, el príncipe nuevo, en el sentido del fundador de un orden social enteramente *nuevo*, es Maquiavelo. Quien conoce el arte de gobernar es un hombre de virtud suprema respecto de aquel que gobierna. A través de la imagen del príncipe nuevo, el Maquiavelo de Strauss sugiere el advenimiento de un nuevo Decálogo en acuerdo con la naturaleza de las cosas.

El hecho de que en sus orígenes el cristianismo no constituyera una religión que se impusiera por la fuerza sino esencialmente por la *propaganda*, representa el único elemento que, en la consideración de Strauss, vincula a Maquiavelo a la concepción cristiana. Resulta significativo que Maquiavelo calle numerosos temas bíblicos y teológicos: frente al obvio conflicto entre su ciencia política y la enseñanza cristiana, es más que prudente un deliberado silencio sobre las razones de esta contraposición¹¹². Desde este punto de vista, Maquiavelo cambia radicalmente, no sólo la sustancia, sino también la forma de la enseñanza política: mientras un hombre político puede realizar obras de conquista sólo mientras vive, un filósofo de la política puede conquistar favores para su causa incluso después de muerto. El Maquiavelo de Strauss, precisamente por-

¹¹¹ Sobre la relación entre Maquiavelo y Lorenzo en relación con tema del príncipe nuevo cfr. Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, op. cit., cap. I. El Maquiavelo de Strauss distingue entre tratado y discurso. Un tratado es un razonamiento en torno a algo; pero al contrario de un discurso, está próximo a ser una forma de conjura (cfr. *Discursos* II.32). *El príncipe* es un tratado cuando Maquiavelo es un investigador, y es un discurso cuando Maquiavelo es un consejero.

¹¹² Sobre el contraste entre Maquiavelo y la enseñanza cristiana cfr. Strauss, L., *Niccolò Machiavelli*, op. cit., pp. 288-291.

La fábrica de la soberanía

que es un profeta desarmado, no tiene expectativa de éxito fuera de la propaganda: escribe en la perspectiva de poder provocar, a través de un cambio radical de los modos y los ordenamientos, una mutación de las formas del poder político. Pensando en una especie de guerra espiritual, cuenta con la destrucción del cristianismo: el éxito depende de la conversión de algunos hombres que, tarde o temprano, constituirán las oportunidades para la creación de una nueva clase dirigente¹¹³.

En la interpretación de Strauss, Maquiavelo no es un adorador del éxito: es la sabiduría y no el éxito de una empresa lo que merece loas y admiración. La empresa digna de loas es, en este caso, el descubrimiento de las necesidades que gobiernan la vida humana: su crítica de la moral es idéntica, por tanto, a su crítica de la filosofía política clásica¹¹⁴. La virtud de los clásicos se convierte en Maquiavelo en la virtud republicana: la vida según la naturaleza prevé la alternancia de humanidad e inhumanidad por una parte, y de gravedad y ligereza por la otra. En efecto, dado que la virtud republicana presupone la sociedad política, la ley y el derecho dependen de la sociedad política misma: la moral es posible sólo después de que hayan sido creadas las condiciones para su existencia. Pero esta creación no puede ser a su vez moral: la moral sólo puede existir en el interior de una isla constantemente protegida y renovada por la inmoralidad. En este sentido, el

proyecto normativo de los clásicos griegos es inútil, porque es imaginario: no es casual que el Maquiavelo de Strauss use los términos “príncipe” y “tirano” prácticamente como sinónimos. No hay diferencia entre patriotismo iluminado y egoísmo iluminado: el tirano es simplemente un monarca no amado. Los estados sólo pueden ser gobernados con una ingeniosa mezcla de justicia e injusticia: un príncipe virtuoso no es tanto un príncipe dotado de virtud moral, como un príncipe que usa con prudencia su bondad y sus vicios, a través de una atenta valoración de la situación presente. Semejante príncipe virtuoso debe poseer una lúcida inteligencia y una voluntad fuerte, no por cierto en sentido religioso: su religiosidad debe ser sólo aparente. Según Strauss, Maquiavelo baja el nivel moral de la acción social, construyendo una doctrina política que justifica al mismo tiempo cualquier violencia y fraude necesarios por cálculos de prudencia política. La lección fundamental es por tanto la de una deflación de los modelos: no es la discusión filosófica sobre la justicia la que le permite la realización del justo orden social, sino antes bien una sagaz virtud política. No es casual que el único modelo de Maquiavelo en calidad de maestro de príncipes sea Quirón: a través de la figura del centauro, la imitación de la bestia toma el puesto de la imitación de Dios. Strauss admira profundamente la inteligencia de Maquiavelo, sobre todo en relación con sus cualidades de escritor reticente; pero no puede ciertamente amar a un pensador que, en sus referencias a Jenofonte, elimina tácitamente sus obras socráticas.

2. Los *Discursos* carecen de un plan inmediatamente perceptible: sin embargo, en el proemio al Libro primero, Maquiavelo nos informa que ha descubierto nuevos modos y ordenamientos recorriendo caminos nunca antes frecuentados. Acto seguido, caemos con gran sorpresa en la cuenta de que los nuevos modos y ordenamientos son los de la antigüedad: su descubri-

¹¹³ A propósito de la idea de propaganda *cfr.* Strauss, L., *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, pp. 43 y ss. La guerra espiritual de Maquiavelo apunta al éxito póstumo de su doctrina a través de una estrategia específica: él ha sido el primero que ha intentado forzar la suerte y el futuro por medio de una campaña de propaganda. A ojos de Strauss, la propaganda resulta ser la mala garantía de la coincidencia de filosofía y poder político: al adoptar al mismo tiempo la función de la filosofía y de la religión, la filosofía se vuelve edificante y saludable, esto es, lo opuesto de su propia esencia.

¹¹⁴ El Maquiavelo de Strauss es un valiente crítico de la filosofía política clásica: su propósito es el de sustituir las falsas doctrinas de los clásicos por la nueva y verdadera filosofía, a través de la cual propone una reflexión completa sobre el estado de las “cosas del mundo”.

miento es sólo un redescubrimiento. Al mismo tiempo, podemos notar la presencia de numerosos errores y contradicciones evidentes en la estructura de los *Discursos*, que por cierto no pueden ser imputados a un defecto de saber o de inteligencia del autor: por ejemplo, más de una vez Maquiavelo discute sobre la política de Florencia en confrontación con Pistoia, y en todos los casos procura interpretaciones al respecto que se excluyen mutuamente (*cf.* *Discursos* II.21; II.25; III.27). Pareciera que a Maquiavelo no le interesa la verdad histórica, dado que a menudo cambia a su gusto y parecer los datos históricos y, sobre todo, elige ejemplos que no siempre son exactos ni verdaderos. Otro problema de interpretación se plantea a raíz de las repúblicas, a propósito de las relaciones que se establecen entre los *Discursos* y *El príncipe*: a primera vista, parece que en los *Discursos* Maquiavelo habla de las repúblicas, mientras que en *El príncipe* trata de los principados. Sin embargo, debemos notar que, en el curso de los respectivos desarrollos, la división de la materia no es tan rígida. Una ulterior, pero no última dificultad: a menudo Maquiavelo usa términos cuya ambigüedad es particularmente acentuada, precisamente debido a que no la circunscribe adecuadamente. Frente a tales dificultades, Strauss, en calidad de lector e intérprete, no se desalienta, más aún: parece que concentra específicamente su atención en ellas¹¹⁵.

En cada época existe un poder político que determina el horizonte en cuyo interior se mueven la mayoría de los escritores. La limitación de la libertad de discusión pública obliga a los escritores, que por su naturaleza no sucumben ni a las amenazas ni a los halagos del poder, a presentar sus ideas de manera esotérica: puesto que es muy peligroso atacar abiertamente las

¹¹⁵ Sobre el procedimiento straussiano en la interpretación de Maquiavelo *cf.* *op. cit.*, pp. 120-122, 174-175, 231; sobre la relación entre los *Discursos* y *El príncipe* *cf.* pp. 15-30, 48-53; sobre el uso de los ejemplos históricos *cf.* pp. 96-100; sobre la ambigüedad de términos característicos *cf.* pp. 34-36; sobre las repeticiones y contradicciones del texto *cf.* pp. 42-48.

opiniones oficiales, puede tal vez resultar prudente abrazar tales opiniones públicamente. En opinión de Strauss, Maquiavelo está constreñido a ser prudente porque su proyecto es atrevido: la búsqueda de nuevos modos y ordenamientos conlleva la hostilidad de los sostenedores de los modos y ordenamientos establecidos. La situación del innovador radical sería particularmente grave si no hubiese discordia entre los defensores del orden establecido: en este sentido, la acción de Maquiavelo es una especie de guerra espiritual que no revela por entero su intención. Siguiendo las indicaciones dispersas a través de sus obras, el lector debe recorrer autónomamente la última parte del itinerario. Maquiavelo revela su doctrina sólo por grados y de manera intermitente: este hecho explica la simultánea presencia de gravedad y ligereza en sus libros. Renunciando a recurrir al principio de autoridad, el Maquiavelo de Strauss no renuncia a recurrir a la astucia: en efecto, pertenece a la esencia de su tentativa la violación de la prohibición política de *reír*¹¹⁶.

La preocupación principal de Strauss reside en la tentativa de establecer algunas reglas de lectura en base a las cuales el plan de los *Discursos* y del *El príncipe* pueda volverse más

¹¹⁶ Según Strauss, la filosofía política clásica, al delinear un orden político utópico, se desliza hacia lo cómico justamente porque la utopía, estando en el límite de lo irrealizable, se vuelve objeto de risa por parte de la sociedad política. En este sentido, Strauss sostiene que las interpretaciones de Sócrates por parte de Platón y de Aristófanes son, no obstante sus diferencias, similares. La caricatura socrática de Aristófanes confirma la interpretación de la vida política platónica: los clásicos adoptan un punto de vista que no es reconocido por la ciudad en su carácter paradójico y que generalmente es considerado absurdo y ridículo. Sobre estos temas, *cf.* Strauss, L., *Socrates and Aristophanes*, New York, Basic Books, 1966. Desde este punto de vista, Maquiavelo se halla a mitad de camino entre la utopía de los clásicos y la seriedad de los modernos. Mientras se sonríe de sí mismo, Platón sonríe también del poder político, allí donde Maquiavelo sonríe sólo del poder político, considerando su obra digna de la máxima seriedad: no es casual que construya su procedimiento en torno a la idea de propaganda. Luego, es diferente el caso de los modernos, que, en opinión de Strauss, no se ríen ni siquiera del poder. En su obra, Maquiavelo se permite reír del poder precisamente porque utiliza velos de reticencia en su escritura: semejante autor, en efecto, dice al mismo tiempo cosas diferentes a personas diferentes.

La fábrica de la soberanía

accesible. Pero Maquiavelo no ha expuesto ninguna regla de manera explícita. La tentativa straussiana tendrá entonces alguna probabilidad de éxito sólo si logra establecer las reglas con las que Maquiavelo lee a los autores que para él constituyen modelos, en este caso específico, Livio. Su modo de leer a Livio nos puede enseñar mucho sobre su modo de escribir. Además, Maquiavelo se sirve de Livio de diversas maneras¹¹⁷: hacer referencia a un pasaje de Livio es algo muy distinto a citarlo, y hacer referencia a un pasaje suyo sin decirlo explícitamente es diferente de hacer referencia a él de manera general. En cuanto filósofo, Maquiavelo no puede seguir la sucesión histórica de Livio, sino el orden substancial de los temas políticos. Así, Strauss no tarda en llegar a la conclusión de que Livio no es más que un personaje de Maquiavelo: el secretario florentino establece sus propias verdades a través de alusiones a pasajes de Livio no citados explícitamente¹¹⁸.

El redescubrimiento de modos y ordenamientos del pasado es peligroso porque implica que la virtud de los antiguos debe ser imitada por los modernos: esta exigencia, evidente en numerosos puntos de los *Discursos*, contradice los preceptos de la religión cristiana. En la interpretación de Strauss, Maquiavelo desafía los modos y ordenamientos establecidos por el cristianismo remitiéndose a la autoridad de la antigua Roma: sin embargo, no es posible dar por sentada la superioridad de los an-

tiguos, porque la misma debe estar legitimada. En este sentido, su apelación no está dirigida a un bien en cuanto tal, establecido por vía de la razón, sino a una antigüedad remota: la identificación del bien con lo que es más antiguo pone de relieve la diferencia entre autoridad y razón. Maquiavelo *finje* creer en la identidad de bueno y antiguo: en efecto, el pasaje de la enseñanza aceptada a la enseñanza nueva debe ser efectuado con cautela. El contenido revolucionario debe ser cuidadosamente protegido por una vestimenta tradicional. Desde este punto de vista, el Maquiavelo de Strauss no puede comenzar a servirse de Livio como autoridad sino después de haber establecido la autoridad de la Roma antigua. Sin embargo, es obvio que esta loa de la antigüedad es en sí sólo provisoria: sólo tiene el propósito de procurar una defensa en contra de la persecución de los cristianos, dado que la apelación a la virtud de los romanos implica remitirse a una tradición de religión civil. Es claro que Maquiavelo no puede polemizar con la autoridad de la Iglesia, sin contar con el apoyo de una autoridad aún más alta. En este sentido, a ojos de Strauss, Livio se vuelve la Biblia de Maquiavelo, o mejor dicho, su anti-Biblia. Apoyándose en la autoridad de Livio, y tras haber asegurado la autoridad de la antigua Roma, Maquiavelo comienza a hablar de los defectos de la política y de la constitución de Roma: en este punto Livio se convierte en su única autoridad. Los modos y ordenamientos de Roma no son el modelo para los modernos: un progreso más allá de estos es necesario y posible. El mismo Livio es citado no sólo en calidad de crítico de la autoridad constituida (la Iglesia) a través de la contra autoridad antigua (Roma), sino también como crítico de la contra autoridad misma. Por tanto, los *Discursos* diseñan verdaderamente nuevos modos y nuevos ordenamientos¹¹⁹. El Maquiavelo de Strauss no se detiene aquí: lentamente comienza a asomar una duda respecto de la propia autoridad de Livio

¹¹⁷ Sobre el procedimiento imitativo liviano de Maquiavelo *cfr.* Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 96-104: en estos pasajes Strauss subraya la notable capacidad imitativa del secretario florentino. Sobre las referencias a Livio *cfr.* pp. 111-113. Sobre los silencios de Maquiavelo en las referencias y las citas de Livio *cfr.* pp. 29-34, 104-106.

¹¹⁸ Strauss habla a menudo de Maquiavelo en calidad de educador: los verdaderos destinatarios de las obras de Maquiavelo no son los hombres políticos ya expertos, sino los "jóvenes" que deben atravesar un proceso de "brutalización" a fin de liberarse de la fe en las creencias establecidas. Muchas de las afirmaciones del Maquiavelo de Strauss tienen por esto una función simplemente pedagógica: no obstante, un hombre liberado no es un hombre libre, precisamente porque la liberación es sólo un medio para llegar a la libertad. Un componente esencial de la educación del joven resulta ser, por tanto, una especie particular de intimidad con la que el lector es inducido a pensar ideas prohibidas.

¹¹⁹ Strauss subraya en las obras de Maquiavelo la presencia de una estrecha conjunción de contenido revolucionario y vestimenta tradicional. No es casual que concentre su atención en un pasaje de los *Discursos* (III. 35) en el que se lee: "Lo

y también se inicia lentamente la objeción acerca del carácter opinable de la obra de Livio. Sobre todo, Maquiavelo subraya el que los eventos conocidos a través de documentos históricos son objeto de fe, y no de razón. La crítica de Livio y de los escritores de la antigüedad que realiza Maquiavelo¹²⁰ prepara su crítica de la autoridad en cuanto tal: sólo la razón puede obtener su consenso. En este sentido, en la interpretación straussiana, Maquiavelo es un revolucionario: acusar a Livio como anti-Biblia, sustituye tácitamente la doctrina bíblica por

peligroso que resulta ponerse a la cabeza de una innovación que afecta a muchos, lo difícil que resulta introducirla y llevarla a buen término y, una vez hecho esto, mantenerla, es algo demasiado largo y complejo para discutirlo aquí; por eso, reservando esta materia para un lugar más adecuado...". Este tema más elevado que el Maquiavelo de Strauss no puede discutir en los *Discursos*, es abordado parcialmente en *El príncipe* (VI): su silencio es, en este caso, más significativo que una declaración explícita. Este tema más elevado no es tratado en un lugar particular de los *Discursos*: en efecto, son los mismos *Discursos* los que constituyen tal tema.

¹²⁰ En los *Discursos* (II.12) Maquiavelo distingue entre "razones" y "cosas dichas": esta distinción equivale, en opinión de Strauss, a la distinción entre juzgar y creer (*cf.* *Discursos* I.18; I.58). El tema a través del cual el Maquiavelo de Strauss procede al ataque de la autoridad de los escritores antiguos es el tema de la multitud: dado que a menudo la multitud no sigue las cosas que son, sino las que parecen, existe una estrecha afinidad entre creencia y pueblo. Al mismo tiempo, mientras los príncipes son aquellos que en general establecen nuevos modos y ordenamientos, los pueblos tienden a la conservación de los modos y ordenamientos establecidos: en este sentido, y sólo en este sentido, los pueblos son los custodios de la moral y de la religión. El Maquiavelo de Strauss debe confiar, por tanto, en el sostén de la multitud: los nuevos modos y ordenamientos deben tener un auditorio fiel a él para poder ser acogidos. Vuelve aquí la idea de propaganda: precisamente debido a que las opiniones verdaderas no podrán nunca volverse opiniones generales, Maquiavelo debe mitigar el alcance de su ataque a las autoridades constituidas. El problema de la escritura reticente no tiene su origen sólo en la persecución por parte de las autoridades constituidas, sino también por la necesidad de persuadir, más aún, de convencer, a los sostenedores de nuevos modos y ordenamientos, cuya aceptación será gradual y progresiva. El Maquiavelo de Strauss finge confundir entre historia y filosofía política: su estrategia parece ser la de atacar la filosofía de los clásicos apoyándose en los ejemplos históricos, de modo que constituir una autoridad en su propio favor. Pero muy pronto es evidente que su apelación a la historia es sólo instrumental: dado que los ejemplos históricos sirven para apoyar cualquier tesis, es necesario que la nueva filosofía política tenga su propio centro en una reflexión completa sobre el estado de las cosas. La autoridad no es la historia, sino la razón: en cierto sentido, no existe autoridad de referencia. Nada podría ser más definitivo para la crítica del principio de autoridad.

la teología pagana de los romanos tal como ésta es transmitida por Livio, mientras que al mismo tiempo impugna implícitamente la autoridad de Livio. Frente a la autoridad de los poderes que ataca¹²¹, Maquiavelo se pinta como un ser humilde y vil: pero, como él mismo nos enseña, de semejante condición es posible elevarse sobre todo a través del fraude. No es casual que, en su guerra espiritual, sea a la vez un general sin ejército y un maestro de conjuras.

3. No debemos dejarnos engañar por las ambiguas alusiones contenidas en las epístolas dedicatorias de los *Discursos* y de *El príncipe* relativas al conocimiento de las "cosas del mundo": Maquiavelo presenta su saber como omnicompreensivo, y no limitado solamente a las cosas del mundo como distintas de las cosas naturales por un lado y sobrenaturales por el otro. Para el Maquiavelo de Strauss es absolutamente necesario que el maestro de los hombres de estado sea un conocedor de todas las cosas. Desde este punto de vista, la afirmación de que el hombre es malo por naturaleza tiene varios significados: puede tener un valor ético, o bien referirse a la simple peligrosidad e indicar, en este sentido, la idea de la fuerza como virtud. La maldad puede ser corrupción, pero puede asimismo ser instintiva vitalidad: la oposición entre maldad y bondad pierde parte de su sentido cuando la maldad es entendida en esta segunda acepción, esto es, como maldad inocente. La sociedad política cumple su función de creación de seguridad por medio del poder político, el cual es a su vez capaz de ame-

¹²¹ Sobre la crítica de la Iglesia *cf.* Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, *op. cit.*, pp. 170-171, 175 y ss. Sobre la crítica de la Roma antigua *cf.* pp. 113-119. Sobre la crítica de la religión *cf.* pp. 155-157. Sobre la crítica de la tradición filosófica *cf.* pp. 232-239. Sobre la crítica del principio de autoridad *cf.* pp. 165-168. Sobre la crítica de la tradición y del prejuicio a favor de los tiempos antiguos *cf.* pp. 92-96. Sobre la crítica de la moral *cf.* pp. 161-165, 231-232. Sobre la crítica del pueblo *cf.* pp. 127-131. Sobre la crítica del poder político *cf.* pp. 282-288.

nazar tal exigencia de seguridad por la cual ha sido establecido. Se admite así que la seguridad es un bien común, incluso en aquellas sociedades en las que existe opresión política o económica. Pero para el Maquiavelo de Strauss, no existe sociedad en la que no esté presente la opresión; o mejor: la opresión es inherente a la sociedad porque el hombre es malo por naturaleza. En este sentido, puesto que aquí maldad significa egoísmo y no pecado, el único bien natural es el bien propio: el egoísmo es maldad hasta tanto no es modelado por la necesidad de la vida social, mientras que se convierte en bondad cuando es modelado según esta exigencia. A tal propósito, Strauss no pierde ocasión de subrayar, de manera corrosiva, que en ambos casos el egoísmo sigue siendo egoísmo; sólo que, en el segundo caso se aproxima a ser un tipo de cálculo utilitario específicamente moderno, en sentido "liberal"¹²². Según Maquiavelo, en la interpretación straussiana, el arte político debe crear las condiciones a fin de que la satisfacción del deseo personal de bienestar comporte al mismo tiempo la satisfacción del deseo social de bienestar: a través de la formación de instituciones que vuelvan inútiles las acciones nocivas para el bien común y útiles las acciones tendientes a tal bien, la política debe tener en cuenta los deseos egoístas de los individuos particulares. En este sentido, la virtud y la bondad son loables sólo en relación a su utilidad social y política: la bondad resulta ser así la suma de los hábitos necesarios para la vida social, mientras que la virtud se vuelve patriotismo dedicado al bien común.

La dificultad relativa a la transformación de un principado en una república reside en la reluctancia del príncipe a llevar

a cabo tal transformación en virtud de que para él mantener el estado significa mantenerse a sí mismo. La conducta del príncipe virtuoso está dirigida al mantenimiento del propio bienestar: su virtud práctica es una "vía del medio", sostenida por la inteligencia y el temperamento, entre la ambición y la prudencia. Ello significa que el bien común de los súbditos es directa consecuencia de un calculado egoísmo: el príncipe virtuoso debe sólo *aparecer* como libre de deseos egoístas, mientras persigue gloria y seguridad. Sin embargo, para el Maquiavelo de Strauss, las cosas no se presentan de manera diversa en las repúblicas: la clase dominante, representada en los *Discursos* por el Senado romano, no está dedicada al bien común entendido como suma de cosas y acciones que son benéficas para la mayoría de los ciudadanos. La clase dominante identifica el bien común con el propio interés particular: nuevamente, sus virtudes son la prudencia y la astucia. La diferencia entre un principado y una república reside en la estructura y en las instituciones de gobierno, no en el grado de moralidad, para alcanzar su fin. La justicia debe hacer uso de la injusticia y viceversa. No es casual, precisamente porque la verdadera virtud es una sabia alternancia de vicio y virtud en base a las exigencias y a las circunstancias; para Maquiavelo es necesario distinguir entre virtud, obligatoria en los gobernantes, y bondad, que al ser una especie de obediencia inducida por el miedo, es propia del pueblo. El hecho de que los hombres estén de acuerdo en alabar la virtud y la bondad, sólo indica que las opiniones públicas resultan ser fenómenos de superficie: mientras todos alaban la virtud y la bondad, la mayoría se comporta de modo diferente. En efecto, las deliberaciones públicas están influidas, en la interpretación de Strauss, por las deliberaciones privadas¹²³.

¹²² La crítica de Strauss a la filosofía política de Maquiavelo es absoluta: lo que al secretario florentino y a sus descendientes directos ha parecido que era el descubrimiento de un nuevo continente, no es otra cosa que una enorme simplificación de temas clásicos. Maquiavelo analiza lo político como si no estuviese coordinado a lo que está más allá de lo político: dado que no existe un orden del alma, la sabiduría y la justicia no son ya más grandes temas. Al aceptar los fines de la ciudad, la filosofía de Maquiavelo, se vuelve instrumento de la política.

¹²³ Sobre la relación entre interés público e interés privado, para cómo está ligado al aspecto ideológico de la relación entre dominantes y dominados, *cf. op. cit.*, pp. 10 ss., 79 y ss. Sobre la relación entre el filósofo y el hombre político, sobre todo en torno al tema de la conspiración, *cf. pp.* 27 y ss., 193-197.

Una ciudad puede volverse grande tanto con la caridad como con la violencia. O mejor dicho: se volverá tanto más grande cuanto más juiciosamente combine, en su arte política, amor y terror. En efecto, crueldad y severidad son útiles porque tienen la capacidad de inducir a los hombres a amar el estado y el bien común: En este sentido, para el Maquiavelo de Strauss, la felicidad política no es más que la combinación de fuerza y libertad. Lo que no puede ser tolerado es la "vía del medio" entendida como vil compromiso. La severidad y la ambición son compatibles, por tanto, con la misericordia y la caridad sólo si somos capaces de distinguir entre conocimiento general y conocimiento particular, entre consejo general y consejo particular. En este sentido, no podemos olvidar que acciones dictadas por malas pasiones pueden resolverse en beneficios para la sociedad política, allí donde la bondad y la fe pueden ser fuente de crueldad. Al mismo tiempo, resulta claro que una política coherente limitada a la conservación es imposible: es la realidad de las cosas humanas la que impone la necesidad de la conquista calculada. No es casual que el hecho humano fundamental para el Maquiavelo de Strauss es el deseo de adquisición. La justa vía, la "vía del medio" entendida como combinación juiciosa de humanidad y crueldad, no puede ser mantenida por mucho tiempo, ya que nuestra naturaleza es imperfecta: en un hombre de virtud, puede ser mantenida en la medida en que resulte necesario. La justa vía permite el paso de la humanidad a la crueldad, y viceversa, en base a las varias especies de circunstancias y en vista de lo que es conveniente. La alternancia entre humanidad y crueldad es necesaria para el bienestar de la sociedad política precisamente porque la humanidad no es tal, según naturaleza, más que lo que es su contrario: no existe bien sin mal correspondiente, así como no existe una acción políticamente virtuosa que no esté en cierto modo condicionada por el deseo y la necesidad. La conservación de las sociedades políticas exige tanto la observancia como la trasgresión de las reglas mo-

rales: la prudencia impone que el interés tenga precedencia sobre el honor. En este sentido la "vía del medio" es la justa vía: humanidad y bondad son apropiadas para algunas especies de circunstancias, mientras que fraude y crueldad son apropiados para otras. Esta alternancia es juzgada por la prudencia y sostenida por la voluntad, cualidad que un hombre político debe poseer necesariamente, mientras que no debe poseer necesariamente la virtud moral, de la que es suficiente poseer la apariencia. Pero no podemos olvidar que la "vía del medio" del hombre político es diferente de la "vía del medio" del filósofo, para el cual la prudencia significa sobre todo reserva: en particular, el filósofo alterna humanidad y crueldad cuando se encuentra siendo el maestro de los hombres de estado, mientras que combina gravedad y ligereza cuando descubre la verdad concerniente a las "cosas del mundo". Al delinear una noción de filosofía cuya misión es la de reescribir las normas que gobiernan la condición humana, Maquiavelo sostiene que la gravedad es relativa al conocimiento de la verdad, mientras que la ligereza concierne a la comunicación de la verdad misma. En opinión de Strauss, Maquiavelo rechaza la noción de mediedad del mismo modo que rechaza la idea de neutralidad: la vía de la enemistad oculta es la "vía del medio" entre la vía del amigo y la vía del enemigo. Por lo demás, la vía justa, al alternar la gravedad y ligereza, no hace más que imitar la naturaleza, que es mudable en su esencia.

CRISIS Y CRÍTICA DEL LIBERALISMO MODERNO,
VIA THOMAS HOBBS. LEO STRAUSS CONTRA CARL SCHMITT

«Leo Strauss llama la atención precisamente sobre el término “entretenimiento” (*Unterhaltung*). Y con toda razón. Tal término, en efecto, no es apropiado y corresponde a un estadio, por entonces incompleto, de mi reflexión. Hoy diría *Spiel*, para expresar con mayor precisión el concepto opuesto a *seriedad* (*Ernst*), que Strauss ha identificado muy correctamente. Así, serían aclarados también los tres conceptos de “político” derivados de la *polis* y que luego han sido fundados y diferenciados entre sí del súper poder del ordenamiento del Estado europeo en sus inicios: política hacia el exterior, política en el interior y *politesse* como juego de corte y “pequeña política” [...]. En todas estas expresiones mías, *Spiel* debería ser traducido como *play* y, de este modo, dejaría todavía abierta la posibilidad de un tipo, si bien convencional, de hostilidad entre los “antagonistas” (*Gegenspielern*). Las cosas son diferentes en el caso de la teoría matemática del *juego*, que es una teoría de *games* aplicada al comportamiento humano [...]. Aquí, amistad y hostilidad son simplemente contabilizadas y sucede como en el juego de ajedrez, en el que la oposición entre blancas y negras no tiene ya nada que ver con la amistad y la hostilidad. Pero en el término “entretenimiento” empleado por mí, están presentes también referencias al deporte, al empleo del tiempo libre y a los nuevos fenómenos de la “sociedad de lo superfluo” de los que no tenía aún una conciencia clara en el clima por entonces dominante en la filosofía alemana del trabajo¹²⁴.»

¹²⁴ Schmitt, Carl, *Der Begriff des “Politischen”*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, pp. 120-121.

Con estas palabras, Carl Schmitt intenta responder, en ocasión de la nueva edición (1963) de su libro sobre el concepto de lo político, a las objeciones que treinta años antes había planteado Leo Strauss, en confrontación con la segunda edición de *Der Begriff des "Politischen"*¹²⁵. Las objeciones straussianas –cuyo centro de gravedad teórico se situaba en la discusión crítica de los presupuestos de la *Kulturphilosophie* de la que el propio Schmitt no conseguía separarse– estaban dirigidas a verificar la “naturalidad” (*Selbstverständlichkeit*) de la categoría de lo político, elaborada por Schmitt y que, en los años treinta, se encontraba en

¹²⁵ Cfr. Schmitt, Carl, *Der Begriff des "Politischen"*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932; Strauss, Leo, «Anmerkungen zu Carl Schmitt *Der Begriff des "Politischen"*», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, 1932, pp. 732-749 (ahora incluido en *Ibid.*, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, Meier, H. (edit.), Stuttgart, Metzler, 2001, pp. 217-238). Sobre la interpretación de la relación entre Strauss y Schmitt cfr. Surdi, M., «Critica della categoria del politico: 1932-1937», en *Aut-Aut*, 1979, n. 170-171, pp. 197-228 (en particular pp. 221-226); Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, Metzler, 1988 (1998²); Shell, S., «Meier on Strauss and Schmitt», en *Review of Politics*, I, III, 1991, pp. 219-223; Yaffe, M.D., *Autonomy, Community, Authority: Hermann Cohen, Carl Schmitt, Leo Strauss*, en Frank, D. H., (ed.), *Autonomy and Judaism*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 143-160; McCormick, J. P., «Fear, Technology and the State. Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany», en *Political Theory*, XXII, 1994, pp. 619-652; Meier, H., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Stuttgart, Metzler, 1994 (en particular pp. 107-186); Shell, S., *Taking Evil Seriously: Schmitt's "Concept of the Political" and Strauss's "True Politics"*, en Deutsch, K. L. y Nicgorski, W., (eds.), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, op. cit., pp. 175-193; Howse, R., «From Legitimacy to Dictatorship, and Back Again. Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt», en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, X, 1997, pp. 77-103; Vatter, M. E., «Taking Exception to Liberalism», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XIX-XX, 1997, pp. 323-344; Wagner, P. F., «The Return of the Repressed? On Carl Schmitt and Leo Strauss as Contemporaries», en *Political Science*, XLVIII, 1997, pp. 223-231; Altini, C., *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna, il Mulino, 2000 (en particular pp. 137-169); Lastra, A., «La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss», Murcia, *Res Publica*, 2000 (en particular pp. 81-116); Piccinini, M., «In the Grip of Theological-Political Predicament». Leo Strauss en el umbral de los años treinta», en *Res Publica*, IV, 2001, n. 8, pp. 149-182.

el centro del debate filosófico-político sobre la “sistemática del pensamiento liberal”.

A los ojos de Schmitt, como a los de Strauss, el liberalismo representa la expresión filosófico-política acabada de la modernidad con la que es preciso medirse. Contra la negación liberal de lo político, Schmitt intenta reafirmar la posición (*Position*) de lo político precisamente porque “el concepto de Estado presupone el concepto de lo político”¹²⁶. Schmitt no vincula el cuestionamiento de las aporías del sistema de pensamiento liberal a la búsqueda de una “verdad eterna”, sino a una situación espiritual y política *concreta*, la situación presente y actual de la neutralización y despolitización que no es tanto el resultado, casual o necesario, del proceso moderno, cuanto *el fin* (*Ziel*) de tal proceso, caracterizado por la voluntad de producir el orden (*Ordnung*) político sobre una base racional: pero la negación liberal de lo político no ha logrado eliminar lo político, sino que sólo lo ha ocultado, dificultando con ello su correcta comprensión. En consecuencia, para el Schmitt de Strauss resulta necesario intentar sustituir el sistema de pensamiento liberal por otro sistema de pensamiento –pero que, hasta ahora, y no obstante la crisis del liberalismo, no se presenta en el horizonte– que *reconozca* lo político y que, por esta vía, arroje luz sobre la cuestión del “orden de las cosas humanas”, esto es, sobre el Estado. He aquí, pues, las razones de por qué Schmitt rehúsa determinar lo político como un *nuevo ámbito concreto* capaz de abarcar en su especificidad, a las otras esferas (autónomas) de la acción y el pensamiento humanos: la distinción amigo-enemigo no es equivalente ni análoga ni homóloga a las distinciones económicas, morales o estéticas, sino que antes bien, resulta fundante respecto de todas las otras distinciones, las que pierden, de este modo, su propia dimensión de autonomía (*Autonomie*) y aislamiento. Sin embargo, y a pesar de que la tesis schmittiana

¹²⁶ Cfr. Schmitt, Carl, *Der Begriff des "Politischen"*, op. cit., pp. 20 ss.

está condicionada por la polémica –basada en la “existencia política concreta”– con el liberalismo, o acaso *precisamente* por esto, es bastante evidente, a los ojos del joven Strauss, la ambivalencia de la posición schmittiana. Ésta, aunque queriendo criticar el sistema de los *Kulturgebiete*– no logra liberarse completamente del uso de las categorías de pensamiento neokantiano, confirmando así su permanencia en el interior de la perspectiva moderna, sobre todo cuando discute la cuestión del *criterio* de lo político (esto es, la distinción amigo-enemigo, entendida en sentido *público*, no “privado”) por ‘analogía’ con los criterios de los “ámbitos relativamente autónomos del pensamiento y de la acción del hombre”, reduciendo la cuestión de la *esencia* (*Wesen*) de lo político a la cuestión de su *especificidad* (*Spezifischen*), estrechamente ligada a la cuestión del *género* (*Genus*), esto es, del concepto liberal de *cultura* (*Kultur*), en cuyo interior debe ser determinado lo específico de lo político¹²⁷:

¹²⁷ Sobre este tema, concerniente a la relación entre la autonomía científica de la categoría de lo “político” y su significado “operativo” en una óptica polémica antiliberal, volverá el propio Schmitt en la edición del *Begriff des “Politischen”* de 1963, procurando responder, de manera más o menos directa, precisamente a la objeción de Leo Strauss relativa a la cuestión de la dependencia de la categoría de lo político del sistema de pensamiento de los “ámbitos” elaborada por la *Kulturphilosophie*: “La autonomía (*Selbständigkeit*) de nuestro criterio tiene un significado práctico-didáctico: hacer posible la consideración directa del fenómeno y sustraerse a muchas categorías y distinciones, interpretaciones y valoraciones, sustituciones y unificaciones preconcebidas que controlan ya tal consideración, aceptando como válida sólo su perspectiva. Quien está en lucha con un enemigo absoluto [...] no está interesado en nuestras preocupaciones relativas al criterio de lo “político”; por el contrario, ve en ello una amenaza a su inmediata capacidad de lucha [...]. Y viceversa: las inocuas neutralizaciones transforman al enemigo en un simple *partner* (de un conflicto o de un juego) y condenan nuestra pretensión de conocimiento de una realidad concreta como pro bélica, maquiavelismo, maniqueísmo y nihilismo. En las drásticas alternativas de las disciplinas académicas tradicionales, amigo y enemigo son o bien demonizados, o bien normativizados o bien traducidos en base a una filosofía de los valores, a la polaridad de valor (*Wert*) y disvalor. En las especializaciones siempre renovadas de una investigación científica funcionalizada en base a la división del trabajo, amigo y enemigo son, o bien desmascarados psicológicamente, o bien [...] se convierten en una aparente alternativa de *partners*, calculables y manipulables. Lectores atentos de nuestro ensayo, como Leo Strauss y Helmut Kuhn, han observado igualmente que deberíamos preocuparnos sólo de

Schmitt renuncia explícitamente a dar una “definición exhaustiva” de lo político. Desde el inicio entiende la cuestión de la “*esencia* de lo político” como la cuestión de la *especificidad* de lo político. Ciertamente, no porque considere ya dada la respuesta o irrelevante la cuestión del “género” (*Genus*), en el interior del cual debe ser determinada la diferencia específica de lo político; por el contrario, precisamente sobre la base de una profunda sospecha hacia la respuesta que hoy resulta más obvia, Schmitt se abre paso hacia una respuesta originaria a la cuestión del “género”, precisamente mientras lleva *ad absurdum* la respuesta hoy más obvia sobre el fenómeno de lo político. No obstante todos los cuestionamientos, la respuesta propiamente liberal a la cuestión del “género” en cuyo interior es preciso determinar la particularidad de lo político, y por lo tanto del Estado, respuesta que todavía hoy es la más obvia, reza así: este “genero” es la “cultura”, vale decir, la totalidad “del pensamiento y de las acciones del hombre”, que se divide en “diversos ámbitos (*Sachgebiete*), relativamente autónomos”, en “provincias culturales” (*Kulturprovinzen*) (Natorp)¹²⁸.

Pero lo político no es una de las tantas “provincias culturales” de matriz neokantiana. La distinción amigo-enemigo no equivale, según Schmitt, a ninguna otra distinción: no resulta casual que la dimensión *fundamental* de lo político represente el más alto grado de intensidad de la oposición entre grupos, ya que se refiere a la posibilidad real de muerte física. Resulta así evidente que, en la interpretación straussiana, “la comprensión de lo político implica una crítica radical al menos del concepto dominante de cultura”, cuyo resultado deberá ser la

señalar un camino, de tal modo que no nos inmovilicemos ya antes de la partida, y que aquí se trata de algo diferente de la “autonomía de los ámbitos de hecho” (*Autonomie der Sachgebiete*) o de los ámbitos de valor” (*Wertgebiete*)” (Schmitt, Carl, *Der Begriff des “Politischen”*, *op. cit.*, p. 118).

¹²⁸ Strauss, Leo, *Anmerkungen*, *op. cit.*, p. 734.

formulación de un nuevo concepto de cultura, fundado en la especificidad de lo político, precisamente porque lo político –en cuyo interior prevalece netamente la figura y el papel del enemigo–, es fundamentalmente decisivo por ser el “caso de emergencia” (*Ernstfall*), irreductible a la lógica de los “ámbitos”. La cuestión del género en cuyo interior debe ser formulada la especificidad de lo político, repite por tanto la exigencia de sustituir el sistema de pensamiento liberal.

En su lectura del *Begriff des “Politischen”*, la atención de Strauss se concentra de manera particular en el origen y estructura del paradigma liberal cuestionado por Schmitt: la reivindicación de la especificidad de lo político es vinculada de modo estructural con la polémica antiliberal y con la tentativa de superar la paradoja liberal de lo “político” *antipolítico*. Pero desde un punto de vista teórico, esta crítica no se hace inmediatamente evidente en el concepto schmittiano de *cultura*. En efecto, a pesar de que hace visible el problema relativo a la autonomía de los diversos “ámbitos”, las diversas “provincias culturales” y, por tanto, la *autonomía* del concepto dominante de cultura, su crítica no logra remover la tesis que considera a la cultura como el centro de referencia capaz de determinar la totalidad de la acción y del pensamiento humanos. A lo largo de una tradición que lleva de las *Geisteswissenschaften* a las *Kulturwissenschaften* (y que Strauss interpreta como propedéutica del *historicismo*) la cultura se presenta como articulación de autonomías, desde que ella misma se presenta como *autónoma*:

Según el concepto dominante de cultura, la “autonomía” no es propia sólo de las “provincias culturales” particulares –recíprocamente autónomas entre sí– sino que es propia ante todo de la “cultura” misma entendida como “todo”, como creación soberana (*souveräne Schöpfung*) y “producción pura” (*reine Erzeugung*) del espíritu (*Geist*) humano. A causa de esta interpretación, se olvida que la “cultura” presupone siempre algo

que ha de ser llevado a la “cultura”: la cultura es siempre *cultura de la naturaleza*. Lo que originariamente significa: la cultura da forma a las disposiciones naturales; es el cuidadoso cultivo de la naturaleza –no importa si se trata de la tierra o del espíritu humano– y *obedece* precisamente por esto a las directivas que ofrece la naturaleza misma¹²⁹.

En la interpretación straussiana, “cultura de la naturaleza” puede significar, y en su origen significaba, que la cultura consiste en un cuidadoso cultivo de la naturaleza según los principios que esta misma determina. O bien puede significar, y después de Francis Bacon significa, que la cultura no es tanto cuidado (*Pflege*) de la naturaleza, cuanto lucha (*Kampf*) emprendida *en su contra*. En los dos casos, en los que de todos modos la cultura es siempre *cultura de la naturaleza*, es decisiva la imagen que el hombre tiene de esta última, sea ella un orden que le sirve de modelo, o sea un desorden que se debe abandonar radicalmente. A partir de la indagación de la naturaleza como desorden, la moderna concepción liberal ha fundado inicialmente la idea de cultura como *oposición* a la naturaleza, para llegar más tarde a considerar la cultura como “valor” (*Wert*) en sí autónomo, como creación soberana del espíritu, como totalidad de la actividad humana, terminando por “olvidar” la existencia misma de la naturaleza. Pero, en referencia a la naturaleza *humana*, si el fundamento de la cultura es el estado de naturaleza, es Hobbes quien en la interpretación straussiana ha determinado por primera vez el concepto *moderno* específico de cultura, visible en la concepción del estado civil como *oposición* al estado de naturaleza: en esta perspectiva, “el Estado presupone lo político” equivale a “el estado civil (la cultura) presupone el estado natural”¹³⁰. La caracterización hobbesiana

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 736.

¹³⁰ Es evidente que Strauss comprende como presupuesto de la cultura a la *naturaleza humana*. El problema se vuelve así el de la natural sociabilidad humana, la convivencia natural de los hombres, a través del análisis de los modos en el

del estado de naturaleza tiene de por sí valor crítico, en vista de su superación a través del disciplinamiento (*Disziplinierung*) racional de las voluntades y de los deseos de los hombres: para el filósofo inglés, la negación del estado natural significa paz y seguridad (*Sicherung*) de la vida a través de la constitución del Estado que permite bienestar y enriquecimiento en un marco de mesurada libertad. A ojos de Strauss, es Hobbes el fundador del *ideal moderno* de civilización (*Zivilisation*), entendida ésta como la “convivencia de la humanidad sobre una base racional”, que trabaja y produce con ayuda del progreso científico: por esta vía, la humanidad está destinada a convertirse en una “comunidad de consumo y de producción” (*Konsum- und Produktivgenossenschaft*). La referencia a Hobbes funda por tanto la legitimidad de la tentativa schmittiana de situar la especificidad de lo político en contraposición a todos los otros *Kulturgebiete*, resolviendo así el problema del “género” en cuyo interior es definida la diferencia específica de lo político: lo político es un *status* humano, más aún, es *el status* en cuanto *status* natural, extremo y fundamental. Lo político, en cuanto definición no polémica de la condición humana entendida como contraposición y conflicto siempre potencial, se plantea por ello, en opinión de Strauss, como primer paso –necesario, pero no suficiente– para una crítica del concepto *moderno* de cultura. La condición propiamente política (la contraposición amigo/enemigo) es afirmada por Schmitt en sentido antiliberal; la misma posee las características del *status belli*, similares a las del

hombre entra en relación con sus semejantes antes de la elaboración de cualquier forma cultural. Por tanto, es la concepción hobbesiana del estado de naturaleza como *status belli* la que representa, en términos de una *oposición* al estado civil, el fundamento de la cultura. En opinión de Strauss, Hobbes ha sido el primero en dar una respuesta específicamente *moderna* al problema filosófico de la vida humana, esto es, al problema del “justo” orden social: “el ideal de cultura (*civiltà*) en su forma moderna, sea el del desarrollo burgués-capitalista o sea el del movimiento socialista, fue fundado y expuesto por Hobbes con una profundidad, una claridad y una sinceridad nunca alcanzada, ni antes ni después” (Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 1).

estado natural hobbesiano. Pero Hobbes, al contrario de Schmitt, sostiene que el estado natural (de guerra) debe ser *negado*. En consecuencia, Strauss advierte que, en base a criterios schmittianos, Hobbes resulta ser el pensador “antipolítico” por excelencia (entendiendo lo “político” en sentido schmittiano), a que Schmitt contrapone a la negación del estado natural la afirmación de lo político. En consecuencia, Strauss lee la contraposición entre Hobbes y Schmitt en términos del contraste entre negación y afirmación de lo político, entre “civilización” y “político”¹³¹: no es casual que el filósofo inglés haya sido el primero en dar una justificación radical de los principios liberales, esto es, del *individualismo burgués*, dando una respuesta al problema de la justa vida del hombre y del justo orden de la sociedad a través de la elaboración del concepto de *derecho*, entendido como reivindicación individual inalienable:

El derecho a la seguridad de la “nuda” vida, en que está contenido el derecho natural de Hobbes, tiene todo el carácter de un derecho humano inalienable, esto es, de una *reivindicación* (*Anspruch*) de los individuos que precede al Estado y que determina su fin (*Zweck*) y sus límites (*Grenzen*); la fundamentación hobbesiana de la reivindicación iusnaturalista de la seguridad de la “nuda” vida determina el comienzo de todo el sistema de los derechos humanos en la óptica del liberalismo, suponiendo que no lo vuelva incluso necesario. Hobbes se distingue del liberalismo “consumado” sólo y precisamente porque sabe y ve contra qué debe combatir a fondo el ideal

¹³¹ No es casual, por tanto, que según Strauss, en el análisis de la categoría de lo político Schmitt descuide la constitutividad de la relación de amistad: “Toda agrupación humana busca ante todo sus amigos, *tiene*, en consecuencia, ante todo amigos, ya que enemigos tiene desde un principio. “La esencia de las relaciones políticas consiste en la referencia a una *contraposición* concreta”. “Enemigo” tiene así preeminencia sobre “amigo”, ya que pertenece al concepto de enemigo –y no ya al concepto de amigo como tal– la eventualidad de una lucha que se sitúa en el campo de la posibilidad real y de la eventualidad de la guerra” (Strauss, Leo, *Anmerkungen*, *op. cit.*, p. 736).

La fábrica de la soberanía

liberal de civilización: no sólo contra disposiciones corruptas (*verderbte Einrichtungen*), no sólo contra la mala voluntad de una clase dominante, sino contra la natural maldad del hombre (*natürliche Bosheit des Menschen*); a la naturaleza no liberal del hombre, opone, en un mundo no liberal, la fundación del liberalismo, mientras que sus sucesores, inconscientes de sus presupuestos, (*Voraussetzungen*) y de sus metas (*Ziele*), confían en la originaria bondad de la naturaleza humana, fundada en la creación (*Schöpfung*) y en la providencia (*Vorsehung*) divina, o bien nutren esperanzas, sobre el terreno de la neutralidad de las ciencias naturales, de un perfeccionamiento (*Verbesserung*) de la naturaleza humana, en vista de lo cual la experiencia que los hombres tienen de sí mismos no procura ninguna justificación. Hobbes busca superar el estado de naturaleza partiendo de la *consideración* del estado de naturaleza, en los límites en que éste se deja superar, mientras que sus sucesores tienen una imagen soñadora del estado de naturaleza, o bien lo olvidan sobre la base de una presunta comprensión más profunda de la historia y de la esencia del hombre. Pero [...] ese sueño y este olvido sólo son en el fondo una consecuencia de la negación del estado de naturaleza, de la afirmación de la civilización, que ha sido inaugurada por Hobbes. Si es verdad que la definitiva autoconciencia del liberalismo es la filosofía de la cultura, podemos concluir que el liberalismo no desarrollado en la seguridad de un mundo de la cultura olvida el fundamento de la cultura, el estado de naturaleza, esto es, la naturaleza humana en su peligrosidad (*Gefährlichkeit*) y en su estar en peligro (*Gefährdetheit*)¹³².

Naturalmente, al ser una *anticipación* del sistema de los derechos humanos, la filosofía política hobbesiana, no teme confrontarse con la cuestión de la natural maldad y peligrosidad de la naturaleza humana, la que tiende a verse olvidada con el progresivo desarrollo de las teorías políticas liberales,

¹³² *Op. cit.*, pp. 738-739.

las que, por lo demás, no hacen otra cosa que llevar a su lógica consumación los presupuestos del ideal hobbesiano de cultura a través de un cambio de signo en la consideración de la cuestión antropológica, a partir de la posibilidad del *perfeccionamiento* de la naturaleza humana. En este sentido, es evidente que, en torno al problema de los fundamentos del liberalismo, la atención de Strauss no se dirige tanto a la teoría política schmittiana o a las varias formas del liberalismo contemporáneo o de la *Kulturphilosophie*, cuanto a la filosofía política hobbesiana, ya que es Hobbes, y no otros, quien funda el liberalismo en un mundo no liberal a partir de la consideración del estado de naturaleza: “una crítica radical del liberalismo es posible sólo sobre la base de una correcta comprensión de Hobbes”¹³³.

Si el liberalismo descuida la peligrosidad de la naturaleza humana en la que se funda el estado civil, esto es, el presupuesto de toda “cultura”, Schmitt, en su lucha contra el liberalismo, se remonta a Hobbes para negar la negación del estado en la que se funda el liberalismo. En esta perspectiva antropológica el hombre es representado como *naturalmente malo*¹³⁴. Sin embargo, esta afirmación posee varios significados: puede ser entendida como corrupción y tener así un valor moral (*moralisch*), o bien aparecer como humana debilidad e impotencia, refiriéndose así a la irracionalidad y a la instintividad entendida como *peligrosidad*. La maldad puede

¹³³ En la interpretación straussiana, liberalismo y absolutismo no están en contradicción en la filosofía política hobbesiana: «El hecho de que Hobbes sea un sostenedor del absolutismo no está en contradicción con su liberalismo y no lo hace sospechoso. Este hecho prueba solamente que se daba muy bien cuenta de la fuerza de los obstáculos que el liberalismo debía superar, obstáculos derivados no sólo de los poderes constituidos de la Iglesia y el Estado feudal, sino también y sobre todo de la naturaleza humana [...]. El absolutismo de Hobbes no es nada más que el liberalismo “militante”, *in statu nascendi*» (Strauss, Leo, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, en *Recherches philosophiques*, II, 1932-33, p. 610).

¹³⁴ Sobre la perspectiva antropológico-política *cfr.* Schmitt, Carl, *Der Begriff des “Politischen”*, *op. cit.*, pp. 59-68.

ser, en efecto, corrupción moral, pero puede también ser debilidad animal o peligrosidad natural, esto es, maldad *inocente*. El hombre es, por tanto, malo por naturaleza, pero aquí maldad significa *egoísmo* natural, inocente, y no *pecado*. La oposición entre maldad y bondad pierde así su sentido profundo precisamente en el momento en que la bondad se vuelve un “momento” de la maldad entendida como maldad inocente. En tal sentido, Strauss tiene mucho que decir en torno a la filosofía política de Hobbes, en particular sobre su concepción del estado de naturaleza. Las relaciones humanas en el estado natural están determinadas por las recíprocas reivindicaciones subjetivas: no existen obligaciones vinculantes de modo incondicionado antes del acto de consenso para la transferencia de los derechos a la soberanía del estado. La ley es obligación, pero la obligación nace sólo a través de un contrato entre hombres libres. En opinión de Strauss, esta concepción del estado natural presupone la negación de la creación y de la *providencia*, al proponer la descripción de una naturaleza como principio de desorden que, lejos de procurar modelos para el orden político, abandona al hombre en la indiferencia y en la “miseria” de la que sólo puede liberarse a través de la *educación*. Por lo demás, la concepción de la vanidad como apetito natural del hombre, connotada como moralmente injusta, demuestra la natural maldad humana, dado que el placer es vinculado al reconocimiento del triunfo sobre los otros. Pero semejante maldad, aún no siendo idéntica a la inocente y natural maldad animal, es ella misma peligrosidad *inocente*, y sobre todo no puede ser *pecado*, precisamente porque no existe una ley vinculante en el estado de naturaleza: el hecho político fundamental es el derecho natural individual, entendido como reivindicación *legítima*.

“A la negación liberal de lo político Schmitt contrapone la posición de lo político, esto es, el reconocimiento (*Anerkennung*) de la realidad (*Wirklichkeit*) de lo político”. Sin querer expresar juicios de mayor o menor deseabilidad (o de reprobación),

el Schmitt de Strauss sólo quiere reconocer lo que es, y que siempre será: lo político en su especificidad, es el carácter real y fundamental (*Grundcharakter*) de la vida humana, no sólo posible, sino también real. Lo político, al ser el carácter fundamental de la vida humana, es el *destino*. Lo político no puede ser considerado de manera “valorativa”, ni normativa: lo político —el reagruparse de los hombres en términos de “amigo” y “enemigo” determinado por la posibilidad real de la lucha y de la muerte— es un *hecho* (*Faktum*) frente al cual todos los ideales no son más que abstracciones o contradicciones (como resulta evidente en la crítica schmittiana del pacifismo). Un estado de completa despolitización no existe ni de hecho ni como posibilidad futura: lo político no puede ser aceptado o rechazado porque no es un ideal, no es una norma ni constituye un fin racional. El reconocimiento de lo político como destino del hombre, esto es, como descripción (antihobbesiana) *no polémica* de lo político, encuentra su propia justificación en una reflexión sobre el carácter fundamentalmente peligroso de la naturaleza humana. La afirmación de la naturalidad de lo político como negación de la eventualidad del fin de lo político conduce a la politicidad de la naturaleza humana, y, en consecuencia, a la posibilidad, realidad y necesidad de lo político como tesis de la problematicidad y peligrosidad del hombre. No es casual que para el Schmitt de Strauss, todas las teorías estrictamente políticas presupongan la natural maldad humana. Los términos “bueno” (*Gut*) y “malo” (*Böse*) no deben ser tomados en sentido moral: “bueno” significa “no peligroso”, “malo” equivale a “peligroso”. La tesis de la *peligrosidad* (*Gefährlichkeit*) del hombre es, por tanto, el presupuesto (*Voraussetzung*) del reconocimiento de la necesidad de lo político. Sin embargo, esta argumentación schmittiana no es convincente en opinión de Strauss: justamente porque la tesis de la natural peligrosidad humana no puede ser más que una “profesión de fe antropológica”, lo político no es el “destino” del hombre, sino que sólo lo es mientras existe una sola potencial oposición política. Si lo político

puede ser puesto en cuestión, esto es, si puede ser amenazado o negado, entonces no es ineluctable y su necesidad no es evidente. La posición no polémica de lo político debe ser, por tanto, *algo más* que el simple reconocimiento de lo político, debe ser una *respuesta afirmativa* (*Bejahung*) a lo político, y en consecuencia a la tesis de la peligrosidad humana de la que deriva la necesidad del gobierno sobre el mal¹³⁵. No es casual que el tema de la peligrosidad sea expresado, en efecto, de manera más plena por el tema del *dominio* (*Herrschaft*), que es el verdadero presupuesto del reconocimiento schmittiano de lo político: el problema de la neutralización y de la despolitización no es un problema de pacificación, sino de *soberanía*, y además la tesis de la natural peligrosidad humana —que no debe ser entendida en Schmitt en sentido moralmente valorativo— equivale a la *necesidad* del dominio. En la interpretación de Strauss, la contraposición schmittiana no es entonces entre pacifismo y belicismo o entre nacionalismo e internacionalismo, sino entre *autoridad* (*Autorität*) y *anarquía*, en el marco de una maldad humana moralmente inocente en cuanto hobbesianamente problemática, pero no pecaminosa. Pero en el contexto de la cuestión del dominio, la afirmación de la peligrosidad como tal no tiene un significado político, sino antes bien *moral*. En la tentativa de llevar a término una crítica radical del liberalismo, Schmitt debería objetar, por tanto, la idea (hobbesiana) de la maldad humana “inocente”, y recuperar la idea de una maldad

¹³⁵ Sobre este problema *cf.* la carta de Leo Strauss a Carl Schmitt del 4 de septiembre de 1932, publicada en Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*, *op. cit.*, pp. 132-133, de la que puede ser útil transcribir el siguiente pasaje sobre la relación entre *condiciones de posibilidad* del Estado y necesidad de lo político: “El último fundamento del derecho es la afirmación de la natural maldad (*Bosheit*) humana; dado que el hombre es por naturaleza malo, el *dominio* (*Herrschaft*) resulta necesario. Pero el dominio debe ser sólo establecido, dado que en una unión se encuentran sólo hombres *enfrentados* —enfrentados con otros hombres. Toda asociación de hombres es *necesariamente* una disociación contra otros hombres. La *tendencia* a la disociación [...] está dada con la naturaleza humana; en este sentido, es *el destino* (*Schicksal*). Sin embargo, lo político así entendido no es el principio constitutivo del Estado, del “orden”, sino sólo la condición de posibilidad del Estado” (p. 133).

como corrupción moral (en sentido “teológico”) para justificar la necesidad y la especificidad de la *decisión* (*Entscheidung*) política. Sin embargo, en opinión de Strauss, no se produce y, además, la maldad “animal” admirada por Schmitt muestra ser, no un privilegio, sino una condición de necesidad que no sólo debe ser “reconocida” sino “afirmada”:

La corrección de la concepción de la maldad (*Bosheit-sauffassung*) —concepción que es la de Hobbes y de sus seguidores— que Schmitt emprende, no sólo no es suficiente para esta exigencia, sino que directamente la contradice. Mientras en el fondo en Hobbes la “maldad” natural, y por tanto inocente (*unschuldig*), es puesta de relieve para que pueda ser *combatida*, Schmitt habla con innegable *simpatía* de la “maldad” que debe ser entendida en un sentido no-moral. Por el contrario, esta simpatía no es otra cosa que *admiración* por la fuerza animal (*Bewunderung der animalischen Kraft*) [...]. Además, su inadecuación se hace evidente de inmediato en el hecho de que *lo que* es admirado no es descubierto como un privilegio (*Vorzug*), sino como una carencia (*Mangel*), una condición de necesidad, específicamente de la necesidad de dominio (*Herrschaftsbedürftigkeit*). La peligrosidad del hombre entendida como necesidad de dominio sólo puede ser comprendida adecuadamente como indigencia (*Schlechtigkeit*) moral. Pero si debe ser efectivamente reconocida como tal, no puede ser afirmada. ¿Qué sentido tiene entonces la afirmación de lo político? *Porqué* Schmitt afirma lo político y *porqué*, antes de *afirmarlo*, lo reconoce como real y necesario, se ve claramente en su polémica contra el ideal que corresponde a la negación de lo político. En último término, este ideal no es nunca rechazado como utópico por Schmitt, [...] sino que más bien es *detestado* (*verabscheut*)¹³⁶.

¹³⁶ Strauss, Leo, *Anmerkungen*, *op. cit.*, pp. 743-744.

Sólo la política puede garantizar que el mundo no se vuelva un simple *entretenimiento* (*Unterhaltung*): Schmitt afirma lo político porque ve en ello el caso de emergencia que vuelve “solemne” la vida humana, porque *detesta* el ideal que corresponde a la negación de lo político. La afirmación de lo político es la afirmación de lo *moral* contra toda despolitización que, reduciendo la contraposición a “juego”, niega el compromiso y la seriedad de la vida. En opinión de Strauss, Schmitt rechaza el ideal (hobbesiano) de la civilización porque ve amenazada en él la seriedad del compromiso moral: el liberalismo es “antipolítico” porque valora inevitablemente la neutralidad de un mundo definitivamente despolitizado y pacificado.

De las consideraciones schmittianas sobre la época de las neutralizaciones y las despolitizaciones emerge, en la interpretación de Strauss, una reflexión ulterior: lo político, entendido como destino del hombre, es independiente de lo que para los hombres resulta una y otra vez decisivo. Pero para Strauss el problema no concierne tanto al hecho de que se combata, o al hecho de que se haya dejado de combatir, cuanto a la cuestión de *en torno a qué* se combate: “porqué se combate, esto depende de qué es considerado importante, decisivo”. En cada época, para el Schmitt de Strauss, existe un “ámbito”, un “ámbito central” (*Zentralgebiet*) que funciona como elemento de catalización del conflicto. Así, la tendencia liberal a la neutralización hace evidente la tentativa moderna de obtener seguridad y bienestar, pero sobre todo “acuerdo (*Verständigung*) y paz, esto es, acuerdo y paz a toda costa”, sobre todo a través del recurso a la fe en el poder de la técnica: la tendencia schmittiana a la afirmación de lo político hace evidente, por el contrario, la tentativa de afirmar la posibilidad de la lucha, con total *indiferencia* frente al contenido “positivo” y frente a los motivos de la lucha misma. Es evidente que sobre este punto relativo a la paz y a la guerra, Strauss no se encuentra ni junto a Schmitt, ni junto al liberalismo:

El acuerdo es siempre fundamental para obtener, a través del medio (*Mittel*), un fin (*Zweck*) bien determinado con anterioridad, mientras que sobre el fin mismo hay siempre lucha (*Streit*): combatimos con otros y con nosotros mismos siempre sólo por lo *justo* (*Gerechte*) y por lo *bueno* (*Gute*): Platón, *Eutifrón*, 7b-d; *Fedro*, 263a. Si se quiere acuerdo a toda costa, no hay otro camino que el de liberarse completamente de la *cuestión de lo justo* y ocuparse sólo del medio [...]. El acuerdo a toda costa es posible sólo como acuerdo cuyo precio es el sentido de la vida humana; por tanto, es posible sólo cuando el hombre renuncia a plantear la cuestión de lo justo; y el hombre que renuncia a plantear tal cuestión, renuncia al mismo tiempo a ser un hombre. Sin embargo, si plantea seriamente la cuestión de lo justo, se vuelve a encender la lucha respecto de la “problemática insoluble” de tal cuestión, esto es, la lucha por la vida y por la muerte: *en la seriedad de la cuestión de lo justo* (*Richtige*), *lo político* —el reagruparse de la humanidad según el parámetro amigo-enemigo— *tiene su fundamento de derecho* (*Rechtsgrund*)¹³⁷.

La referencia a Platón hace evidente la distancia que separa a Strauss de los dos contendientes: sólo la cuestión de lo *justo* puede resolver —de modo no relativista y no “existencialista”— el problema de la neutralización y de la despolitización. Contra las despolitizaciones y neutralizaciones del liberalismo, Strauss pone de relieve la cuestión del conflicto sobre el *fin* y sobre el *sentido* de la vida humana, sin el cual sólo queda el *medio* —esto es, una técnica que se presenta como puro instrumento, sólo aparentemente neutral porque potencialmente está al servicio de todos los fines— pero no ciertamente del *fin*; contra el “caso de emergencia” puesto de relieve por Schmitt, que no ha logrado, por lo demás, liberarse del sistema de pensamiento liberal, recuerda que la distinción entre amigo y enemigo puede supe-

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 746, cursivas mías.

rar la mera contraposición “existencial” y encontrar su propia justificación sólo si asume en sí la cuestión de lo *justo*. Por tanto, la posición de Schmitt no es otra que la de “un liberalismo de signo inverso”: la afirmación de lo político es la afirmación del estado natural, la afirmación del primado *moral* de lo político. La afirmación de lo político como afirmación de lo moral indica la persistencia de Schmitt en el interior de la perspectiva normativa típica del individualismo moderno netamente determinada por el sistema del derecho natural hobbesiano. En efecto, es necesario notar que, para Strauss, la polémica schmittiana contra la moral “humanitaria” no le impide pronunciar un juicio *moral*, fruto de una preferencia privada (entendida como directa expresión de la subjetividad moderna), sobre la moral “humanitaria” del pacifismo –juicio que, no obstante y según Strauss, Schmitt se preocupa de ocultar, precisamente en cuanto *juicio*. Así, la reducción schmittiana de la moral a la moral “humanitaria”, junto a la consideración de lo político como necesidad, no permite salir de la lógica del “juicio de valor” (y del fundamento de la *Kulturphilosophie*), construyendo a lo “político” a colocarse frente a la concepción liberal de la moral: la afirmación del primado de lo político por sobre la moral y el valor, encaminada a afirmar la antineutralidad, resulta invertida en la neutralización de una teoría de los valores incapaz de autojustificarse y autofundarse, precisamente porque los valores no tienen carácter vinculante (*Verbindlichkeit*), ya que pueden ser “elegidos”. La afirmación de lo político expresa un *juicio* en términos de *valor*, a favor de lo político que, por lo demás, en su ser “una profesión de fe antropológica” no es un *hecho*: tras la figura de Carl Schmitt, se yergue, imponente, la figura de Max Weber¹³⁸.

Pero no sólo eso: en el Schmitt de Strauss la afirmación de lo político se hace afirmación de neutralidad en relación con los grupos en lucha recíproca, y se distingue de la neutralidad liberal sólo por una inversión de los “valores”, ya que opone el conflicto a la paz, subrayando la necesidad de la “decisión por la decisión”, esto es, del nihilismo de la voluntad de poder, indiferentemente del hecho de si la cuestión en torno a la distinción amigo-enemigo llega efectivamente a constituirse o no. A ojos de Strauss, la afirmación de lo político puede ser, por tanto, sólo la primera fase de una crítica radical del liberalismo, ya que la crítica schmittiana de éste, conducida a través de la “polemicidad” del concepto de lo político, se agota filosóficamente en el interior de la distinción entre “hechos” y “valores”, en tanto que, desde el punto de vista político, la afirmación de lo político entendido como afirmación de lo moral se funda en una “profesión de fe” antropológico-teológica. Contra el relativismo burgués, la “seriedad” de Schmitt se presenta entonces como la moralidad de la decisión personal a favor de la lucha, independientemente del objeto por el que se combate. Se comprende así el motivo por el que, según Strauss, Schmitt no explicita el fundamento moral de su pensamiento sobre lo político, precisamente porque su *afirmación* equivaldría a la admisión de una “profesión de fe” cuyo carácter privado e individualista neutralizaría el alcance de lo político entendido como “destino” a la tendencia *primaria* a la formación de grupos *exclusivos*. En efecto, la afirmación no polémica del estado de naturaleza y la polémica contra el liberalismo son, en el Schmitt de Strauss, sólo una acción *propedéutica* a una lucha entre “es-

posición en términos de valor, a favor de lo político, mientras que contemporáneamente es negada toda posición de valor en torno de lo político como hecho. La *decisión* de Schmitt en favor de lo político no escapa a la distinción hecho-valor y se vuelve así, weberianamente, una “cuestión privada” que demuestra la propia autocontradictoriedad apenas es negado por el mismo Schmitt, en polémica con el liberalismo: que sea posible tomar una posición “privada” respecto de lo político como obligatoriedad, como destino, posición que es característica de la sociedad individualista-liberal.

¹³⁸ Sobre la filiación weberiana de Schmitt *cfr. op. cit.*, pp. 746-747. En opinión de Strauss, el problema reside en la polémica “confusión” schmittiana de “moral” con “moral-humanitario” y en la contemporánea afirmación de lo político como afirmación de lo moral, esto es, del “caso de emergencia” de la vida humana. La negación liberal de lo político produce en Schmitt una toma de

píritus” contrapuestos, esto es, entre la anarquía y la autoridad, entre el ateísmo y la fe (*Glaube*): precisamente porque la última palabra de Schmitt no es la afirmación de lo político, sino “el orden de las cosas humanas” (claramente evidente en la relación directa instituida entre protección y obediencia), la afirmación de lo político no significa la afirmación de la guerra, sino el “rechazo de la seguridad del *status quo*” que puede permitir, a través de una decisión entendida como “resolución” (*Entschlossenheit*), como tensión hacia cualquier decisión, la recuperación de la de un “origen intacto y no corrompido” y de la “fuerza natural de una conciencia íntegra” contra toda representación de las “comodidades” de la vida burguesa. La lucha es posible sólo contra un enemigo “poderoso”, malvado, mortal, entendido como “oposición concreta”, y no con una posición de neutralidad: en la interpretación straussiana, la polémica schmittiana contra el liberalismo tiene sólo el fin de preparar la lucha entre los secuaces del “espíritu del tecnicismo mundano antirreligioso” y los secuaces de la fe en la autoridad y en la providencia, esto es, la lucha entre los secuaces de Bakunin y de Donoso Cortés. Lo teológico es por tanto la *conditio sine qua non* de la política –y en este sentido la teología no remite a la realización del *fin* de la política, sino a la fundación de la *necesidad* del orden, de la autoridad y de la obediencia. Puesto que siempre existirá una lucha entre verdad y herejía sobre la cuestión de lo justo, teólogos y políticos no resultarán jamás superfluos: sólo ellos podrán oponerse a la “furia” antirreligiosa y antipolítica de la nueva teología “antiteológica” y atea de los anarquistas y los socialistas.

A ojos de Strauss, esta posición de Schmitt resulta estar caracterizada por la presencia de un “providencialismo abstracto” que, sobrevalorando y menospreciando al mismo tiempo el poder del *mal*, olvida la necesidad del *cuidado* de las cosas humanas por parte del hombre. Semejante “providencialismo abstracto” no es característico, por otra parte, exclusivamente de Schmitt, sino que lo encontramos en toda una tradición que se

funda en la disgregación de la tradición filosófico-política del platonismo (con particular referencia a Al-Farabi, Averroes y Maimónides), disgregación que se inicia, ya en la primera edad moderna (substantialmente con Maquiavelo y Hobbes), y que culminará en la “política de poder” típica de las configuraciones del Estado moderno de los siglos XIX y XX. Strauss confirma así el *primado* de lo *filosófico* sobre lo político y sobre lo teológico en la consideración de la cuestión del “orden de las cosas humanas”. La teología política representa la crisis del racionalismo, esto es, la fase en que la filosofía deja de plantearse, en términos *críticos*, el problema de la *pertenencia* teológico-política. Según Schmitt, pero no así según Strauss, lo político decide en la cuestión del *orden* –mientras que para Strauss es, eventualmente, sólo la filosofía la que puede arrojar luz sobre el sentido “político” de la Ley. Tras lo político, para Schmitt, está la *teología política*¹³⁹. Para Strauss, el *problema teológico-político*. Pero para ambos, detrás de la cuestión de lo político en el mundo moderno, está *Thomas Hobbes*.

¹³⁹ Strauss se preocupa en distinguir la teología política de la filosofía política: “Debemos distinguir la filosofía política de la teología política. Por teología política entendemos las doctrinas políticas que se basan en la revelación divina, en tanto que la filosofía política se limita a lo que es accesible a la mente humana no asistida por lo eterno” (Strauss, Leo, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, Free Press, 1959, p. 13). La filosofía política se ocupa de la comprensión del problema de la soberanía (y de la justicia) en una forma que no está condicionada por la pertenencia política y por la creencia religiosa, como sucede en cambio en el caso de la teología política: la justicia de la filosofía política, en su ser una continua búsqueda de los fundamentos de la vida buena independientes de la autoridad política vigente, no puede ser idéntica a la justicia *localizada* de la teología política. La fe, y por tanto la obediencia, que caracteriza la concepción de la justicia de la teología política guarda una cierta relación con las categorías de espacio y de tiempo, con el *aquí* y el *ahora*: “*auctoritas, non veritas, facit legem*”.

POTENTIA DEI.

PROFECÍA E HISTORIA EN GERSHOM SCHOLEM Y HANS JONAS

1. El tema de la *potentia Dei* atraviesa toda la historia del pensamiento filosófico y teológico entre el Medioevo y la época moderna: de Boecio a Descartes, de Hugo de San Víctor a Newton, de Pedro Lombardo a Leibniz, la idea de la *omnipotencia* divina parece permitir –a la vez que la reflexión sobre una importante serie de categorías filosóficas, entre ellas, las de necesidad, libertad y voluntad– una atenta reflexión sobre el *status* del “mundo”. Sin embargo, es sobre todo entre los siglos XIII y XIV (en particular, en relación con las reflexiones de Guillermo de Ockham y Duns Scoto) que se elabora una distinción fundamental en el interior mismo del concepto de *potentia Dei*, cuyo valor será determinante no sólo a nivel teológico-metafísico, sino también en el plano ético-político: la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*¹⁴⁰, a través de la cual serán discutidas dos imágenes diversas de Dios, la figura del Dios *omnipotens* y la figura del Dios

¹⁴⁰ Sobre la complejidad del tema de la *potentia Dei* y sobre la distinción *potentia absoluta/ordinata* existe una importante literatura crítica de referencia: *cfr.* Oakley, F., *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press, 1984; AA.VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986; Randi, E., *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1987; Courtenay, W. J., *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990; Boulnois, O. (edit.), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994; Canziani, G., Granada, M. A. y Zarka, Y. Ch. (edits.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Angeli, 2000.

La fábrica de la soberanía

pantocrator, a las que corresponde, respectivamente, la distinción entre el poder divino infinito, libre y absoluto en cuanto supeditado sólo a la voluntad del Dios “irascible” de la Biblia, y el poder divino ordenado, organizado y dispuesto según el plan eterno que gobierna la estabilidad y la regularidad del *cursus rerum*, cuyo desenvolvimiento causal está garantizado por las propias leyes divinas. Resulta así evidente el alcance político del concepto de *potentia Dei* ya que, a través de la idea de omnipotencia divina, sea que se la entienda como absoluta o como ordenada, entra en discusión el problema del orden “actual” (tanto natural como político) del mundo, de cara a verificar las características de la soberanía distinguiendo entre la *ley* (entendida como el derecho de gobernar el curso común de los acontecimientos) y el *milagro* (entendido como el derecho a intervenir en el curso de las cosas con un acontecimiento extraordinario), entre la necesidad y la voluntad, esto es, en definitiva, entre la imagen de un soberano que ejerce el propio poder absoluto ateniéndose a los criterios de la ley positiva (aún cuando ésta ha sido creada por él mismo) y la imagen de un soberano que ejerce el propio poder absoluto suspendiendo, potencialmente, pero en todo caso según su antojo, la validez de las leyes positivas por él mismo creadas. También en este caso, de modo paralelo a lo que sucede con la distinción teológica entre *potentia absoluta Dei* y *potentia ordinata Dei*, se crea una distinción entre dos formas de ejercicio del poder soberano, *absolute* y *ordinate*. Naturalmente, incluso teniendo una mirada crítica sobre la teoría de la secularización, el hecho de que este tema de la omnipotencia tenga raíces teológicas no impide que se lo considere entre los conceptos-clave que fundan todo el derrotero filosófico-político de la modernidad que, al menos a partir de Maquiavelo (respecto del cual, puede resultar útil recordar la figura del fundador de ciudades, tan a menudo retratada en los *Discorsi*), se confronta con la cuestión del *orden* y de la *forma* política.

2. En el curso del siglo XX la cuestión de Dios parece a menudo ser puesta entre paréntesis por la reflexión filosófica sobre lo político. En efecto, la religión no es considerada un objeto relevante para la filosofía política –tanto menos para la ciencia política– desde que no parece ofrecer elementos de comprensión, ni de los conceptos teóricos ni de la realidad histórico-social: esta estimación crítica de la relevancia social del factor religioso está presente, por ejemplo, en las varias corrientes del marxismo, del neo-positivismo y de la filosofía analítica. Naturalmente, existen también importantes excepciones. Es posible recordar, en efecto, *La division du travail social* de Émile Durkheim (donde la dimensión religiosa constituye una característica esencial para el análisis del vínculo social), *Totem y tabú* de Sigmund Freud (que subraya la centralidad de la función totémico-sacrificial en la constitución de la sociedad), *Religionssoziologie* de Max Weber (cuya sociología de la religión se plantea como fin explícito la comprensión de la especificidad del racionalismo occidental) y *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* de Ernst Troeltsch (en cuya interpretación de la modernidad convergen análisis del derecho natural y del protestantismo) para comprender la importancia del fenómeno religioso en la constitución de la sociedad, de las instituciones y de la cultura del mundo moderno. Además, más allá de los autores que han contribuido a la fortuna del debate sobre la secularización (de Karl Löwith a Peter Berger, de Friedrich Gogarten a Hermann Lübbe), pueden mencionarse contribuciones ulteriores que tienden a indicar la existencia de un paralelismo entre dinámicas y representaciones religiosas y dinámicas y representaciones sociales: entre las más importantes, *Die Wiener rechtstheoretische Schule* de Hans Kelsen (que indica la centralidad, para el desarrollo de la ciencia jurídica positiva, de una analogía conceptual entre teología y derecho en el plano psicológico y epistemológico), *Politische Theologie* de Carl Schmitt (que sostiene la deriva-

ción histórica y sistemática de los conceptos políticos a partir de conceptos teológicos –derivación que está a la base de su teología política y de su teoría de la secularización–), *Die neue Wissenschaft der Politik* de Eric Voegelin (donde la relación entre conciencia y trascendencia entendida como modelo de representación es considerado como constitutivo de la realidad histórico-social y del orden político) y *Philosophie und Gesetz* de Leo Strauss (para quien la dimensión religiosa representa uno de los problemas no resueltos por el liberalismo moderno, ya que plantea de modo inmediato –a través del tema de la imaginación– la cuestión de la pertenencia político-comunitaria). Naturalmente, no es este el lugar para un análisis detallado de la presencia “laica” y de la relevancia política de las cuestiones religiosas en la filosofía política, en la sociología y en la filosofía social del siglo XX –así como también escapa a estas páginas un atento análisis de la distinción entre “cuestión religiosa” y “cuestión de Dios” en el plano filosófico-político. Con todo, puede proponerse una primera indicación: mientras en relación con la idea de “cuestión religiosa” parece útil la referencia a la dimensión “horizontal” (esto es, tanto al vínculo social que constituye el “cuadro normativo” de una comunidad y/o sociedad, cuanto a la “dimensión politeísta” típica de la relación entre diversas comunidades y/o sociedades), con la idea de “cuestión de Dios” se refiere a la dimensión “vertical”, esto es, al tema del poder, de la autoridad y de la ley.

En este punto, en el plano de la reflexión filosófica, es necesario verificar la diferencia entre dos diversos modelos de relación entre religión y política en la modernidad: la *teología política* –entendida como modelo teórico en el que la justificación del poder político tiene lugar sobre un fundamento teológico monoteísta *revelado*, en que se expresa una substancial *identidad* religiosa y cultural del cuerpo político, si bien secularizado– y el *problema teológico-político*, entendido como modelo teórico en el que la justificación del poder político tiene lugar sobre una base “politeísta” mundana, *en que se subraya la falta de*

una correspondencia directa entre lo teológico y lo político en el gobierno de la política externa e interna. Aunque sin atender a la presencia del tema “teología política” en el interior de la teología cristiana contemporánea, de Jürgen Moltmann a Johann Baptist Metz, es posible notar que el tema de la teología política goza actualmente de una discreta fortuna: por un lado, en la sociología de los conceptos jurídicos y políticos, sobre todo en la línea de la lección de Carl Schmitt; por otro lado, en el campo de la historia de las religiones, sobre todo por mérito del grupo de estudio que tiene como referente a Jan Assmann y que, en este punto, encuentra apoyo en el trabajo teórico de Jacob Taubes¹⁴¹; y en el campo de la historia de las instituciones y rituales religiosos, sobre todo por mérito de los estudios de Agostino Paravicini Bagliani sobre el cuerpo del Papa, elaborados a partir de la perspectiva abierta por la clásica obra de Ernst H. Kantorowicz sobre los dos cuerpos del rey¹⁴²; y, en fin, en el campo de la iconología política, sobre todo por mérito de los estudios sobre la representación desarrollados por Hasso Hofmann, Horst Bredekamp y Reinhart Koselleck, y elaborados a partir del marco metodológico constituido por las contribuciones de la Escuela de Aby Warburg, y en particular por los aportes de Edgar Wind relativos a la trasmigración de los símbolos¹⁴³. Naturalmente, esta vasta circularidad del tema com-

¹⁴¹ Cfr. Assmann, J., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1992; Assmann, A. y Assmann, J. (edit.), *Schleier und Schwelle*, München, Fink: vol. I, *Geheimnis und Öffentlichkeit*, 1997; vol. II, *Geheimnis und Offenbarung*, 1998; vol. III, *Geheimnis und Neugierde*, 1999; Assmann, J., *Herrschaft und Heil*, München, Hanser, 2000. Cfr. además Taubes, J. (edits.), *Religionstheorie und politische Theologie*, München, Fink; vol. I, *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, 1983; vol. II, *Gnosis und Politik*, 1984; vol. III, *Theokratie*, 1987.

¹⁴² Cfr. Kantorowicz, E.H., *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957; Paravicini Bagliani, A., *Il corpo del Papa*, Torino, Einaudi, 1994.

¹⁴³ Cfr. Koselleck, R. (edit.), *Der politische Totenkult*, München, Fink, 1994; Hofmann, H., *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1997; Koselleck, R., *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes*, Basel, Schwabe, 1998; Bredekamp, H., *Thomas Hobbes visuelle Strategien*, Berlin, Akademie-Verlag, 1999.

porta un amplio pluralismo histórico y teórico: en efecto, estos autores no pertenecen a un horizonte filosófico-político unívoco, y además, otros autores podrían ser citados como modelos de referencia, sobre todo en el plano del problema teológico-político: entre estos, Walter Benjamin, Leo Strauss y Hans Blumenberg¹⁴⁴. Pero también en un espectro tan amplio de referencias pueden seguirse algunas cuestiones tipológicamente representativas de la relación entre filosofía, política y religión en la modernidad. La teología política y el problema teológico-político, en efecto, se confrontan con la cuestión de la *legitimidad*, esto es, con el problema del conflicto entre las diversas fuentes autoritativas y los diversos criterios de justificación del poder, conectadas al reconocimiento de los “dioses de la ciudad”. Pero la teología política traslada a un plano mundano un modelo de poder “sobrenatural”, estableciendo así una autoridad política con base “confesional” mientras que el modelo del problema teológico-político no expresa ninguna fe o preferencia teológica: en este segundo caso, los conflictos entre las diversas autoridades políticas son conflictos entre las diversas autoridades “divinas”, esto es, entre los numerosos mitos o valores fundantes de la sociedad política –los que, por su naturaleza, son intrínsecamente arbitrarios, por muy justificables que sean en el plano histórico y ético. Tales conflictos no son, por tanto, sólo controversias “teológicas”, sino también y sobre todo conflictos entre sistemas ético-políticos en competencia entre sí, que comportan concepciones de la justicia diversas y antagónicas. Puesto que la esfera de la política no se agota en el ámbito de la fuerza, y puesto que para toda autoridad política existe el problema de la propia justificación, las varias “divinidades” son los garantes y los sostenedores de lo que es justo en las diversas asociaciones políticas. Desde este punto de vista, mientras en el caso de la teología política la acción políti-

¹⁴⁴ Cfr. Strauss, Leo, *The City and Man*, Chicago, Rand McNally, 1964; Benjamin, Walter, *Angelus Novus*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1966; Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1966.

ca es en cierto modo *naturaleza* “organizada” a partir de lo divino, en el caso del problema teológico-político la acción política es esencialmente *cultura*, esto es, *historia*. En consecuencia, se hace útil notar la diferencia de relevancia *política* entre el monoteísmo y el politeísmo, esto es, entre la teología política y el problema teológico-político: en efecto, cuando los “dioses” son muchos, poseen competencias recíprocamente conflictivas y delimitadas. El problema teológico-político representa por tanto, el origen de las instituciones a cuyo través los hombres organizan su vida política en la *modernidad* –instituciones cuya justificación no es de por sí evidente, ni actual. Pero esta falta de evidencia no excluye una justificación de las instituciones sobre una base “pragmática”: por el contrario, sólo el poder determinante, no solamente gnoseológico sino también, y sobre todo, *constitutivo*, del mito y de la metáfora –entendidos como peculiares y autónomas formas de *representación* del *mundo* determinadas por una *curiosidad* a la vez teórica y terapéutica– hace posible un análisis crítico de las instituciones políticas (por ejemplo, la soberanía y la legislación) y de las cuestiones filosófico-políticas (por ejemplo, la ideología y el canon). La teología política es por tanto muy diferente de la filosofía política, la cual es búsqueda de la verdad en torno a las cosas políticas en una forma que no está condicionada por la pertenencia política y por la creencia religiosa, puesto que distingue entre lo que es *primero en sí* y lo que es *primero para nosotros*. El problema teológico-político –pero no la teología política– permite el proceso de liberación del absolutismo de la realidad a través de la reconstrucción consciente del papel jugado por las instituciones en la construcción del *ambiente*: en particular, sólo la conciencia del politeísmo –esto es, de la religión entendida como institución– restituye la cuestión teológica al plano de la *metaforología*. En este sentido, el problema teológico-político, pero no la teología política, es parte de la filosofía política.

En este plano cobra una relevancia central la relación entre *profecía e historia* entendida como problema en torno al

cual se constituyen visiones de historia universal (con las relativas cuestiones éticas), consideraciones sobre el tiempo presente (con la relativa tensión con las dimensiones del tiempo pasado y futuro) y valoraciones sobre el orden socio-político (en referencia a la legitimidad del poder). Naturalmente, toda tentativa de comprensión socio-política de la profecía parece remitir, a través de la crítica de lo existente, a una nueva dimensión del futuro –sea éste mesiánico, escatológico o apocalíptico– que crea formas de conflicto en el presente, puesto que la profecía no está encerrada “sólo” en el tiempo futuro, aun cuando éste se dilate en la dimensión de la historia universal, ya que llama a una regeneración ético-religiosa del presente, proveyendo de grillas interpretativas de los signos del tiempo y estímulos para la acción política. Pero la profecía puede ser interpretada tanto en sentido subversivo y revolucionario, como en sentido conservador. Así, se convierte en un instrumento de comprensión del *conflicto* precisamente porque se vuelve el lugar de *interpretación del horizonte temporal* –de aquí el alcance político del conflicto de las interpretaciones, evidente en la tensión que desde siempre atraviesa la relación entre profecía y política. La profecía –incluso en una época post-iluminista en la que parece estar agotada la fortuna de toda forma “laica” de filosofía de la historia– representa por tanto una forma privilegiada a través de la cual considerar la relación entre historia y política. En efecto, ninguna sociedad política puede sustraerse al requerimiento de sentido para la relación entre presente y futuro, entre experiencia y espera, entre necesidad y utopía, entre ética e instituciones, entre procesos de cambio y modelos de referencia. En el plano de las cuestiones teológico-políticas, la profecía plantea por tanto el tema de la justificación del poder y de la atribución de *significado* a la historia, en una zona de confín pero que puede también asumir las coordenadas de filosofía de la historia y de teología de la historia (o de historia de la salvación): no es causal que la teodicea y la filosofía de la

historia estén comprometidas en perseguir –implícitamente o explícitamente– el mismo fin: la superación de la *contingencia* a través de la aceptación de la *necesidad* del curso histórico “actual”. En efecto, en la época moderna, la dimensión profético-mesiánica a menudo ha sido asumida en el interior del proceso de secularización e inmanentización de la trascendencia: desde este punto de vista, la imagen del fin de los tiempos se vuelve fruto de una teoría *universal* de la historia en la que la comprensión de la dialéctica histórica depende de la *orientación* del proceso en vista de un fin, de la idea de progreso o de proceso resolutorio –en una óptica de *continuidad* histórica. La *ideología* del progreso crea así las condiciones para formular un juicio “político” sobre el presente: estando ligado a un concepto de historia, que transforma el fin del tiempo en un futuro abierto y realizable “activistamente”, el progreso se vuelve un modelo metafísico, un concepto ideológico que difiere para el futuro la realización de los fines “últimos” del presente –en una óptica de historia universal, de historia como consumación. Por el contrario, en una dimensión más estrictamente profética, se plantea el tema de la deriva escatológica de la historia terrena (con las necesarias referencias apocalípticas y mesiánicas). Puesto que toda espera desilusionada refuerza la certeza de la consumación por venir, la profecía vive del fin del tiempo: al mundo presente se opone así –como su “rotura” y no como su consumación– el mundo por venir.

Directamente dependiente de la relación entre historia, profecía y política, resulta ser el tema filosófico del *mal*, que atraviesa toda la historia del pensamiento occidental, moderno y no moderno: de aquí su dificultad y complejidad, visible también en la larga historia de la teodicea, caracterizable en el plano de una teoría de la racionalidad (la idea del mal como *privatio boni* implica que su *status* ontológico es limitado, y autoriza asimismo un optimista despotenciamiento) y como tentativa de superación de la contingencia, de la irracionali-

dad del mundo y de la irreversibilidad de la historia a través de la valoración del equilibrio entre responsabilidad, justicia y felicidad en la acción humana. Pero la teodicea se ofrece a diversas interpretaciones y tergiversaciones “políticas” —aún cuando a menudo va de la mano de tentaciones unilateralmente providencialistas que disminuyen su alcance “revolucionario” en favor de una progresiva neutralización del conflicto (conservadurismo), funcional a la superación de la experiencia de la irracionalidad. Pero el discurso sobre la teodicea entra en tensión sobre todo con el tema del *prometeísmo* moderno en el que, según el clásico mitológico (*hybris*), el mal no acompaña la libertad, sino que la hace posible. Se comprende así el discurso sobre la relación entre historia y apocalíptica, o entre mesianismo y política en la conciencia de la ambigüedad “diabólica” de la acción política que, nacida para poner límites al mal a través de una obra de contención de la “negatividad” humana, no puede operar sino con las mismas prácticas con las que tal “negatividad” se presenta en el mundo, sin lograr eliminar, por tanto, ese mal cuya limitación constituía su finalidad. El tema del mal político se refleja por lo tanto en el significado de la historia: mientras que la *restitutio ad integrum* de la tradición apocalíptica puede pensar en una curación y en una perspectiva salvífica en la escala de una temporalidad futura, las *res novae* del prometeísmo post-nietzscheano advierten el bloqueo del tiempo histórico y de las esperanzas de transformación. Pero existe un riesgo eminente en la inserción directa de una perspectiva profético-mesiánica en una aproximación individualista-revolucionaria en sentido “secularizado” a la cuestión del mal (y consecuentemente de la justicia): lo que no puede ser ya más atribuido a un dios es naturalizado como destino de la civilización, para llegar luego a la creación de la idea de historia universal, cuyas tentaciones han atravesado, de Bossuet a Hegel, amplias zonas del pensamiento occidental bajo formas de filosofía de la historia. Semejante paradigma presupone una aproxima-

ción *jurídica* en relación con el curso de la historia. Pero ésta no es el tribunal del mundo: los sacrificios y las exclusiones son justificadas sólo por un procedimiento autorreferencial *interno* al proceder ideológico de la historia universal —y de los procesos de universalismo, cuyo alcance político-ideológico es puesto en evidencia por numerosos pensadores de diversa extracción, de Carl Schmitt a Ernst Bloch, de Leo Strauss a Arnaldo Momigliano, de Michael Walzer a Immanuel Wallerstein. Sobre la base de estas consideraciones, resulta entonces posible elaborar un primer análisis de dos modelos de la relación entre Dios y el mundo, que inauguran dos diferentes modelos de la relación entre historia, mal y política, con sus respectivas concepciones antropológicas.

3. La cuestión de la gnosis ha constituido a menudo un modelo de confrontación para una tentativa de “autoanálisis” del pensamiento occidental, moderno y no moderno. En este sentido, la operación de Hans Jonas se coloca —desde el punto de vista historiográfico— en un contexto científico consolidado, aún cuando tal contexto es a la vez rico en discusiones y contradicciones acerca de los orígenes, la duración, la especificidad y el alcance de los movimientos gnósticos de los primeros siglos de la era cristiana¹⁴⁵. No nos interesa subrayar aquí la especificidad de la posición de Jonas en el contexto de la historiografía sobre el gnosticismo: nos interesa, sí, verificar el alcance de su discurso *filosófico* sobre la *cosmogonía* y sobre la *cosmología* gnóstica (de matriz antihelenista), de modo tal que resulte posible poner en evidencia la relación entre Dios y mundo, de la que depende la interpretación del mal en la historia. El término “gnosticis-

¹⁴⁵ Cfr. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. I: Die mythologische Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934; *Ibid.*, *Gnosis und spätantiker Geist. II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954; *Ibid.*, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1958.

mo” deriva del griego *gnosis*, que significa conocimiento –entendido aquí como medio para alcanzar la salvación o incluso como forma de la salvación misma. *Gnosis* es ante todo conocimiento de Dios, conocimiento de algo naturalmente incognoscible y que, por ello, no constituye de por sí una condición natural. Objeto de tal conocimiento es todo lo que pertenece al reino divino del ser, y precisamente el orden y la historia de los mundos superiores y lo que debe provenir, o sea, la salvación del hombre. En términos esenciales, el gnosticismo puede ser definido como una religión sincretista fundada en un *dualismo* radical de los reinos del ser (Dios *vs.* mundo, luz *vs.* tiniebla, espíritu *vs.* materia, alma *vs.* cuerpo, etc.) que, al remitir a una concepción trascendente y ultramundana de Dios, indica una idea igualmente trascendente y ultramundana de la *salvación*. El conocimiento gnóstico no es sólo teoría, sino que implica sobre todo un aspecto eminentemente *práctico* precisamente porque, a través de una modificación de la condición humana, tiene la función de operar la salvación. El objeto último de la *gnosis* es Dios: su advenimiento en el alma transforma al gnóstico haciéndolo partícipe de la divina esencia. La relación de conocimiento es mutua, es decir que se trata al mismo tiempo de un conocerse a sí mismo, y entraña la efectiva efusión de sí por parte de lo “conocido”. Allí la mente es “informada” por las formas que contempla y en tanto las contempla; aquí el sujeto es transformado (de alma en *pneuma*) por la unión con una realidad que, en estas condiciones, es en verdad ella misma el sujeto supremo y, hablando en términos estrictos, no es nunca un objeto. Esta idea de conocimiento se funda en la polarización gnóstica de lo existente, que no concierne sólo al hombre, sino a la totalidad del cosmos, cuyo orden expresa, a través de un sistema de leyes, la esencia de un poder rígido y tiránico, desprovisto de significado y de bondad: precisamente, como el hombre está completamente solo y “abandonado” en el cosmos, también Dios es completamente extraño al mundo que, en su ser obra de demoníacos poderes inferiores, se presenta como

una vasta prisión, como un sistema “cerrado” (de poder y de servidumbre), como un obstáculo entre Dios y el hombre. No es casual que la ética agnóstica esté fundada en una esencial hostilidad hacia el mundo y las relaciones mundanas –pero una hostilidad que puede ser interpretada tanto en sentido ascético, como en sentido “libertino”. El hombre es así un “extranjero”, en cuanto proviene de otro lugar y no pertenece al mundo: la *gnosis* es la historia de su alienación y de su reencuentro, de su extrañeidad y de su trascendencia. El fin de la *gnosis* es por tanto la liberación del *pneuma* de las ataduras con el mundo, esto es, el retorno al reino de la luz, cumplido a través de una extrema radicalización de la alienación respecto del mundo: y puesto que la ignorancia es la condición de la existencia mundana, Dios puede ser conocido *en el* mundo sólo a través de la revelación –que, al indicar al alma la superación del mundo, la vía de salida *del* mundo, es el inicio de la salvación. El proceso de la salvación es además parte de la restauración de la integridad divina, al término de la cual el cosmos, privado de sus elementos de “luz”, alcanzará el fin. En el gnosticismo, por tanto, se hace clara la analogía entre las cuestiones teológica, cosmológica y antropológica –con las correspondientes consecuencias políticas:

El aspecto teológico sostiene que lo divino no tiene parte en lo que concierne al universo físico: que el verdadero Dios, estrictamente transmundo, no es revelado ni indicado por el mundo y es por ello lo Desconocido, totalmente Otro, incognoscible en términos de cualquier analogía mundana. Analógicamente, el aspecto cosmológico afirma que el mundo no es creación de Dios, sino de un principio inferior, cuya inferioridad es perversión de lo divino y cuyas características principales son la dominación y el poder. Y el aspecto antropológico afirma que el yo interior del hombre no es parte del mundo, creación y dominio del demiurgo, sino que está en dicho mundo como totalmente trascendente e inconmensurable a todos

los modos cósmicos de ser, porque es su correspondiente transmundo, el Dios desconocido que está fuera [...]. Pero se debe notar que la negatividad del concepto “cosmos” no consiste sólo en la ausencia de valores divinos en el universo: su combinación con términos como los de “tiniebla”, “muerte”, “ignorancia” y mal muestran que posee también una contractualidad que le es propia. O sea, el retirarse de lo divino respecto del cosmos deja a este último, no como un hecho neutro, de valor indiferente, puramente físico, sino como un poder separatista que se coloca fuera de Dios y traiciona de ese modo una dirección de voluntad alejada de Dios; y su existencia es la encarnación de esa voluntad. Así, la tiniebla del mundo denota no sólo su ser extraño a Dios y la ausencia de su luz, sino también su ser una *fuerza alienante* respecto de Dios [...]. Como el mundo es lo que aliena de Dios, así Dios es lo que aliena y libera del mundo. Dios, en cuanto negación del mundo, tiene una función nihilista respecto de todo apego y valor intramundano. Pero el mundo no es menos real por tal posición nihilista. En otras palabras, el alejamiento del mundo de la verdadera divinidad no lo priva de realidad haciendo que se convierta en una simple sombra o ilusión [...]. El cosmos gnóstico es objeto de odio, desprecio y temor, pero es no obstante siempre cosmos, o sea, un orden [...]. Pero tal orden es extraño a las aspiraciones del hombre [...]. La ley cósmica, que una vez fuera considerada como expresión de una razón, con la cual la razón del hombre podía comunicarse en el acto del conocimiento y que podía hacer suya en la regulación de la propia conducta, es vista ahora sólo en su aspecto de construcción que sofoca la libertad del hombre¹⁴⁶.

Desaparece así toda similitud entre el hombre y el mundo, que ahora no es sino “nudo” mundo, cuyo orden lo penetra todo a causa de su poder: el abismo abierto entre el hombre y

¹⁴⁶ Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, op. cit., § III.9.

el mundo, con el consecuente repliegue en sí del hombre “acósmico”, puede conducir así a la acentuación de la “comunidad acósmica” en la que los hombres “abandonados” se encuentran unidos no sólo por el común origen, sino por la común condición de soledad, de “extranjeros” en el mundo. A partir de una perspectiva *antinomista* (de rechazo de la idea de ley, sea en sentido natural, sea en sentido moral o político) que funda el común destino de hermandad entre los hombres, la visión agnóstica de la historia y del mundo no es por tanto simplemente optimista o pesimista, sino que es escatológica, caracterizada por una tensión irreversible del pasado al futuro: si el mundo es una prisión, existe una salvación y un poder que salva.

Es de gran interés en Jonas —y no sólo por razones de biografía intelectual— la convergencia de su lectura “gnóstica” del existencialismo con su lectura “existencialista” del gnosticismo en torno a temas de la *crisis* y del *nihilismo*: el existencialismo, tanto como el gnosticismo, se presenta entonces como la filosofía de una particular condición humana, y no como explicación de los fundamentos de la existencia humana en cuanto tal. En opinión de Jonas, las características esenciales de la condición espiritual del hombre moderno que el existencialismo contemporáneo ha identificado (el nihilismo no sólo como crisis de los valores, sino también como pérdida de toda *posibilidad* de valores vinculantes *en cuanto tales*) están ya presentes no sólo en Nietzsche, sino también, y sobre todo, en el Pascal de los *Pensamientos*. Se trata del silencio de la naturaleza, de su indiferencia, de la soledad del hombre en el universo físico de la cosmología moderna: en el mundo sólo el hombre piensa, no porque sea parte de la naturaleza, sino no obstante ello¹⁴⁷. Todo acto de reflexión expre-

¹⁴⁷ Sobre el tema de la indiferencia cosmológica —en lo que respecta a cómo se presenta en consideración de la relación entre la dimensión infinita del universo, el poder de Dios y la sensibilidad espiritual del hombre— vuelve Jonas en el texto (escrito dactilográfico no publicado, conservado en el *Hans Jonas Philosophisches*

sa la extrañidad del hombre respecto del mundo. La relevancia de las cuestiones humanas es quebrada por la pura, inmutable e indiferente vastedad del universo, que sugiere la idea de una ceguera “mecánica” del sistema cósmico al que el hombre está vinculado a través de su extrañidad: la total contingencia de la existencia humana en el mundo priva al mundo mismo de un significado que pueda constituir una referencia para el hombre. En efecto, el universo no revela los fines del creador, ni su bondad, ni su sabiduría, ni su perfección, sino sólo su *poder* –a través de los atributos de extensión y de voluntad (impenetrable)–: pero para el Pascal de Jonas, el *deus absconditus* deja tras de sí al *homo absconditus*, un concepto de hombre caracterizado sólo por la voluntad y el poder: la voluntad para poder, la voluntad para querer. Para semejante voluntad incluso la naturaleza indiferente es más una ocasión para su ejercicio que un objeto real. En la base de la concepción ontológica y antropológica del existencialismo hay por tanto un dualismo “originario” –entendido como fundamento metafísico del nihilismo– que caracteriza la concepción de la naturaleza como “coseidad”, esto es, la *separación* entre hombre y mundo. En este sentido, pierde importancia la idea clásica de contemplación (*theoria*) –a favor de una concepción “activista” de la existencia–, así como también pierde interés tanto lo eterno cuanto el tiempo presente: “Si los valores [...] son sentados por la voluntad como proyectos, entonces la existencia está consignada a un continuo futuro, que tiene a la

Archiv, Konstanz Universität) *The Unanswered Question* de 1970, dedicado a la crítica filosófica del modelo mecanicista y materialista de análisis científico del universo propuesto por Laplace, desmentido actualmente incluso en el campo científico por las teorías de la termodinámica. En este texto está naturalmente presente también la discusión de la reincidencia antropológica y ética de las cuestiones ontológicas: por ejemplo, la crítica de la idea de Laplace según la cual tras la renuncia “científica” a la hipótesis de Dios como creador y “gobernador” de la naturaleza, el orden cósmico puede surgir mecánicamente del desorden y del azar, vuelve nuevamente actual la discusión sobre la idea del Dios “viviente” capaz de responder a las cuestiones de la vida y de la muerte, del significado y de la responsabilidad, de la finalidad y del cuidado.

muerte como último término; y una resolución de (querer) ser puramente formal, sin un *nomos* para tal resolución, se vuelve un proyecto de la nada a la nada”¹⁴⁸. Estas características fundamentales del “nihilismo cósmico” (o “acosmismo antropológico”) del existencialismo contemporáneo son también típicos, según Jonas, del gnosticismo antiguo en el que el Dios trascendente, a pesar de que existe, no es la causa o la esencia del mundo, sino su negación: el Dios de los gnósticos es más *nihil* que *ens*¹⁴⁹.

4. Basándose en una prolongada investigación *histórica* sobre los fundamentos del hebraísmo rabínico y de la mística hebrea, Scholem confirma la intuición tendiente a identificar en la idea de “creación a partir de la nada” el núcleo central de las religiones reveladas o, mejor, de las teologías “tardías” de las religiones monoteístas reveladas¹⁵⁰. En efecto, en el hebraísmo rabínico el discurso sobre la creación a partir de la nada es la expresión de la absoluta libertad del creador, el cual es capaz de producir un ser diverso de sí. Dios puede lo que a ninguna otra naturaleza, humana o angélica, le está permitido: crea desde la pura nada, siendo que por ésta no ha

¹⁴⁸ Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, op. cit., Epílogo.

¹⁴⁹ Naturalmente, Jonas es consciente del hecho de que existen también importantes diferencias entre el nihilismo antiguo y el nihilismo moderno: por ejemplo, en relación con el origen y con el fin del hombre en la eternidad, el gnosticismo –al contrario del existencialismo– deja abierto el espacio a la trascendencia; o bien, mientras el mundo de los gnósticos es antidivino y antihumano (y por tanto, en cierto modo, antropomórfico y “familiar” en su extrañidad y negatividad y que, en este sentido, da una dirección a la existencia), la naturaleza (post-cartesiana) de los modernos es *indiferente*, y en esto representa el vacío absoluto, el abismo sin fondo.

¹⁵⁰ Cfr. Scholem, Gershom, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, en *Ibid.*, *Judaica* 1, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1963, pp. 7-74; *Ibid.*, *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, en *Ibid.*, *Judaica* 3, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1970, pp. 152-197; *Ibid.*, *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert*, en *Ibid.*, *Judaica* 3, op. cit., pp. 198-217; *Ibid.*, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah: 1626-1676*, London, Routledge, 1973².

de entenderse ni la materia, ni la causa de la creación. La libertad de Dios le consiente “evocar la nada” y producir desde ella el ser. Pero esta llamada que resuena en la nada no constituye en absoluto materia alguna de la creación: no es *con* la palabra, sino *por medio* de la palabra que Dios crea. Pero en el seno del hebraísmo, así como del cristianismo y del Islam, la doctrina de la creación a partir de la nada no ha sido monopolio exclusivo de las corrientes ortodoxas, ya que en las tres grandes religiones ha habido interpretaciones *místicas* de esta doctrina. La creación a partir de la nada es la creación a partir de Dios mismo, la nada que la creación presupone es Dios mismo. La idea de que Dios sea la nada, constituye ciertamente una de las formulaciones más paradójales que ha expresado la concepción mística de Dios. Lo que era particularmente apreciado por los místicos, era la imagen de la creación a partir de la nada como símbolo de la creación que Dios suscita *a partir de* sí mismo (y acaso también *en* sí mismo). A través de una minuciosa investigación *histórica*, Scholem reconstruye los muchos hilos ocultos de la tradición mística —hebra y no hebra— en torno al tema de la creación y a la idea de la nada, deteniéndose en particular en las varias escuelas cabalistas tardo-medievales que, aunque en presencia de interpretaciones divergentes, concuerdan en mantener que es insostenible la idea de que Dios pueda absorber en sí una nada que no esté radicada en Él mismo: a partir de la idea de Dios como infinito (*En Sof*), resulta que Dios como ser y Dios como nada son idénticos —en cuanto modalidades del Dios como infinito. En esta perspectiva, la nada no es la nada independiente de Dios, sino que es *su misma* nada. Resulta entonces evidente la heterodoxia de la interpretación cabalista de la idea de creación a partir de la nada que, volviéndose creación *vía* emanación, plantea nuevamente el problema de la relación entre lo divino y la criatura. En efecto, si para los cabalistas es necesario evitar la tradicional solución rabínica (la criatura como “otro” respecto de Dios) que hace proble-

mática la existencia de ser y nada en Dios como infinito, es también necesario dar cuenta de la diferencia entre Dios y criatura sobre la base del modelo “emanativo” de creación: en una palabra, ¿cómo pueden existir en el modelo cabalista cosas que no sean Dios? En opinión de Scholem, ha sido el cabalista Yitzchak Luria el que ha dado una respuesta a este dilema a través de la idea del *tzimtzum*, con lo que se entiende una contracción de Dios hacia el interior, esto es, “de sí mismo en sí mismo”: sólo por medio de la propia contracción, puede Dios suscitar algo que no sea esencia divina o ser divino. La autolimitación de Dios es por tanto un acto de libertad con el cual Dios suprime algo de sí mismo, es un acto por el que Dios se retrae en sí, se limita a sí mismo para hacer lugar a un verdadero ser creatural y a la historia, los que están inexorablemente vinculados a la nada. Para los cabalistas, la idea de contracción hace posible una concepción del mundo en la que las “cosas” (y el mal) existen fuera de la existencia de Dios, así como hace posible la defensa de la absoluta libertad de Dios en la creación:

El *tzimtzum* es el auténtico contenido de esta libertad, que es libertad de limitar la infinita plenitud de su esencia. El primer acto de la creación no puede consistir entonces en un proceder de Dios fuera de sí [...], sino que más bien debe ser un proceder de Dios en sí mismo: este es el movimiento que sólo puede representar el *a priori* de un mundo. Ciertamente en ese espacio originario que ha surgido por el acto del *tzimtzum*, Dios ha enviado un rayo de la emanación de su luz, de modo que la creación es en cada grado también emanación, irradiación, pero de igual modo es también siempre en cada grado un renovado y continuo concentrarse y retraerse de lo divino. Si, en efecto, el *tzimtzum* —la limitación de Dios en sí mismo—, no fuera continuo, entonces sólo Dios sería. *Eo ipso* en el cesar del *tzimtzum* todo otro ser no divino desaparecería. De tal modo, en cada ser que surja tras el *tzimtzum* se introduce una profun-

da dialéctica: por doquier la nada, surgida del *tzimtzum*, juega en lo íntimo del ser. No se da ya más ni un puro ser ni un puro no-ser. Todo cuanto existe, resulta del doble movimiento, según el cual, por un lado, Dios se retrae en sí, y por el otro, contemporáneamente, irradia algo de su ser. Los dos procesos son irrevocables y se determinan recíprocamente. El proceso de la emanación que comunica a cada ser algo de lo divino, está limitado en cada punto y en cada grado por el replegarse de Dios sobre sí mismo. La productividad divina se expresa, hasta los grados más bajos de lo existente, emprendiendo una y otra vez ese descenso-en-sí y ese proceder-fuera-de-sí de Dios [...]. Un abismo se abre junto al darse de cada cosa. Ningún ser es completo, sino que cada uno es por su naturaleza fragmentado e incompleto. Es entonces a partir de la siempre renovada relación con la nada que se origina la ininterrumpida creación, el siempre renovado milagro del principio¹⁵¹.

La investigación de Scholem en historia de las religiones no comporta “sólo” una evidente reincidencia en el campo de la teología, sino también en el campo de la antropología, la ética y la política. No es casual que la recuperación de la idea cabalista del *tzimtzum* no pase desapercibida a Hans Jonas que, en el texto sobre el concepto de Dios después de Auschwitz¹⁵², pone en discusión la entera instrumentalización teórica de la teodicea –no sólo de tradición hebrea– y la entera tradición teológica sobre la relación entre justicia y salvación condensada en la imagen del “Dios señor de la historia”. Jonas habla así de un Dios *sufriente* a partir del momento de la creación; un Dios *deviniente*, que desciende al tiempo y la historia (esto es, al “mundo”), un Dios *que cuida*: en este sentido, su perspectiva de teología especulativa se aproxima a la de los cabalistas medievales caros a Scholem, radicalmente

¹⁵¹ Scholem, Gershom, *Sabbatai Sevi*, op. cit., § I.3.

¹⁵² Cfr. Jonas, Hans, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1987.

crítica hacia las interpretaciones “helenísticas” del concepto bíblico de Dios. La esencia de Dios, en efecto, es “cambiada” por la creación y por su relación con lo creado, esto es, con el *devenir* histórico, con lo que “sucede y llega a su ocaso” en el mundo. Un Dios que no está alejado ni distante, que está involucrado en el mundo, pero que es un Dios en constante peligro: el hecho de que el mundo no sea perfecto puede significar que ese Único haya concedido algo de sí al que es Otro de sí, creado a partir de sí: un espacio para actuar y para determinar a la vez lo que es objeto de su preocupación. Mediante un acto de inescrutable sabiduría, o por amor, o bien por cualquier otro motivo divino, ha renunciado a hacerse garante de la propia satisfacción en virtud del poder que le es propio, tras haber renunciado, con la creación, a ser todo en todo. Pero, frente a semejante imagen de Dios “partícipe” del devenir histórico, y después del evento Auschwitz, Jonas llega a considerar infundada la idea de absoluta e ilimitada *omnipotencia divina* –y esto, tanto desde el punto de vista lógico-ontológico, como desde el punto de vista teológico-religioso–: la omnipotencia de Dios puede convivir con Su bondad sólo al precio de Su incomprendibilidad; o bien Su omnipotencia puede convivir con Su comprendibilidad al precio de Su maldad y, en fin, Su bondad puede convivir con Su comprendibilidad al precio de Su limitado poder. Frente a este dilema, Jonas confirma los resultados del propio análisis lógico sobre el concepto de poder (entendido como concepto de *relación*), considerando irrenunciables, para el concepto de Dios del hebraísmo, los dos atributos de la comprendibilidad y de la bondad: el mal (no sólo físico, sino también y sobre todo moral) existe porque Dios no es omnipotente. El concepto de omnipotencia es por tanto el atributo divino que debe ser abandonado: el Dios de Auschwitz es el Dios que ha renunciado a todo poder de intervención *física* directa en el mundo y que, al conceder la libertad al hombre, ha renunciado a su poder. Por lo demás, en el interior del hebraísmo la imagen de un Dios que renun-

cia a su poder no resulta ser del todo heterodoxa, ya que la idea de creación a partir de la nada —entendida como el acto de absoluta soberanía con que Dios ha consentido no ser más “absoluto”, esto es, como acto de autoalienación y de autolimitación que da lugar a la existencia y a la autonomía del mundo— ha sido por siglos cultivada por la Cábala y, especialmente, con la idea de *tzimtzum*: “Renunciando a su inviolabilidad, el fundamento eterno consintió que el mundo fuera. Toda criatura es deudora por su existencia a este acto de autonegación y ha recibido con ella todo cuanto puede recibir del más allá. Después de haberse confiado por completo al devenir del mundo, Dios no tiene más nada que dar: ahora corresponde al hombre dar [...]. La renuncia tuvo lugar, en efecto, a fin de que nosotros pudiésemos ser”¹⁵³. En este sentido, la libertad del hombre nace, en la historia, junto al mal, precisamente porque el acaecer histórico es completamente remitido a la responsabilidad del hombre.

Entre los numerosos conceptos en los que Scholem ha centrado su investigación *histórica* sobre los fundamentos del hebraísmo, resulta central la idea de *mesianismo* —entendido como instancia de cumplimiento de la redención que se lleva a cabo públicamente, en la historia y en la comunidad. En tal sentido, Scholem se detiene en el análisis del problema del mesianismo a partir de la concreta dialéctica histórica entre las varias corrientes (conservadoras, restauradoras y utópicas) del hebraísmo

¹⁵³ *Op. cit.*, pp. 47-48. Jonas afronta el tema del poder de Dios también en el ya citado texto *The Unanswered Question*: “Esa divinidad que puede ponerse en juego es un Dios que se esfuerza, no es omnipotente. No puede ser justo y omnipotente. Ciertamente el hecho de ser perfectamente bueno y perfectamente justo, y de haber causado sufrimiento al justo, muerte violenta y degradación, hace que sea insostenible creer al mismo tiempo en la omnipotencia y en la justicia de Dios. La omnipotencia de Dios es concebida en modo esencial con la idea de la providencia hacia lo particular, que significa la posesión de medios absolutos, poderosos sobre todo, hasta el último detalle. La fuente de la preocupación no se predica sin embargo del poder de esta fuente: quizás debemos dedicarnos a un Dios, cuya condición en el curso de las cosas es incierta y cuya causa es vulnerable”.

mo medieval: en efecto, es a primera vista evidente que las profecías bíblicas, aún confrontándose con la cuestión del fin de los tiempos, no presentan de por sí una concepción ya completa del mesianismo que, en este sentido, es obra sobre todo de las tendencias restauradoras y utópicas del hebraísmo medieval:

Las fuerzas conservadoras apuntaban a la defensa de una existencia que estaba constantemente amenazada por los contextos históricos en los que el hebraísmo estuvo alternativamente inserto. Son estas las fuerzas largamente preponderantes en el hebraísmo rabínico [...], que se han dedicado prioritariamente a la constitución y constante defensa y articulación de la ley religiosa (*halakhah*) [...]. Las fuerzas restauradoras son las que, viceversa, están dirigidas a la renovación de una condición pasada pero que se considera ideal: una condición que, en la fantasía *histórica* y en la memoria de la nación, se representa como la de un pasado ideal [...]. Pero en tercer lugar están activas también las fuerzas progresistas e innovadoras, nutridas por la inspiración utópica y por la imaginación del futuro: una corriente que apuntaba a un estado de cosas aún no existente¹⁵⁴.

En el hebraísmo medieval no son detectables formas “puras” de mesianismo utópico ni de mesianismo restaurador sino que, por el contrario, están presentes continuos intercambios dialécticos entre las dos corrientes. La razón de este “equilibrio” es evidente: en efecto, así como la actitud restauradora contiene en sí elementos utópicos, así la actitud utópica contiene en sí elementos restauradores. “Nuevo” y “antiguo”, pasado y futuro están por ello en continua tensión: lo absolutamente nuevo lleva en sí elementos de lo antiguo, pero esto antiguo no es lo *realiter* pasado, sino antes bien algo transformado. Natu-

¹⁵⁴ Scholem, Gershom, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, *op. cit.*, § 2.

ralmente, si la redención puede realizarse sólo como promesa divina, es necesario que su aspecto utópico se enseñoree también de todas las esperanzas restauradoras, reelaborándolas a través de la analogía de origen y fin. En este sentido, han sido sobre todo los místicos (y en particular los cabalistas) los que han representado la época del fin como un *novum*, como un estado más rico que la época originaria: la renovación del mundo es más que su simple restauración, es utopía. La reflexión mesiánica sobre la “renovación” utópica se presenta así estrechamente ligada a la apocalíptica: desde este punto de vista, la profecía no presenta sólo momentos particulares del acontecer histórico o una concepción del fin, sino *en el interior* del proceso histórico –del principio al fin. La escatología mesiánica –entendida como imagen del destino *último* del hombre y del mundo– va mucho más allá que las antiguas profecías, ya que ahora la tensión apocalíptica no configura más, a través de la revelación del fin, un contenido “nacional”, sino una antítesis “cósmica” entre mundo presente y mundo futuro –antítesis en que encuentran recíproca composición la naturaleza catastrófico-destructiva de la redención y el carácter utópico de las realizaciones mesiánicas, esto es, horror y consolación. El mesianismo apocalíptico es, en efecto, una “teoría de la catástrofe” que, al acentuar la diferencia entre el mundo irredento de la historia y la redención mesiánica, acentúa el elemento “revolucionario” en el pasaje del presente histórico al futuro utópico. En el interior de la apocalíptica se encuentra naturalmente la discusión sobre las posibilidades y efectos de la acción humana para el advenimiento del futuro mesiánico. En efecto, la paradoja de la apocalíptica consiste en el hecho de que la redención no es necesariamente la consecuencia “mecánica” o causal de la historia: el Mesías puede “irrumper” de improviso, sin preanuncio, en cada momento, confirmando la absoluta discontinuidad entre historia y redención:

No hay progreso de orden histórico que pueda conducir a la redención. La redención no es el resultado de evoluciones

intramundanas; esta es una idea del todo moderna producida en la reinterpretación que, a partir de la época de las luces, la cultura occidental ha dado del mesianismo, el cual ha conservado así intacta toda su fuerza, pero en la forma secularizada de la fe en el progreso. Para los profetas y para los apocalípticos, redención es ante todo la irrupción de la trascendencia en la historia: un evento que comporta el colapso final de la historia misma, la cual, en este ocaso, se transfigura inundada por la luz que emana de un lugar totalmente otro, externo a la historia misma. Las construcciones históricas a las que con tanta pasión se dedica el escritor apocalíptico (a diferencia de los profetas bíblicos) no tienen nada que ver con las ideas modernas de desarrollo o de progreso; y si para él la historia reviste aún algún valor es precisamente en el momento y en virtud de su ocaso. Los escritores apocalípticos siempre han tenido una visión pesimista de la historia: su optimismo y su esperanza no se dirige a lo que la historia pueda parir, sino a algo que sucede o que se produce en el punto en que la historia llega a su ocaso y que sólo entonces se manifestará plenamente¹⁵⁵.

Desde este punto de vista, a menudo se ha vuelto apremiante en el hebraísmo medieval y protomoderno la pregunta acerca de la capacidad del hombre para forzar el advenimiento del fin, acerca de “si es posible acelerar el fin”. A propósito de esta interpretación de la acción mesiánica, en el hebraísmo histórico han existido dos tipos de respuestas, recíprocamente divergentes: una de tipo apocalíptico y activista-revolucionaria –que se sirve de la utopía como de una apelación a la acción política (cuyos ejemplos históricos están representados por Bar Kokhba y Sabbetai Sevi)– la otra de corte racionalista y “quietista” que, desplazan-

¹⁵⁵ *Op. cit.*, § 3. En otro pasaje del mismo texto, Scholem vuelve sobre el análisis del racionalismo hebraico post-iluminista, subrayando su aspecto utópico –y no restaurador– si bien en la forma secularizada del “perfeccionamiento”, en sentido universalista. Para Scholem, el máximo representante del racionalismo mesiánico moderno es Hermann Cohen.

do la atención hacia el momento restaurador, niega la conmensurabilidad entre redención e historia humana. Entre las características centrales del mesianismo utópico de tipo apocalíptico, esto es, activista-revolucionario, se pueden rastrear, en efecto, impulsos antinomistas y anárquicos que debían resultar muy sospechosos para el racionalismo hebreo¹⁵⁶ y para el rabinismo ortodoxo, ya que ambas corrientes excluían la posibilidad de que el hombre pudiese promover el fin de la historia a través de la disolución de los antiguos vínculos, esto es, a través de la Ley. La relación entre la Ley hebrea, la *halakhah* originada por la *Torah*, y el mesianismo es en efecto ambivalente. Por un lado, la utopía mesiánica se presenta como completamiento de la *halakhah*; por otro lado, en cambio, se determina un fuerte antagonismo en relación con el estatuto de la Ley, de la *Torah*, en la época mesiánica, ya que esta sería “suspendida” por la nueva ley mesiánica. Desde este punto de vista, el elemento utópico presente también en las perspectivas mesiánicas más marcadamente restauradoras dispone de factores anárquicos que favorecen tendencias antinomistas, “revolucionarias” a los ojos del rabinismo ortodoxo que, en este sentido, ha mirado siempre con desconfianza toda forma de perspectiva mesiánica. Por tanto, desde un punto de vista político, esta oposición entre rabinismo y Cábala –fundada en la oposición entre origen y fin, Ley y Mesías– tiene como objeto una diferencia de actitud frente a la autoridad y frente a la utopía: las cuestiones teológicas no son indiferentes a las cuestiones políticas, y viceversa.

5. Si atribuimos al mesianismo, entendido en sentido lato, la discusión de la relación entre profecía e historia, resulta evidente una ambivalencia constitutiva. Por un lado, en efecto,

¹⁵⁶ En el caso del racionalismo hebraico medieval (representado en particular por Maimónides, radicalmente crítico hacia toda forma de apocalíptica), Scholem afirma que la idea mesiánica ha sido interpretada como ligada substancialmente sólo al momento restaurador.

toda tentativa de composición de esta relación está destinada a chocar con el *absurdum* de la consumación mesiánica, esto es, con la permanencia –a menudo en ausencia de un presente “concreto”– de una condición histórico-existencial de *remisión*, de esperanza privada de efectualidad. Pero por otro lado, la tensión entre profecía e historia es la única que puede garantizar la posibilidad de elaborar un proyecto “crítico” para el futuro (sea éste de liberación, de “restauración”, de revolución, etc.), cuyas características sean constitutivamente diversas de las del presente –sobre todo a través de la inserción del fin y del sentido de la acción dirigida al futuro. En este sentido, profecía e historia no son conceptos alternativos, sino más bien complementarios en el discurso de la filosofía política. No obstante, sobre la cuestión de la *responsabilidad* de la acción *histórica*, una anotación de Arnaldo Momigliano permite ver cómo sigue estando en pie una distinción fundamental entre una visión *mesiánica* y una visión de *liberación*, a través de la cual es posible mantener la diferencia entre teología política y problema teológico-político:

Puesto que la revelación apocalíptica incluye el pasado y el futuro, lo que fue y lo que será, el fin y el principio de la historia se tocan [...]. La revelación del verdadero fin lleva también a la revelación del verdadero principio. El Edén anterior al pecado se toca con el Edén de la redención. Existe sin embargo una historia pasada que tiene valor paradigmático utópico sin ser mesiánica ni implicar el fin del mundo: y este modelo es el Éxodo, la salida de Egipto [...]. No obstante, el modelo del Éxodo no es tan simple, aún cuando se lo tome en sí mismo. Negativamente no es un modelo profético. Moisés no es profeta, sino legislador. Sin embargo, tiene en la tradición hebrea la reputación del más grande de los profetas y, lo que cuenta más, él mismo reconoce a otros profetas, en un pasaje claramente polémico (*Números 11*), el derecho a subsistir en régimen de ley [...]. Ni siquiera estamos aún en las difi-

cultades más serias. El gobierno es teocrático. La forma de aceptación de la teocracia es el pacto, el *covenant*, que se volverá esencial para todo el pensamiento democrático de Cromwell a Rousseau, y la teoría de los plebiscitos populares. Pero ¿es un pacto limitado a la generación que lo ha efectuado o se extiende a las generaciones futuras que no han sido consultadas? Si se extiende a las generaciones futuras, ¿debe ser renovado de generación en generación? ¿De qué modo? ¿Y quién decide quién es rebelde? [...]. Pero supongamos que el pacto no suscite disenso entre las partes. El pacto implica liberación de la servidumbre de Egipto y la concesión de la tierra prometida [...]. ¿Qué es la tierra prometida? ¿Qué derecho tienen los hebreos a conquistar la tierra prometida, si está ocupada por otros pueblos? ¿En qué sentido la liberación se vuelve derecho de conquista? Y la conquista ¿implica eliminación y sometimiento de otros pueblos? El Éxodo no es mesiánico, más aún: es fundamentalmente antimesiánico. Como tal, ha atraído a todos aquellos que prefieren una visión de liberación a una visión de revolución radical, apocalíptica. Es la organización bajo la ley de un nuevo estado [...]. El Éxodo puede al principio parecer más simple que el mesianismo. A menudo ha sido contrapuesto al mesianismo. Pero no son menores las dificultades para el ideal del Éxodo que lo que lo son para el ideal de la utopía en el fin del mundo. Aunque hay una diferencia: que el Apocalipsis puede ser dejado a la responsabilidad de Dios, mientras que, tal como Moisés lo advierte, el Éxodo es responsabilidad de los jefes de estado, aún cuando sean profetas¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Momigliano, Arnaldo, *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Essodo nella tradizione giudaica*, en *Ibid.*, *Pagine ebraiche, op. cit.*, pp. 104-106.

EL FIN DE LA HISTORIA Y EL FIN DE LA FILOSOFÍA
EL ESTADO UNIVERSAL Y HOMOGÉNEO
EN ALEXANDRE KOJÈVE, CARL SCHMITT Y LEO STRAUSS

1. En 1948 Leo Strauss publica en los Estados Unidos *On Tyranny*¹⁵⁸, dedicado al análisis del diálogo de Jenofonte sobre la tiranía, en el que Strauss encuentra numerosos estímulos y motivos para profundizar su polémica antihistoricista y los problemas hermenéuticos ligados a la idea de “escritura reticente”. El diálogo de Jenofonte se presenta aparentemente como una tentativa de reforma del gobierno tiránico. Sin embargo, en una lectura atenta, la situación se complica: la intención de Jenofonte no es declarada explícitamente en ninguna parte, de modo que la tesis de la obra no resulta manifiesta. Jenofonte se “esconde” tras la acción del diálogo que procede de manera no homogénea entre el sabio Simónides y el tirano Hierón. En efecto, en la primera parte del diálogo (I-II.5) el sabio Simónides resulta ser menos sabio de lo que se podría pensar (directamente, llega a solicitar contribuciones en materia de conocimiento, proponiéndose como persona interesada sobre todo en los placeres del cuerpo), mientras que en la segunda parte del diálogo (II.6-VI) la severa acusación contra la tiranía es pronunciada por el tirano mismo. Hierón es representado, por tanto, como tirano *a pesar suyo*, consciente sólo de las desventajas de ser tirano. Ya que, no obstante, permanece como tirano, su declaración no puede ser aceptada como completamente sincera. En la tercera parte

¹⁵⁸ Cfr. Strauss, Leo, *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's "Hiero"*, New York, Political Science Classics, 1948.

del diálogo (VII) Hierón cede frente a la astucia de Simónides, que ha logrado alcanzar una posición estratégica desde la que puede dar consejos a un tirano. Y en efecto, en la cuarta y última parte del diálogo (VIII-IX) Simónides pronuncia consejos de virtud política frente a los cuales Hierón no puede dar respuesta, incluso debido a que la prudencia política a la que Simónides exhorta al tirano no consiste en eliminar los males de la tiranía, sino simplemente en sustraerlos a la vista. La atmósfera de desconfianza que envuelve al diálogo es confirmada por el hecho de que Hierón no conoce la naturaleza de la sabiduría de Simónides, ni los motivos que lo impulsan a disimularla bajo afirmaciones conformistas y populares relativas a la mayor deseabilidad de la vida tiránica respecto de la vida privada. Resulta entonces muy probable que el razonamiento de Hierón tenga como única intención la de defenderse de las aspiraciones de Simónides, exagerando los aspectos negativos de la tiranía, disuadiendo al sabio de considerar la vida tiránica como una mezcla de admiración y de envidia. Por otra parte, Simónides, que lo alienta a que busque hacerse popular como tirano virtuoso, se encuentra en la ambigua posición de un sabio que da consejos a quien podría castigarlo, si el consejo fuese desagradable. La situación presentada por Jenofonte es tal, que ni el sabio ni el tirano pueden ser del todo sinceros. Un sabio que aconseja a un tirano está *ipso facto* involucrado en una situación falsa. No es casual que, en su conjunto, el diálogo conduzca al resultado paradójico de que la condena de la tiranía, incluso desde el punto de vista del placer y del honor del tirano, sea pronunciada por un tirano impulsado por un interés egoísta de defensa contra las manobras de un sabio que en cambio pronuncia, sin ningún motivo personal manifiesto, un elogio de la tiranía, aunque sea de manera corregida y reformada, al punto de sugerir la idea de que el buen tirano podría ser el más feliz de los hombres. Pero Strauss recuerda que la retórica de Jenofonte es retórica *socrática*: en efecto, las loas de la tiranía benéfica pronuncia-

das por Simónides no pueden ser sino *irónicas*, ya que, desde el punto de vista del tirano, la reforma del gobierno tiránico no puede llegar a poner en peligro la estabilidad del gobierno mismo.

El gobierno tiránico es gobierno sin leyes, cuyo poder es ejercido contra el querer de los súbditos en conformidad con la sola voluntad del tirano y en ausencia del título de legitimidad. En la forma corregida que propone Simónides, la tiranía se convierte en gobierno monárquico sobre súbditos que dan su consentimiento: pero queda en pie la ausencia de las leyes, que significa ausencia de libertad. Pero el problema de una filosofía política socrática no consiste en la libertad, sino en la virtud: la tiranía no es una forma corrompida de gobierno debido a la falta de libertad, sino antes bien por la falta de justicia. Por otra parte, no puede considerarse benéfico en línea de principio el gobierno de las leyes, ya que las leyes no se identifican *tout court* con la justicia (pueden, en efecto, existir, y existen, leyes injustas). Lo que es legal depende del ordenamiento político vigente y el gobierno legítimo no es necesariamente un buen gobierno. Pero, naturalmente, a esta constatación teórica no corresponde una verdad práctica: el gobierno de las leyes es generalmente superior a la tiranía benéfica. Sin embargo, el diálogo de Jenofonte sobre la tiranía no tiene el propósito, en la interpretación de Strauss, de resolver el problema del mejor ordenamiento político sino antes bien de centrar la atención sobre la *naturaleza* de las cosas políticas. La ley y la legitimidad son de naturaleza problemática desde el punto de vista filosófico: la ciudad, la comunidad política constituida por la ley, no es el lugar de la virtud filosófica. La filosofía y la política son "artes" que pertenecen a dos "reinos" diversos, teórico *vs.* práctico. Existe, por tanto, una tensión subterránea en la filosofía y la política; una tensión que corresponde a la diferencia entre el filósofo y el gobernante.

2. “A mi parecer, no es sólo Jenofonte el problema central del libro de Strauss”: tal el exordio, parco pero significativo, del ensayo crítico que Alexandre Kojève publica en 1950 en la revista francesa *Critique*¹⁵⁹, ocupándose de temas puestos de relieve por Strauss sobre la relación entre filosofía y política. De la estructura straussiana sólo se conserva el “marco” (esto es, en definitiva, el tema de la tiranía), ya que Kojève emprende un análisis a la vez histórico y tipológico de las relaciones entre filosofía y política, utilizando categorías hegelianas reinterpretadas en una óptica que está a mitad de camino entre el marxismo humanista y el existencialismo heideggeriano. Se plantea así la cuestión de si es realizable (o deseable) la tiranía benéfica entendida como utopía. Contra Strauss, Kojève afirma que la tiranía ideal del Simónides de Jenofonte no es más una simple utopía:

Quando leemos los tres últimos capítulos del diálogo de Jenofonte, en los que Simónides describe la tiranía ideal, nos damos cuenta de que lo que ha podido parecer utópico a Jenofonte hoy se ha convertido en una realidad casi banal [...]. Todo eso parecía utópico a Jenofonte, y es fácil comprenderlo. En realidad, él conocía tiranías ejercidas a favor de una clase social ya consolidada o en función de ambiciones personales o familiares [...]. No había visto las tiranías al servicio de ideas políticas, sociales y económicas verdaderamente revolucionarias, con un trasfondo nacional, racial, imperial o humanitario. Pero nos asombramos de ver a nuestro contemporáneo Leo Strauss compartir este modo de ver las cosas. Personalmente,

¹⁵⁹ Cfr. Kojève, Alexandre, “L'action politique des philosophes”, en *Critique*, 1950, n. 41, pp. 46-55 y n. 42, pp. 138-155 (después reimpresso con el título *Tyrannie et sagesse* en Strauss, Leo, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954). Todo el intercambio, incluso el intercambio epistolar, entre Strauss y Kojève está disponible ahora en Strauss, Leo, *On Tyranny*, ediciones de V. Gourevitch y M.S. Roth, New York, Free Press, 1991.

no acepto esta posición de Strauss porque en mi opinión la utopía de Simónides-Jenofonte ha sido *realizada* por las tiranías modernas¹⁶⁰.

A Kojève le interesa discutir el problema de la responsabilidad de la acción política del filósofo. La cuestión de principio a ser resuelta es la de saber si el filósofo puede y quiere gobernar o participar en el gobierno, dando consejos concretos al hombre de Estado y abandonando el terreno de la utopía. Según Kojève el filósofo es perfectamente capaz de participar activamente en el gobierno, pero a menudo, convencido de la justeza de la actitud epicúrea, se aísla del mundo, justificando el total desinterés por sus semejantes con su despreciativo sentido de superioridad. Sin embargo es imposible ser filósofo sin ser, al mismo tiempo, un educador que procura ampliar indefinidamente su acción pedagógica, incluso a través de una acción directa sobre el gobierno o sobre el tirano. En consecuencia, ya que también el gobierno es un órgano que de por sí aspira a jugar un papel pedagógico, querer actuar sobre la pedagogía significa actuar sobre el gobierno en general, co-determinando su política y viceversa. Kojève no es crítico de Strauss sólo en lo que concierne a la relación entre el filósofo y el gobernante, sino también respecto de la definición filosófica de la idea de verdad, que no es una idea sin tiempo sino un producto de la historia, esto es, de la acción humana consciente: la verdad no puede ser revelada o develada por el filósofo en un periplo solipsista de conocimiento teórico, porque aquélla aparece sólo al final de la historia bajo la forma de saber “realizado”. En este sentido, los consejos puramente utópicos que los filósofos se han limitado a dar a los gobernantes en el curso de la historia han tenido una eficacia completamente nula. El hombre de Estado debe actuar en el presente, afrontando situaciones concretas, no puede seguir

¹⁶⁰ Kojève, Alexandre, “L'action politique des philosophes”, *op. cit.*, p. 47-48.

las ideas “no históricas” de los filósofos que no han gobernado ni participado en acciones de gobierno. A pesar de esta realidad de hecho, cuya responsabilidad ha de atribuirse, según Kojève, exclusivamente a los filósofos, la lección que la historia nos comunica es muy diferente. Vale aquí sobre todo el ejemplo de Alejandro Magno, cuya acción política estaba determinada, bajo la decisiva influencia de la filosofía griega, por la idea de Imperio entendido como Estado universal sin límites (territoriales o raciales dados *a priori*). La nueva unidad política habría debido fusionar a la vez a conquistadores y conquistados en la anulación de la idea de patria con un trasfondo étnico, político o religioso. Pero en la historia no opera sólo la exigencia de la universalidad, sino también la de la homogeneidad:

Sólo la idea *filosófica* que se remonta a Sócrates actuó a fin de cuentas *políticamente* en la tierra y continúa en nuestros días determinando los actos y las entidades políticas dirigidas a la realización del Estado universal o del Imperio. Pero el fin político que la humanidad actualmente persigue (o combate) no es sólo el del Estado políticamente *universal*; es también el fin del Estado socialmente *homogéneo* o de la “sociedad sin clases”¹⁶¹.

El origen de la idea política de homogeneidad se encuentra en la tradición universalista religiosa inaugurada por Pablo. Con la secularización de su concepción trascendente de la igualdad social, la idea religiosa de homogeneidad adquiere un alcance efectivo y concreto en la historia política. En opinión de Kojève, el hombre de Estado, gracias a la mediación de los intelectuales, ha transformado en teoría política la utopía filosófica y ha vuelto posible la toma de conciencia crítica sobre la distancia entre el ideal filosófico-político y la concre-

¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 152.

ta situación histórico-política *dada*. En efecto, el hombre de Estado no puede contentarse sólo con “comprender” la realidad, debe también “superarla” (hegelianamente: *aufheben*) a través de un proceso de negación activa. Bajo la doble influencia de la filosofía griega y de la religión cristiana, la política ha perseguido, en consecuencia, el fin del Estado universal y homogéneo: en este sentido, la historia se vuelve una sucesión de acciones políticas guiadas *también* por la filosofía. Sin filosofía no existe progreso histórico y ni siquiera historia; sin política no existe progreso filosófico, y ni siquiera filosofía:

Si la aparición del tirano reformador es inconcebible sin la existencia preliminar del filósofo, el advenimiento del Sabio debe necesariamente estar precedido de la acción política revolucionaria del tirano (quien realizará el Estado universal y homogéneo)¹⁶².

El tirano reformador, que actúa en función del deseo de reconocimiento, está plenamente satisfecho sólo cuando su Estado sea no sólo universal, sino también política y socialmente homogéneo. Por tanto, nada verdaderamente nuevo tendrá lugar en el Estado que no sea, en rigor de los términos, un Estado, sino antes bien un Imperio en la época del Saber absoluto en la que la existencia post-histórica del Sabio sanciona, con la desaparición de la negatividad y con la efectivización de un orden enteramente concentrado, el fin de la historia.

Estas consideraciones filosófico-políticas de Kojève contra Strauss están fundadas en su específica concepción filosófica, de matriz hegeliana, de la relación entre ser e historia. No es este el lugar para verificar la corrección de la interpretación de la dialéctica del Amo y el esclavo contenida en la

¹⁶² *Op. cit.*, p. 153.

Fenomenología del Espíritu (referida especialmente a los conceptos de autoconciencia, deseo de reconocimiento, tiempo y Saber absoluto)¹⁶³ propuesta por Kojève. Basta anotar aquí que para Kojève la historia es deseo antropógeno de reconocimiento (universal), acción lucha, trabajo, negatividad. El mundo histórico es producto de la negatividad, y es historia del discurso humano que revela el Ser en el tiempo a través de la acción consciente que se ha hecho autoconciencia. El concepto, entonces, es el tiempo: el Saber absoluto aparece sólo al fin de la historia. Más que el Amo, es el esclavo de Kojève el que, a través de su misma existencia, logra dar cuenta de la negación, de la transformación, del cambio, del devenir. Sin embargo, mientras que el esclavo crea historia sobre todo a través del trabajo, también el Amo crea historia, a través de la lucha, al menos hasta que la historia misma llega a su fin, esto es, hasta que es universalmente satisfecho el deseo de reconocimiento, el “motor” de la historia del “mundo”. La historia, en efecto, no es la historia de la relación del sujeto con la objetividad; la historia es la historia del *deseo de un deseo*, es acción, lucha, trabajo, negatividad, esto es, negación de la inmediatez natural, que tiene un inicio (la dialéctica Amo-Esclavo originada por el deseo de reconocimiento a través del cual emerge la angustia, el miedo a la muerte violenta) y un fin (el Saber absoluto, esto es, la plena conciencia de sí y del mundo). En la historia se realiza el desenvolvimiento de la contradicción que tiene origen con la solución “inmediata” de la lucha por el reconocimiento. La *Fenomenología* de Hegel es la representación de este proceso de la libertad, a la vez histórico y fenomenológico, esto es, el camino de la autoconciencia hacia el Saber absoluto. En este sentido, el concepto y la realidad no coinciden desde el inicio, sino sólo al

¹⁶³ Cfr. Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947.

final; al final de una larga e incesante dialéctica entre deseos de deseos que dará lugar al Ciudadano satisfecho y miembro reconocido de un Estado universal y homogéneo, esto es, de una sociedad sin clases que comprende a la entera humanidad. En cuanto “Identidad” de concepto y realidad, el fin de la historia representa el término de la *mediación* histórica (entendida como “negación de la negación”) y de la dialéctica de la autoconciencia: el hombre para el cual el deseo de reconocimiento, esto es, la acción negadora, ha sido suprimida, no tiene más un porvenir. Este hombre es un ciudadano del Estado universal y homogéneo en el que no cambia ni puede cambiar nada. El Saber absoluto presupone la supresión de la negatividad: el Sabio aparece en el tiempo, pero su advenimiento señala el fin del tiempo. El fin último del devenir humano es la síntesis de la existencia guerrera del Amo y de la vida trabajadora del Esclavo. El hombre plenamente satisfecho de la propia existencia lleva a término la evolución histórica de la humanidad: es el ciudadano del Estado universal y homogéneo en el que está esencialmente terminada la *apropiación*, ya que sólo existe “producción”. Con el fin de la mediación, la acción política alcanza la creación de una unidad política mundial que permite la superación de la idea de *enemigo* a través de la completa satisfacción del deseo de reconocimiento: el hombre está plenamente satisfecho al ser reconocido por aquellos que él mismo reconoce como dignos de reconocerlo. He aquí, por tanto, la necesidad —a la vez histórica y lógica— del Estado universal y homogéneo, esto es, de un imperio mundial que da cuerpo al universalismo político presente, como ideal desde Alejandro. El Estado clásico europeo es llevado así “a su consumación” y, en consecuencia, “superado”. Por tanto, no existen más Estados, no existen más guerras, no existen más gobiernos ni revoluciones: por consiguiente, no existe más una política que no sea simple *administración* o simple *policía*. De este modo, el elemento del conflicto ha sido neutralizado: la política exterior es, en pocas pala-

La fábrica de la soberanía

bras, sólo *comercio exterior*, esto es, organización de la producción a escala mundial. He aquí entonces porqué en el presente post-histórico existe sólo *producción* y ya no más *apropiación*.

3. La imagen histórico-concreta del Estado universal y homogéneo de Kojève es el fruto de una teoría universal de la historia para la cual la comprensión de la dialéctica histórica no es un mero juicio sobre la historia misma, sino antes bien un proceder conjunto de filosofía, política, ciencia e historia. Así, con el Estado universal y homogéneo de Kojève, irrumpe en el análisis de la política contemporánea la categoría de *progreso*, que en cambio no encuentra lugar en el análisis de la crisis moderna que realiza Carl Schmitt¹⁶⁴, para quien, por el contrario, la dirección indicada por el concepto de Estado universal y homogéneo es considerada no sólo como poco probable, sino directamente no deseable. Para Schmitt, en efecto, la idea del fin de la historia representada concretamente por la imagen del Estado universal y homogéneo, corresponde a la negación misma del criterio de lo político (la distinción amigo-enemigo), del que se sigue el pluralismo del mundo de los Estados¹⁶⁵. Además, en Schmitt no hay espacio alguno para una

teoría de la historia orientada en vista de un fin, ni de un final. La historia es historia de preguntas y respuestas *concretas*: el pensamiento histórico piensa situaciones únicas, y no teorías o leyes universales. Toda concreta acción histórica es una respuesta a una concreta “pregunta” histórica, a un “apelación” concreta de la historia: por tanto, no sólo la “respuesta”, sino también la “pregunta” misma es un evento histórico concreto, único e irrepetible. Pero estos procesos constitutivos no pertenecen sólo al pasado: la historia existirá mientras exista el problema del concreto ordenamiento político (*nomos*), y viceversa. En otras palabras, el problema del ordenamiento espacial de la tierra, con las correspondientes cuestiones de la ocupación, la subdivisión y la delimitación, está directamente correlacionado a la aparición de nuevos eventos y nuevas épocas históricas. La “historia”, en el contexto del ordenamiento jurídico, no puede ser separada, por tanto, del “espacio”, entendido como *localización* que hace posible la “pluralidad”, esto es, la opción a la unidad del mundo a través de una enemistad que funda la posibilidad misma de la historia. Al ser de tipo histórico-dialéctico, el actual dualismo mundial de “tierra” y “mar” (esto es, entre Europa y América) no representa para Schmitt el escape final hacia la unidad, es decir, el fin de la historia, sino que, por el contrario, representa precisamente la persistencia de la contraposición dialéctica entre los elementos fundadores del derecho. El hecho de que la historia y la política estén hoy frente a un horizonte global, no significa por tanto que la solución de la crisis consista en un nivelamiento uniforme –ni histórico, ni espacial– de la “negatividad” histórica. Por el contrario, esta negatividad es fundadora de nuevos procesos históricos –y de un nuevo *nomos*.

que comprenda toda la tierra y toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso, no un universo [...]. La unidad política no puede ser, dada su esencia, universal en el seno de una unidad que comprenda a la entera humanidad y a la tierra entera” (Schmitt, Carl, *Der Begriff des “Politischen”*, München, Duncker & Humblot, 1932³, p. 54).

¹⁶⁴ Para los intercambios teóricos entre Schmitt y Strauss *cfr.* Strauss, Leo, *Anmerkungen zu Carl Schmitt “Der Begriff des Politischen”*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, 1932, pp. 732-749; Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938, pp. 20-21; *ibid.*, *Der Begriff des “Politischen”*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963⁵, pp. 120-121; Strauss, Leo, *Drei Briefe an Carl Schmitt*, en H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”*, Stuttgart, Metzler Verlag, 1988, pp. 128-139. La correspondencia entre Schmitt y Kojève está disponible ahora en Kojève, A, y Schmitt, C, *Der Briefwechsel Kojève-Schmitt*, en *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Piet Tommissen (edit.), Berlin, Duncker & Humblot, 1998, Band VI, pp. 100-124.

¹⁶⁵ “La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y, por tanto, otra unidad política, coexistente con la primera. Por eso sobre la tierra, mientras exista un Estado, habrá muchos estados y no podrá existir un “Estado” mundial

Dada esta dimensión de la dialéctica histórica, emerge en Schmitt una cuestión decisiva para la comprensión del estado actual de la política: la crisis del Estado moderno entendido como único sujeto de la política. De esta crisis deriva la necesidad de una nueva reorganización planetaria de las relaciones políticas después del ocaso del ordenamiento eurocéntrico fundado en el estatalismo. El Estado clásico europeo ha perdido progresivamente, en efecto, su papel de único titular de la soberanía y de único sujeto de la política mundial, en la que concretamente han aparecido –a la par de nuevas concepciones del concepto de enemigo– nuevos estados, nuevos reagrupamientos políticos, no sólo estatales y nuevos sujetos políticos no ya estatales que, en torno a los problemas del derecho, contribuyen a la progresiva estabilización de una superestructura ideológica por el carácter técnico que se dirige a justificar nuevas formas de poder y de dominio sin la explícita definición política de un nuevo *nomos*:

El problema decisivo de nuestro contexto histórico actual concierne a la relación entre Estado y política. Una doctrina formada en los siglos XVI y XVII, inaugurada por Nicolás Maquiavelo, Jean Bodin y Thomas Hobbes, atribuía al Estado un importante monopolio: el Estado clásico europeo llega a ser el único sujeto de la política [...]. El perfil clásico del Estado se desvaneció cuando cesó su monopolio de la política y se establecieron nuevos y diferentes sujetos de la lucha política, con o sin Estado, con o sin contenido estatal (*Staatsgehabe*). A partir de esto se produce una nueva fase de reflexión para el pensamiento teórico. Se comenzó a distinguir a la “política” de lo “Político” y el problema de los nuevos titulares y de los nuevos sujetos de la realidad política se convirtió en el tema central de la entera y compleja problemática de lo “político”. Aquí se sitúa el comienzo y el sentido de todas las tentativas de identificar a los muchos nuevos sujetos de lo “político” que se vuelven activos en la realidad política de la política, estatal o no estatal, causando

reagrupamientos “amigo-enemigo” de un tipo nuevo. El inicio y el sentido de una nueva teoría científica de lo “político” se hacen hoy particularmente difíciles por el hecho de que las opiniones modernas en torno al derecho y a la legalidad se adecuan a la rapidez del progreso científico-técnico-industrial [...]. La conciencia moderna esconde la agresividad inmanente en su concepción del todo acrítica del progreso de la humanidad. Lo nuevo está hoy por mucho lleno de sí: pretende que no necesita ya más de una legitimación o de una cobertura jurídica (*Rechtfertigung*). Se sigue hablando aún de derecho y de legitimidad sólo a propósito de incriminaciones o bien de autorizaciones jurídicas inherentes al futuro. Lo que en cambio se entendía antes por derecho, se refería a decisiones, a normativas, a precedentes o a costumbres relativas al pasado [...]. Tal es lo que significa la legitimidad de lo nuevo en cuanto tal, que no respeta nada y valora todo. Es propia de un progreso desencadenado que produce directamente y de manera automática, a la vez que a sí mismo, una superestructura ideológica [...]. El progreso actual remite al futuro e induce expectativas siempre en aumento [...]. Pero su expectativa política alcanza al fin mismo de todo lo “político”. La humanidad es entendida como una sociedad unitaria, substancialmente ya pacificada; enemigos no hay ya más; se han transformado en “partners” de conflicto (*Konfliktpartners*); en el lugar de la política mundial debe instaurarse una policía mundial. A mí me parece que el mundo de hoy y la humanidad moderna están demasiado lejos de la unidad política. La policía no es nada apolítico. La política mundial es una política muy intensiva, resultante de una voluntad de pan-intervencionismo; es sólo un tipo particular de política, y por cierto que no la más atractiva, a saber: la política de la guerra civil mundial (*Weltbürgerkriegspolitik*)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Schmitt, Carl, *Premessa all'edizione italiana, El concetto di "politico"*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 23-25.

La época del estatalismo europeo está llegando a su fin junto con su conceptualización filosófico-teológica y su *jus publicum europaeum*, y se está agotando así el tiempo en que “político”, “jurídico” y “estatal” coincidían. El problema decisivo del actual contexto histórico concierne en consecuencia a la relación entre Estado y política. La historia plantea así nuevas cuestiones a la política y la política debe procurar nuevas respuestas, diversas de las respuestas dadas ya en el pasado. La crisis de la política moderna no remite “automáticamente” a una solución, ya que el sistema tradicional de los Estados no ha sido aún completamente sustituido –no ciertamente por el mundo de la “satisfacción universal”, en el que no habrá ya más luchas ni trabajo ni acción ni negatividad, que está aún muy lejos de cumplirse y que representaría, de todos modos, la heideggeriana “noche del mundo”. Desde este punto de vista, la actual tendencia a la nivelación y a la uniformidad no indica con certeza lo que vendrá *después* de la “pacificación”: la política se encuentra por tanto en una fase de transición, una fase “de ya no y de no todavía”, que instala la crisis en forma “permanente”. Para comprender mejor las características de esta crisis nihilista, Schmitt tiene interés en repensar la génesis, el desarrollo y el destino del Estado moderno y del *jus publicum europaeum*. El entrecruzamiento en la modernidad de la invención del sujeto y la problematización del orden político, ya no dado, sino antes bien como producto de una nueva mediación entre inmanencia y “trascendencia” que procede a través de la acción del sujeto, productora de una imagen racional del mundo construida a partir de la plena inmanencia: este es el tema de la forma política entendida como voluntad teórica del sujeto de representar un mundo –produciéndolo y dominándolo– de por sí privado de orden y de sustancia, y sin embargo, capaz de recibirlos artificialmente a través de un proceso “representativo”.

Schmitt es bien consciente de la crisis del Estado y de la política moderna: a pesar de ello, la apropiación no está aún terminada: “que el ‘Estado’ esté en su fin, es verdad; este Dios

mortal está muerto, no hay nada que hacer; el actual y moderno aparato administrativo del ‘cuidado asistencial’ no es ‘Estado’ en el sentido de Hegel, no es ‘gobierno’, no es más capaz de guerra y de condenas a muerte; en consecuencia, no es más creador de historia. Pero yo creo que, en el próximo estadio, los *magni homines* –ahora *majores homines*– deberán confrontarse en torno a la cuestión de los ‘grandes espacios’ (*Großräume*); ‘gran espacio’, o sea, un espacio de *planificación* adecuado para el alcance de la técnica actual y futura. Estoy convencido de que, por muy pequeño que tal alcance pueda llegar a ser, nuestra Tierra no constituye aún una unidad de planificación. No entiendo el ‘gran espacio’ como una contraposición a un espacio localizado [...], sino más bien en el sentido de una oposición a la unidad del mundo –sentido que hace posible una pluralidad, y con ello una enemistad dotada de sentido, y que funda la capacidad de la historia– esto es, contra la aceptación de que el ciclo del tiempo haya llegado a su fin”¹⁶⁷. Se plantea nuevamente, entonces, la cuestión del *nomos*, esto es, la cuestión de un acto originario, constitutivo y ordenador en sentido espacial de las determinaciones políticas y jurídicas: ordenamiento y localización son posibles sólo en presencia de un determinado orden de sucesión de la apropiación (*Nehmen*), de la repartición (*Teilen*) y de la producción (*Weiden*). No es casual que cada uno de estos tres procesos haya caracterizado siempre hasta ahora a la historia de las sociedades humanas, determinando sus específicos ordenamientos políticos, jurídicos, económicos y sociales. De uno u otro modo, siempre ha habido apropiación, repartición y producción: el problema concierne al “cómo”, al “cuándo” y al “dónde”. Concluida hoy la época en que la apropiación –entendida como ocupación de tierra– ha resultado siempre la indispensable premisa y fundamento de la repartición y de

¹⁶⁷ Schmitt, Carl, *Lettera a A. Kojève del 7.6.1955*, en *Der Briefwechsel Kojève-Schmitt*, op. cit.

la producción, se han cumplido procesos de inversión de los ordenamientos políticos no fundados ya en el elemento "mar": con el impulso concurrente del liberalismo y de la socialdemocracia, las fuerzas de producción se han vuelto *libres*, de modo tal que el aumento de la masa de bienes de consumo producido por el *progreso técnico* vuelve obsoleta la radicalidad del proceso de apropiación. En el Estado social el elemento prioritario de la cuestión social es la repartición o, mejor, la *redistribución*, mientras que para el liberalismo es la libertad de *producción* (y de *consumo*). Sin embargo, el problema de la apropiación —en cuanto problema político— permanece, y permanece sobre todo el problema del significado de las categorías originarias de la vida humana asociada, la apropiación, la repartición y la producción —y de su orden de sucesión. No es casual que la dimensión de la apropiación (no ya de la tierra, sino de los medios de producción) ha quedado como central, no sólo en Marx, sino también en todos los pensadores revolucionarios que, en efecto, rechazan toda forma utópica de automatismo del desarrollo de los procesos productivos, aún cuando aceptan la evidencia del extraordinario aumento de la producción que hace por tanto siempre necesario para la confrontación con la cuestión de la propiedad de los medios de producción industrial. Para Schmitt, por tanto, el progreso técnico no elimina de por sí la cuestión del poder, ni justifica la creación de unidades políticas mundiales viables (y "necesarias") por ese mismo progreso. El problema del *nomos* —y de la lucha política en torno al *nomos*— existe en consecuencia también en la época de la política global, en la época de la "unidad" del mundo. La creación de un eventual Estado mundial que comprendiese toda la humanidad implicaría la pérdida de todo carácter político, pero no la eliminación del problema del poder. Por el contrario, en este caso, el poder alcanzaría a ser replanteado —de manera mecánica y funcionalista, "gracias" a la superestructura ideológica producida autónomamente por el progreso técnico— en

las manos de un anónimo aparato tecnocrático, centralizado e invisible. Para Schmitt, por lo tanto, no existiría más ninguna relación directa entre quien ejerce el poder y quien lo padece: en el lugar de la política mundial se instauraría una policía mundial¹⁶⁸. En los nuevos paraísos de la técnica de un mundo completamente pacificado y planificado, la libertad existiría sólo en los vértices supremos, allí donde todo pensamiento se traduce inmediatamente en acción. La planificación dictada por las nuevas *élites* no permitiría la existencia de elementos perturbadores de la legitimidad del progreso futuro. En fin, no sería más consentido plantear cuestiones sobre la organización: sólo serían admitidas respuestas a las preguntas de un cuestionario.

4. El silencio de Hierón frente a los consejos de Simónides al término del diálogo jenofónico sobre la tiranía es en primer lugar la expresión clásica de la mezcla de admiración y temor que experimenta el tirano frente al filósofo, pero es también el signo evidente de la escasa intención que Hierón tiene de seguir las recomendaciones de Simónides. En este sentido, la tiranía benéfica del diálogo de Jenofonte es una utopía. A partir de esta consideración toma impulso la respuesta que Strauss, superando el ámbito de la disputa historiográfica, se preocupa en dar a las argumentaciones críticas de Kojève sobre la relación entre filosofía y política¹⁶⁹. Por un lado, Strauss afir-

¹⁶⁸ "Me parece que el mundo de hoy y la humanidad moderna están demasiado alejados de la unidad. La policía no es algo político. La política mundial es una política muy intensiva, resultante de una voluntad de pan-intervencionismo; es sólo un tipo particular de política y no por cierto la más atractiva: esto es, la política de la guerra civil mundial. De este modo, continúa subsistiendo nuestro problema relativo a los nuevos sujetos, estatales y no estatales, de la política" (Schmitt, Carl, "Premessa all'edizione italiana", *Le categorie del "politico"*, *op. cit.*, p. 25).

¹⁶⁹ Cfr. Strauss, Leo, «Restatement on Xenophon's "Hiero"», *What is Political Philosophy?*, Glencoe, Free Press, 1959.

ma —en términos de una perspectiva antihegeliana— que la filosofía no es la posesión sino la *búsqueda* de la verdad; por otro lado, que el filósofo no desea el reconocimiento universal, ni desea gobernar. Precisamente porque son los no-filósofos los que se ocupan del gobierno, según los clásicos griegos la actividad política está caracterizada por permanecer en el interior del reino de la opinión (y no de la sabiduría), y es por este motivo que el régimen mejor sigue siendo una utopía así como el Estado universal resulta imposible:

El Estado universal parece ser imposible, ya que requiere acuerdo universal en las cuestiones fundamentales; pero tal acuerdo es posible sólo sobre la base del verdadero conocimiento o sabiduría. El acuerdo fundado en la opinión no puede llegar a ser jamás acuerdo universal¹⁷⁰.

La filosofía no puede aceptar el dominio de valores compartidos sólo en cuanto y porque son compartidos. Pero tampoco puede aceptar, en principio, la actividad revolucionaria: el filósofo no es un ideólogo, ni el *leader* de un partido político. Los clásicos griegos (sobre todo Platón) han elaborado modelos filosófico-políticos cuyo valor no reside en expectativas de satisfacción práctica o de realización del justo orden social, sino en su valor crítico y anticonformista frente a la pertenencia a una tradición social, política o religiosa. El conflicto entre la filosofía y la ciudad es, por tanto, inevitable: en cierto sentido, el filósofo es un extranjero, cuya actividad pedagógica es necesariamente interpretada como un peligro para la sociedad. El sabio no desea gobernar: junto con la búsqueda de la verdad, el interés del filósofo está dirigido sobre todo a la educación de los jóvenes potenciales filósofos. No es casual que la enseñanza socrática sobre la vida filosófica sea una enseñanza sobre la *amistad* y, en efec-

¹⁷⁰ *Op. cit.*, p. 112.

to, hablando con rigor, el filósofo no forma parte de la ciudad: los únicos “maestros” destinados a ser una parte constitutiva de la sociedad política son los sacerdotes. A pesar de que la actividad pedagógica del filósofo lo exponga a los peligros de la persecución, el filósofo no puede renunciar a participar en la vida pública: la defensa de la filosofía pasa por la tentativa de convertir a la filosofía a algunos jóvenes sólo potencialmente filósofos, y estos pueden ser encontrados sólo en la ciudad, esto es, en una asociación ya política, no en un “estado natural”. Naturalmente, esta tentativa de conversión a la vida filosófica será considerada por la ciudad como una tentativa de “corrupción de los jóvenes”, y de esta manera tiene origen la persecución. En todo caso, la existencia de la persecución no impide el trabajo del filósofo, ya que la filosofía y la educación filosófica son posibles bajo todas las formas de gobierno: la acción política del filósofo debe estar dirigida a convencer a la ciudad de que él no es un ateo, que respeta y honra los dioses honrados por la ciudad, que no es políticamente un subversivo, que es, en último término, un buen ciudadano. La acción política del filósofo es encubrimiento y disimulación: la educación filosófica es la única respuesta a la cuestión política planteada por el carácter privado de la filosofía¹⁷¹.

¹⁷¹ Sobre el carácter privado y transpolítico de la educación filosófica *cf. op. cit.*, pp. 120-127, de donde citamos el siguiente pasaje straussiano para aclarar (contra Kojève) la diferencia entre educación política y educación filosófica: «El filósofo está “constreñido” [...] a educar seres humanos de un cierto tipo. Sin embargo, ¿no puede decirse lo mismo del tirano y del hombre de estado? [...]. El hombre de estado se empeña en educar a los seres humanos, inducido por el amor de un cierto tipo [...]. El hombre de estado no está motivado por el verdadero eros socrático porque no sabe qué es un alma perfecta. El hombre de estado conoce la virtud política, y nada lo defiende de ser atraído por ésta; pero la virtud política, esto es, la virtud de los no-filósofos, es una virtud incompleta; en efecto puede a lo sumo ser definida como una sombra o una imitación del verdadero amor. El hombre de estado está de hecho dominado por el amor fundado en la necesidad, entendida en el sentido corriente de necesidad, esto es, por el amor mercenario [...]. Por tanto, no podemos estar de acuerdo con la consideración de Kojève según la cual la tendencia educativa del hombre de

En Strauss la filosofía es esencialmente búsqueda de los “principios” de todas las cosas, esto es, tanto de sus orígenes cuanto de sus criterios, y en este sentido, la filosofía nace como explicación *alternativa* a las narraciones tradicionales sobre orígenes y causas de los fenómenos. El nacimiento de la filosofía equivale al nacimiento de un principio *crítico* frente a la tradición. Del mismo modo, la filosofía política nace como búsqueda de los principios de las cosas políticas y, por tanto, como análisis crítico del principio en base al cual el bien es la tradición: la autoridad es puesta en duda apenas la filosofía política abandona lo que es “ancestral” por lo que es “bueno en sí”, distinguiendo lo que es “primero para nosotros” de lo que es “primero por naturaleza”. Antes de la filosofía política, y en lo sucesivo *a la par de* ella, existe la vida política, en el interior de la cual juega un papel de primer plano la “costumbre”:

Mientras que todas las cosas o clases de cosas tienen su “costumbre” o su “vía”, hay una “costumbre” o una “vía” particular que tiene una importancia suprema: “nuestra” vía, de “nosotros” que vivimos “aquí”, la costumbre de vida del grupo independiente al que un hombre pertenece. Podemos llamarlo la costumbre “soberana” [...]. La costumbre soberana es el camino justo. Que lo sea, lo asegura su misma antigüedad [...]. Pero lo que es antiguo no es justo en todas partes. “Nuestra vía” es la vía justa porque es a la vez “antigua” y “nuestra”, a la vez “doméstica” y consagrada por la prescripción. Precisamente como “lo antiguo” y “lo nuestro” se confundían

estado tiene el mismo carácter y finalidad que la del filósofo. El hombre de estado es esencialmente el gobernante de todos los individuos a él sujetos; su empresa educativa debe estar dirigida, en consecuencia, hacia quienes le están sujetos. Pero si toda empresa educativa es una forma de conversación, *el hombre de estado está constreñido por su posición, a conversar con todos los individuos a él sujetos*. Sócrates, por el contrario, no está constreñido a conversar con nadie, excepto con aquellos con los que él desea conversar» (pp. 122-123, itálicas nuestras).

en el origen con el derecho y el bien, así “lo nuevo” y “lo extraño” en el origen eran el mal. La idea que liga “lo antiguo” y “lo nuestro” es la de lo “ancestral”. *La vida prefilosófica tiene como característica esta originaria identificación del bien con lo ancestral*¹⁷².

Desde el punto de vista de la “costumbre”, la respuesta a los problemas relativos a los principios de las cosas políticas está dada por la autoridad “moral” de la tradición y de la comunidad de pertenencia: la identificación del bien con lo “propio” tiende, en efecto, a presentarse como de origen divino y, por tanto, más allá de toda posible indagación crítica. La filosofía política, en cambio, debe su carácter propio a la intransigente *indiferencia* hacia tal autoridad: el filósofo debe poder contemplar la posibilidad de que tales puntos de vista vinculantes no sean más que *opiniones*. Strauss tiende a subrayar, así, contra toda tradición “conciliadora”, la diferencia que existe entre filosofía y sociedad política recordando –en la línea de la enseñanza platónica contenida en el *Eutidemo*– que “el más grande enemigo de la filosofía, el más grande sofista, es la multitud reunida en la asamblea ciudadana”. La filosofía es actividad transpolítica, que participa directamente de las vicisitudes de la vida asociada sin poseer, no obstante, su misma lógica argumentativa. Con la remisión a la lógica de la pertenencia, la autoridad política tiende a disfrazarse de *naturaleza*, a través de la creación de un mito político que se presenta como *la* verdad autoritativa, mientras que la filosofía, gracias a su carácter *antitradicional*, resulta ser crítica radical de toda ideología y de todo mito político, al punto de señalar la actividad política como el “reino de la *creencia*”. En este sentido, la sumisión de la filosofía a una autoridad significa su transformación en *ideología*, esto

¹⁷² Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 83, itálicas nuestras.

es, en una apología del ordenamiento social en cuestión. Todo esto, para Strauss, se ha verificado en la modernidad con la filosofía política “científica”, a causa de su giro relativista de la filosofía a la *historia* y a la *sociología* –sobre todo a través de la definición de normas e instituciones de directa *eficacia* y *aplicabilidad* práctica, con la reducción de la filosofía política a *técnica* por un lado (evidente en el positivismo jurídico de Hans Kelsen) y a *ideología* por el otro (evidente en el decisionismo de Carl Schmitt).

En la similitud platónica entre sofística y ciudad, y en su distinción respecto de la filosofía, Strauss considera a la sofística como una particular forma de ausencia de la filosofía, o mejor, como un particular uso de la filosofía para fines no filosóficos por parte de hombres que son conscientes de la superioridad de la filosofía: lo que caracteriza al sofista es el *fin* para el cual usa su capacidad de “destruir” y “construir” a través de las palabras. A pesar de que la vida política no es sólo un momento de confrontación racional y de persuasión pacífica, sino que es también el reino de la fuerza y de las pasiones que trascienden la dimensión dialéctica, el sofista cree en el poder absoluto de la palabra, llegando a identificar política y retórica. Por lo demás, para el sofista la verdad no es un problema, y todavía más, la sabiduría en sentido estricto es imposible, así que su lugar está ocupado por la ciencia erística: en efecto, el sofista cuida de la sabiduría, no porque la ame, sino por el honor que cabe esperar de ella o de su *apariencia*. Es evidente que, en esto, todos los ciudadanos son sofistas, al menos en sus intenciones. Sin embargo, el sofista no es idéntico al ciudadano: la duda que el sofista promueve en principio en confrontación con el sentido común, lo hace sospechoso a los ojos del ciudadano, que desde este punto de vista identifica al sofista con el filósofo *tout court*. Mientras que en un cierto sentido el sofista es el antagonista del filósofo, en otro sentido más decisivo es el ciudadano el que es el antagonista del filósofo, que desde este punto de vista puede ser “amigo”

del sofista, a pesar de que no se debe olvidar que el hábil uso de las palabras no equivale al conocimiento de las cosas:

Según Platón existen al menos dos errores igualmente “formidables”, diametralmente opuestos a la filosofía, y uno al otro recíprocamente: la sofística y la estupidez satisfecha de sí misma propia del vulgo, que confunde las propias opiniones con el conocimiento [...]. La oposición recíproca de estos dos errores pone al filósofo en condiciones de –más aún: lo obliga a– combatir uno por medio del otro y viceversa: contra el desprecio del ‘sentido común’ por parte de los sofistas, el filósofo apela a la verdad divinizada por el “sentido común”, y contra la satisfacción popular por el “sentido común” el filósofo utiliza la duda de los sofistas frente al “sentido común”¹⁷³.

Al utilizar el sentido común a la vez como aliado y como enemigo, el filósofo logra alcanzar un punto de vista desde el cual puede observar críticamente tanto a la sofística como a la ciudad, que tiene necesidad de la filosofía sólo de manera *moderada*. Las cosas políticas están caracterizadas por principios de *prudencia* en relación con la tradición, con los dioses, con los intereses públicos y privados, frente a los cuales la filosofía es, y debe ser, indiferente. Todo esto equivale a reconocer y a justificar el carácter moderado, no radical, de los requerimientos que podemos hacer a la vida política: desde este punto de vista, el “conservadurismo político” parece ser simplemente la otra cara de la medalla del “radicalismo filosófico”. La filosofía política no puede ser conservadora, dado que está fundada en la conciencia de la superioridad del bien y de lo noble por sobre lo tradicional y lo antiguo; por otra parte, es consciente de que toda sociedad política es una sociedad “particular”, cerrada a lo que es externo a ella, funda-

¹⁷³ Strauss, Leo, “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”, en *Social Research*, XIII, 1946, pp. 342-343.

da en un mito que es creencia, no conocimiento. La filosofía política platónica logra entonces mantener juntos, sin contradicciones, la sabiduría y la moderación, la utopía y el conservadurismo, precisamente porque la política no es el reino en el que se puedan realizar incondicionalmente las verdades de la filosofía. La moderación no es, por tanto, una virtud del pensamiento, que debe ser desprejuiciado, sino de su expresión pública, en virtud de los problemas planteados por la responsabilidad social y por las necesidades de la vida material:

La ciudad justa es imposible. Es imposible porque es contra la naturaleza. En efecto, es contra la naturaleza que se pueda verificar jamás un completo “cese de los males” [...]. Y es contra la naturaleza que la retórica pueda tener el poder que le ha sido adscrito: esto es, que pueda ser capaz de derrotar la resistencia radicada en el “amor propio” de los hombres, en definitiva en el cuerpo [...]. El alma puede gobernar sobre el cuerpo sólo de manera despótica, no a través de la persuasión; la *República* repite, a fin de superarlo, el error de los sofistas en poder de la palabra¹⁷⁴.

El fin hacia el que la filosofía orienta su propia actividad consiste en la tentativa de sustituir las opiniones sobre las cosas por el conocimiento de ellas, pero las opiniones son el elemento fundamental del que la ciudad vive: la virtud del filósofo, que conjuga a la vez *eros* y moderación orientada por principios de prudencia política, no es idéntica a la virtud del ciudadano, que conjuga a la vez el interés privado y el respeto a la autoridad de las leyes. En este sentido, “moderación” asume el doble significado de temperancia, por un lado, y de prudencia por el otro: en el primer caso, “moderación” resulta ser la condición de posibilidad de la vida teórica, en el segundo, la condición de posibilidad de la vida política. La enseñan-

¹⁷⁴ Strauss, Leo, *The City and Man*, Chicago, Rand Mc Nally, 1964, p. 127.

za filosófica, al ser *educación liberal*, es decir, exactamente lo contrario de la instrucción y del adoctrinamiento, es posible sólo si la sabiduría no está separada de la moderación: “la filosofía debe estar en guardia contra el deseo de ser edificante –la filosofía puede ser sólo *intrínsecamente* edificante”.

En opinión de Strauss, Kojève sostiene –contra los clásicos griegos– que la filosofía puede presentarse como “iluminismo universal”, esto es, como fundamento para el progreso tecnológico ilimitado, necesario para la genuina satisfacción de lo que es humano en el hombre. Sin embargo, en la interpretación straussiana, la felicidad universal no es posible en la tierra, ni siquiera en el fin de la historia de las cortejadas escatologías secularizadas. Pero no sólo esto: nada garantiza que el fin de la historia sea el Estado universal y homogéneo que, además, no representa el lugar del reconocimiento universal sino, por el contrario, la verdadera esencia del Estado totalitario y de la moderna tiranía planetaria en la que el conformismo es vendido por cultura y la reificación por felicidad. Strauss sostiene que la idea del Estado universal y homogéneo puede hacerse posible sólo a través de la convergencia de dos perspectivas diferentes: por una parte, el progreso tecnológico debe ser considerado necesario y suficiente para la *satisfacción* de las capacidades más específicamente humanas del hombre; por otra, debe ser superada la distinción entre sabiduría y opinión. La convicción de los clásicos griegos respecto de la necesidad del control ético-político del progreso técnico no es considerada ya más como importante en el mundo moderno: a causa de la fe y la neutralidad de la técnica, que impulsa hacia una cada vez mayor autonomización, el progreso técnico es capaz de producir autónomamente la propia superestructura ideológica, contribuyendo así a la eliminación de la relación política directa entre gobernantes y gobernados. De este modo, las relaciones de poder están expuestas al riesgo de ser dislocadas en aparatos anónimos y no transparentes: la planificación de las formas de vida, de tra-

bajo y de pensamiento procede a través de la reelaboración técnica de los mitos políticos, que son transformados así en representaciones sólo aparentemente apolíticas. Frente a semejante aparato político universalmente dominante, que está constituido a la vez por poderes directos y por poderes indirectos, y que se presenta a sí mismo como garante de “justicia y libertad”, esto es, como la sociedad mejor, sólo queda preguntarse dónde podrá encontrarse el camino de salida de la masificación y del conformismo. No es casual que, bajo el aspecto de la universalidad y de la homogeneidad, el orden político delineado por Kojève oculte, en opinión de Strauss, la verdadera esencia de la masificación y de la nivelación hecha posible por la unificación entre filosofía, política y sociedad –pero una unificación que no tiene muchas posibilidades de ser llevada a término, al menos hasta que la ciencia y la técnica no hayan operado la completa conquista de la naturaleza humana:

El Estado universal y homogéneo en el que el hombre debería estar razonablemente satisfecho [...] es el Estado en el que el hombre pierde su humanidad. Es el Estado del “último hombre” de Nietzsche. Kojève, en efecto, confirma la concepción clásica según la cual el progreso tecnológico ilimitado, entendido como condición indispensable para la creación del Estado universal y homogéneo, es destructivo de la humanidad del hombre. Se puede afirmar, ciertamente, que el Estado universal y homogéneo puede llegar a realizarse. Pero es seguramente imposible afirmar que en este Estado el hombre pueda ser razonablemente satisfecho. Si el Estado universal y homogéneo es el fin de la historia, la historia es absolutamente “trágica”¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Strauss, Leo, *Restatement on Xenophon's "Hiero"*, op. cit., p. 129. Sobre la posibilidad de la realización de un Estado universal y homogéneo, Strauss se expresa de manera crítica incluso en la relación final de un encuentro entre hebreos y protestantes realizado en Chicago en 1962: «A través de la “revolu-

El problema político no puede tener solución definitiva ni la filosofía puede ocuparse de cuestiones escatológicas “reservadas” a la teología (y el fin de la historia es una de estas). La filosofía política no se ocupa, en efecto, de expectativas salvíficas o ultraterrenas secularizadas en las certezas del cumplimiento por venir. La secularización de la escatología en términos de una filosofía de la historia presupone una aproximación “jurídica” respecto del curso de la historia. Pero la historia no es un tribunal del mundo, tanto más cuanto que la verdad de la dialéctica histórica de Kojève presupone la verdad de la tesis que pretende probar: el valor del Estado universal y homogéneo entendido como fin de la historia presupone la verdad del presupuesto según el cual el mismo el justo orden social. En todo caso, el advenimiento del Estado universal y homogéneo significaría la negación de la humanidad del hombre y la supresión de la filosofía y, por tanto, con el final de la historia, se cumpliría también el fin de la filosofía:

“Parece razonable pensar que sólo pocos ciudadanos del Estado universal y homogéneo serán sabios. Pero, puesto que

ción organizativa” de nuestra época, ha disminuido mucho la distancia entre los intelectuales, los críticos radicales y los liberales, de un lado, y las organizaciones representantes del *status quo* del otro. Esto ha sucedido porque los intelectuales han demostrado que poseen nuevas técnicas para hacer más eficientes las organizaciones [...]. El problema que se debe considerar concierne a la sociedad vuelta posible por la cooperación de científicos y empresarios [...], esto es, si puede ser considerada como la sociedad mejor [...]. Reaccionarios e intelectuales ponen en duda la pretensión, por parte de la sociedad del bienestar, de ser la sociedad mejor. [Un expositor del congreso] ve una sola vía de escape: “mejorar las organizaciones”, constituyendo una grande y vasta organización que sea capaz de dirigir a todas las otras organizaciones porque tendrá considerablemente más informaciones y hará diagnósticos de cada una de las demás. Por tanto, será la “gran sociedad buena”. Si puede prever que a la par de ella se desarrollen “pequeñas sociedades buenas” [...], pero no se puede estar seguro de que la organización sea suficientemente tolerante como para permitir su existencia. Frente a la tétrica perspectiva de un filisteísmo universal, estamos acostumbrados a preguntarnos si el hebraísmo y el cristianismo están del lado de la gran organización o de parte de los anárquicos. Creo que los hebreos y los cristianos deberían elegir el anarquismo y la secesión» (Strauss, Leo, “Perspectives on the Good Society”, en *Criterion*, II, 1963, pp. 7-8).

los sabios y los filósofos no desean gobernar [...], el jefe del Estado universal y homogéneo, esto es, el tirano final y universal, será un hombre no sabio [...]. Para mantener su poder, estará constreñido a suprimir toda actividad que pueda hacer dudar a los ciudadanos de la esencial perfección del Estado universal y homogéneo: deberá suprimir la filosofía entendida como actividad corruptora de los jóvenes. En particular, el interés de la homogeneidad de su Estado universal, deberá prohibir toda enseñanza que sostenga la existencia de diferencias naturales políticamente relevantes entre los hombres y que no pudieran ser abolidas o neutralizadas por el progreso tecnológico y científico. Debería imponer a sus biólogos que demostraran que todo ser humano posee, o al menos podría poseer, la capacidad de convertirse en filósofo o en tirano. Los filósofos a su vez estarán constreñidos a defenderse, y a defender la causa de la filosofía. Estarán obligados entonces a buscar actuar sobre el tirano. Todo parece ser una nueva visita a la tragedia antigua. Pero, en este caso, la causa de la filosofía está perdida ya en el punto de partida. En efecto, el tirano final se presenta a sí mismo como filósofo, como la más alta autoridad filosófica, como el supremo exegeta de la única verdadera filosofía [...]. Afirma adoptar, en consecuencia, medidas de persecución, no en contra de la filosofía, sino en contra de las falsas filosofías. La experiencia no es completamente nueva para los filósofos. Si en épocas pasadas los filósofos estaban constreñidos a confrontarse con pretensiones de este tipo, la filosofía se volvía clandestina. La filosofía sólo presentaba su enseñanza explícita, exotérica, adaptada a las órdenes de los gobernantes [...]. En ausencia del Estado universal, los filósofos podían también huir a otros países, en el caso de que la vida se hubiese vuelto insoportable en los territorios del tirano. A partir del tirano universal, en cambio, no hay escape. Gracias a la conquista de la naturaleza y a la descarada sustitución de la ley con la sospecha y el terror, el tirano final y universal tiene a su disposición medios prácticamente ilimitados para desactivar y extin-

guir incluso los más modestos esfuerzos en pro del libre pensamiento. Kojève parece tener razón por el motivo equivocado: la creación del Estado universal y homogéneo será el fin de la filosofía sobre la tierra¹⁷⁶.”

¹⁷⁶ Strauss, Leo, *Restatement on Xenophon's "Hiero"*, op. cit., pp. 132-133.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abbagnano, Nicola, 52
Abraham, 104
Accarino, Bruno, 92
Alcibíades, 52
Alejandro Magno, 218, 221
Al-Farabi, 183
Allen, Michael J.B., 77
Alamanni, Luigi, 72
Altini, Carlo, 36, 164
Anderson, Jaynie, 71
Antífanos, 17, 19
Argirópulo, Giovanni, 71
Aristófanes, 22, 23, 153
Aristóteles, 80, 148
Assmann, Aleida, 189
Assmann, Jan, 189
Averroes, 183

B

Bacon, Francis, 28, 169
Bakunin, Michail, 182
Barbaro, Francesco, 72
Baumrin, Bernhard H., 92
Benjamin, Walter, 8, 190
Berger, Peter, 187

Berti, Silvia, 52
Bing, Gertrud von, 69, 70
Bloch, Marc, 65
Bloch, Ernst, 195
Bloom, Allan, 36
Blumenberg, Hans, 71, 190
Bobbio, Norberto, 113
Bodin, Jean, 224
Boecio, Severino, 185
Boeckh, August, 26
Borrelli, Gianfranco, 89
Borgia, César, 124
Bossuet, Jacques, 194
Boucher, David, 27
Boulnois, Olivier, 185
Bracton, Henry de, 116
Bradley, Francis H., 27
Brague, Rémi, 36
Brandon, Eric, 92
Bredekamp, Horst, 70, 89, 98, 189
Brown, Keith C., 113
Bruni, Leonardo, 78
Buondelmonte, Zanobi, 72

C

Campbell Hood, Francis, 113
Carlos II, 98
Cassirer, Ernst, 70
Cervelli, Innocenzo, 53
Ciro, 80
Clearco, 79
Clinias de Creta, 73
Coady, C.A.J., 27
Cohen, Hermann, 21, 164, 209

Collingwood, Robin G., 19, 21-28, 30-35, 37-41, 57, 59, 67
Collins, Ardis B., 77
Comte, Auguste, 30
Copp, David, 91
Courtenay, William J., 185
Cracco Ruggini, Lelia, 53
Crisolora, Manuele, 78
Cristo, (Jesús), 104, 111, 143
Croce, Benedetto, 24-28, 61, 65
Cromwell Olivier, 212
Curtius, Ernst Robert, 70
Cusa, Nicolai, 116

D

David, 71
Della Torre, Arnaldo, 72
Descartes, René, 120, 132, 185
Deutsch, Kenneth L., 36, 164
Diaceto, Jacopo da, 72
Diaz, Furio, 53
Dionisotti, Carlo, 53
Donoso Cortés, 182
Dray, William, 27
Droysen, Johann G., 26
Durkheim, Émile, 187
Duso, Giuseppe, 92

E

Eisenach, Eldon J., 92

F

Ferretti, Silvia, 70
Ficino, Marsilio, 70-73, 77-79, 85, 88
Foisneau, Luc, 89

Fortescue, John, 116
Frank, Daniel H., 164
Freud, Sigmund, 187
Freund, Julien, 113

G

Gabba, Emilio, 53
Gadamer, Hans-Georg, 50, 51
Gallicet Calvetti, Carla, 119
Garfagnini, Gian Carlo, 77
Gentile, Giovanni, 27
George, Stefan, 59
Ghirlandaio, Domenico, 69
Giarrizzo, Giuseppe, 53
Gilbert, Felix, 72
Gogarten, Friedrich, 187
Goldsmith, Maurice M., 91
Gombrich, Ernst H., 70
Grafton, Anthony, 53
Granada, Miguel A., 185
Green, Kenneth H., 36
Green, Thomas H., 27

H

Haller, Benedikt, 92
Havelock, Eric, 22
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 18, 19, 21, 27, 44, 194,
220, 227
Heidegger, Martin, 20, 59
Heraclea, Leónidas de, 79
Herder, Johann Gottfried, 28
Hermes Trimegisto, 78
Heródoto, 28
Hierón, 80, 213, 214, 229

Hobbes, Thomas, 3-5, 8, 9, 16, 21, 35, 89-92, 94, 96, 98,
101-106, 108, 110-117, 121, 147, 163-167,
169-175, 177, 179, 181, 183, 189, 222, 224

Hofmann, Hasso, 92, 189

Hölderlin, Friedrich, 59

Howse, Robert, 164

Humboldt, Wilhelm von, 26

I

Isócrates, 62

J

Jenofonte, 22, 24, 35, 80, 151, 213-217, 229

Jonas, Hans, 10, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 197-201,
203-207, 209, 211

Julio César, 82

Julio, (Cardenal), 72

K

Kant, Immanuel, 21, 28

Kantorowicz, Ernst H., 116, 189

Kelsen, Hans, 187, 234

Kojéve, Alexandre, 10, 213, 216-220, 222, 227, 229, 231,
237-239, 241

Kokhba, Bar, 209

Koselleck, Reinhart, 113, 189

Krausz, Michael, 27

Kristeller, Paul Oskar, 77

Kuhn, Helmut, 166

L

Laplace, Pierre Simon de, 200

Lastra, Antonio, 36, 164

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 185

Lombardo, Pedro, 185
Lorenzo de Medici, 149
Löwith, Karl, 187
Lübbe, Hermann, 187
Lucarelli, Giuliano, 72
Luis XII, 84
Luria, Yitzchaq, 203

M

Maimónides, Moisés, 21, 23, 24, 35, 121, 183, 210
Malherbe, Michel, 92
Mannheim, Karl, 49
Maquiavelo, Nicolás, 3-5, 8, 9, 16, 21, 35, 69, 72, 73, 79-88, 119-125, 127, 129-131, 133, 135, 137-139, 141-145, 147-161, 183, 186, 224
Martelli, Piero, 72
Martin, Rex, 27
Marsilio de Padua, 116
Marx, Karl, 30, 228
McCormick, John P., 164
Medici, (Los), 50
Megilo de Esparta, 73
Meier, Heinrich, 36, 164, 176, 222
Meinecke, Friedrich, 65
Metz, Johann Baptist, 189
Metzger, Hans-Dieter, 92
Meyer, Eduard, 65
Miller, Ted H., 92
Milner, Benjamin, 92
Mintz, Samuel I., 92, 113
Modood, Tariq, 27
Moisés, 141, 144, 211, 212
Moltmann, Jürgen, 189
Momigliano, Arnaldo, 21-27, 52-62, 64-68, 195, 211, 212

Moore, George, 27
Morfino, Vittorio, 119

N

Newton, Isaac, 185
Nicgorski, Walter, 36, 164
Nietzsche, Friedrich, 199, 238
Novak, David, 36
Numa Pompilio, 140

O

Oakeshott, Michael, 113
Oakley, Francis, 185
Ockham, Guillermo de, 185
Orr, Susan, 36

P

Pablo, (San), 218
Pacchi, Arrigo, 89
Pangle, Thomas L., 36
Panofsky, Erwin, 70
Paravicini Bagliani, Agostino, 189
Pascal, Blaise, 199, 200
Passerini, Luigi, 72
Pazzi, Cosimo, 72
Pellegrini, Guglielmo, 72
Pitkin, Hanna, 92
Platón, 17, 22, 24, 33, 35, 37, 43, 52, 59, 72, 73, 78, 79-83, 86, 148, 153, 179, 230, 235
Pletone, Giorgio Gemisto, 79
Plotino, 78
Plutarco, 17, 19
Polin, Raymond, 113

Q

Quión, 79
Quirón, 124, 151

R

Randi, Eugenio, 185
Rausch, Heinz, 92
Roeck, Bernd, 70
Rómulo, 82, 140
Rosenzweig, Franz, 21
Roshwald, Mordecai, 92
Rousseau, Jean-Jacques, 212
Rucellai, Bernardo, 72
Rucellai, Cosimo, 77
Rucellai, Giovanni, 70, 71
Runciman, David, 92
Russell, Bertrand, 27

S

Sabine, George H., 113
Salisbury, Juan de, 116
San Victor, Hugo de, 185
Sasseti, Francesco, 69-71
Sátiro, 79, 80
Saxl, Fritz, 70
Schmitt, Carl, 10, 113, 163-168, 170, 171, 173-183, 187,
189, 195, 213, 222-229, 234
Scholem, Gershom, 10, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 197,
199, 201-207, 209-211
Scoto, Duns, 185
Sevi, Sabbetay, 201, 204, 209
Shakespeare, William, 88
Shell, Susan, 164
Sherlock, Robert, 92

Simmel, Georg, 7
Skinner, Quentin, 92
Smith, Thomas, 116
Sócrates, 21, 37, 52, 78, 153, 218, 232
Somerville, John, 27
Spengler, Oswald, 30
Spinoza, Baruch, 8, 16, 21, 24, 35, 112, 119-121, 123-127,
129-139, 141-145,
Springborg, Patricia, 91, 92
Steinberg, Michael P., 53
Strauss, Leo, 10, 21-24, 35-40, 42-45, 47, 49-52, 57, 59,
66, 67, 113, 147-161, 163-171, 173-183, 188,
190, 195, 213-217, 219, 222, 229, 232-239, 241
Surdi, Michele, 164

T

Tácito, 28
Tarquinos, (Los), 139
Taubes, Jacob, 189
Taylor, Alfred E., 113
Tito Livio, 154-157
Tomás de Aquino (Santo), 116
Tönnies, Ferdinand, 113
Toynbee, Arnold J., 65
Trebisonda, Giorgio da, 72
Trissino, Giangiorgio, 72
Troeltsch, Ernst, 187
Tucídides, 22, 28, 37, 59, 67
Tuck, Richard, 91
Tukiainen, Arto, 92

U

Udoff, Alan, 36

V

- Vasoli, Cesare, 77
Vatter, Miguel E., 164
Vernant, Jean-Paul, 55
Vettori, Francesco, 72
Veyne, Paul, 57
Vico, Giambattista, 27
Voegelin, Eric, 188
Voltaire (Arouet François-Marie), 28

W

- Wagner, Peter F., 164
Wallerstein, Immanuel, 195
Walzer, Michael, 195
Warburg, Aby, 69-72, 189
Warrender, Howard, 113
Weber, Max, 180, 187
Weinryb, Elazar, 27
White, David, 27
White, Hayden, 57
Wind, Edgard, 70, 71, 189
Wittgenstein, Ludwig, 27

Z

- Zarka, Yves-Charles, 89, 92, 185
Zeus, 73
Zoroastro, 79

ÍNDICE

PREMISA: FILOSOFÍA POLÍTICA E HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA EN LA CRISIS DE LA MODERNIDAD 7

1. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, HISTORIOGRAFÍA E HISTORICISMO
EN R.G. COLLINGWOOD, LEO STRAUSS
Y ARNALDO MOMIGLIANO 21

2. EL ESPACIO DE LA ACCIÓN POLÍTICA ENTRE PODER Y FORTUNA.
MAQUIAVELO Y LA TRADICIÓN POLÍTICA PLATÓNICA 69

3. SOBERANÍA, REPRESENTACIÓN E CUERPO POLÍTICO
EN EL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBS 89

4. SPINOZA LECTOR DE MAQUIAVELO 119

5. CONFLICTUALIDAD PRIVADA Y CONFLICTUALIDAD POLÍTICA
EN EL MAQUIAVELO DE LEO STRAUSS 147

6. CRISIS Y CRÍTICA DEL LIBERALISMO MODERNO,
VIA THOMAS HOBBS. LEO STRAUSS
CONTRA CARL SCHMITT 163

7. *POTENTIA DEI*. PROFECÍA E HISTORIA
EN GERSHOM SCHOLEM Y HANS JONAS 185

8. EL FIN DE LA HISTORIA Y EL FIN DE LA FILOSOFÍA.
EL ESTADO UNIVERSAL Y HOMOGÉNEO
EN ALEXANDRE KOJÈVE, CARL SCHMITT Y LEO STRAUSS ... 213

ÍNDICE ONOMÁSTICO 243

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2005
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset
Viel 1444, Capital Federal
Tirada: 1.500 ejemplares