

Strauss contra Maquiavelo: el filósofo en la ciudad

Enrique Ujaldón¹

Recibido: 2 de marzo de 2018 / Aceptado: 30 de septiembre de 2018

Resumen. En este artículo, se estudia la relación entre filosofía y ciudad en la obra de Strauss y Maquiavelo. Parte de la interpretación straussiana de Maquiavelo y no entra a discutir su corrección. Se contraponen dos modos de entender dicha relación: el straussiano, en el que la Verdad debe ser accesible solo a unos pocos, y el republicano, para el que la Verdad debe ser accesible a todos.

Palabras clave: Strauss; Maquiavelo; filosofía política; Verdad; Republicanismo.

[en] Strauss Against Machiavelli: The philosopher

Abstract: This article studies the relationship between philosophy and city in the works of Strauss and Machiavelli. It begins analyzing the Straussian interpretation of Machiavelli, without questioning its correctness. Two ways of understanding this relationship are compared: the Strauss's way, according to which the Truth should be accessible only to few, and the republican way, for which the Truth should be accessible to all.

Keywords: Strauss; Machiavelli; Political Philosophy; Truth; Republicanism.

Sumario: 1. Introducción. 2. La escritura en Strauss. 3. Maquiavelo, profeta de la Ilustración. 4. Profetas desarmados. 5. Maquiavelo, la disolución del filósofo en la ciudad. 6. Elitismo versus republicanismo filosófico. 7. Bibliografía.

Cómo citar: Ujaldón, E. (2019). Strauss contra Maquiavelo: el filósofo en la ciudad, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 13, 15-32.

Introducción

Maquiavelo goza de una prosa clara, alejada de tecnicismos filosóficos. Nos sigue sonando moderna, muy legible. Se nos aparece como el escritor transparente que dice lo que piensa provocando así las reacciones airadas de las almas bellas. Frente a él, Leo Strauss es el escritor que se oculta, que juega con la escritura para que no

¹ Secretario General de la Consejería de Transparencia y Participación. Región de Murcia.
enrique.ujaldon@gmail.com.

Agradezco a los revisores y a Luis Martínez Conesa sus comentarios, críticas y observaciones.

sepamos con claridad qué quiere decir y a quiénes se lo quiere decir. En este artículo nos ocuparemos de la relación entre filosofía y ciudad por medio de la lectura que Strauss hace de Maquiavelo. No pretendemos entrar en el debate sobre si la interpretación straussiana de Maquiavelo es o no la correcta, o en qué medida lo es. No confrontaremos, por tanto, el Strauss de Maquiavelo con el de Pocock, Skinner o Lefort, por citar a algunos de los más renombrados. Al escribir sobre Strauss no seleccionamos un intérprete más de Maquiavelo, sino que elegimos a un filósofo que ha decidido exponer -y ocultar- su pensamiento a través de la lectura de la historia de la filosofía. Y Strauss escribe sobre Maquiavelo porque, como veremos, necesita confrontarse con él. Porque ambos representan dos paradigmas de la presencia de la filosofía en la ciudad o, dicho de otro modo, de la propia autoconcepción de la filosofía. No es un debate nuevo, desde luego. Nos acompaña desde la Grecia clásica, pero debe ser repensado por cada generación, por cada uno de los que hacemos filosofía. No cabe la neutralidad: hay que elegir.

Determinar cuál es el debate y cuáles son los términos de la elección, nos obligará a emprender un viaje sinuoso en el que tendremos que sopesar si Maquiavelo es o no un filósofo y, si lo es, en qué sentido, frente aquellos que lo consideran el creador de la ciencia política o, como el mismo Strauss, un profeta, el heraldo de un tiempo nuevo. Ya sea profeta, ya sea filósofo (si es que son incompatibles ambas cosas), Maquiavelo se nos aparecerá en la lectura de Strauss como padre de la Ilustración. Maquiavelo sería el profeta de la modernidad ilustrada. Strauss no es un mero comentarista. Confrontándose con Maquiavelo, Strauss se sitúa en la historia del pensamiento y frente a ella. Pensar es siempre pensar contra, y pensar contra Maquiavelo le ayuda a iluminar su propia posición, su concepción de la filosofía, de la escritura y su radical visión de la historia de la filosofía. Si tenemos éxito en ese viaje, el análisis de la lectura straussiana de Maquiavelo nos ayudará a profundizar en la naturaleza de la filosofía, pero también a distanciarnos de la concepción straussiana, un elitismo que se convierte en un permanente ejercicio de melancolía, cuando no de resentimiento contra la misma estupidez de la vida, incapaz de reconocer la verdad inmutable que le ofrece el filósofo.

2. La escritura en Strauss

En una conferencia sobre Maquiavelo pronunciada en la Charles R. Walgreen Foundation de la Universidad de Chicago en 1953, Strauss se disculpa al finalizar por haber emitido “opiniones propias que no serían del gusto de todos”. Lo cual resulta, en sí mismo, sorprendente. Tendemos a pensar, de un modo algo ingenuo, que lo que se espera de un conferenciante es que diga lo que piensa. Por ello, cabe interpretar tal disculpa como un acto de cortesía con un auditorio que pudiera no compartir algunas de las opiniones vertidas y al que incluso le pudieran parecer ofensivas. Strauss añade un poco más adelante: “sólo puedo decir que tengo el más fervoroso deseo de vivir en paz y, por lo tanto, de compartir las opiniones de mis conciudadanos”². Strauss revela que una condición necesaria del vivir en paz es compartir las opinio-

² Véase, Anastaplo, “Leo Strauss at the University of Chicago”, pp. 21-22, en Deutsch y Murley, (eds.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regimen*, p. 3-30, recogido en Luri, Gregorio, *Erotismo y prudencia. Biografía intelectual de Leo Strauss*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2012, por donde se cita, p. 282.

nes de la mayoría. Es consciente de que en la conferencia que acaba de pronunciar ha roto esa regla, ha emitido opiniones que no son del gusto de todos. Y por ello se vacuna contra el posible conflicto pidiendo excusas. Tales opiniones discordantes serían una excepción en un mar de acuerdos con los miembros de su comunidad. Todo ello choca con nuestra visión de la naturaleza de la filosofía y con el papel del intelectual en una sociedad democrática. El filósofo busca la verdad y ello justamente lo aleja de las vanas ocupaciones comunes para andar saliendo de la cueva en busca del sol, aunque siempre tenga el peligro de caer y provocar la risa de la muchacha Tracia. El intelectual, tentados estamos de hablar del “verdadero intelectual”, busca guiar las opiniones de la mayoría hacia lo que considera correcto, y no refugiarse en ellas. Así Strauss parece alguien que reniega de la filosofía y del papel del intelectual para refugiarse en la seguridad de las opiniones comunes compartidas. Y ello en una sociedad, la estadounidense, en la que Strauss escribe, con libertad de expresión y respeto a los derechos individuales.

La anécdota de la conferencia de Strauss con la que comenzábamos el párrafo anterior es índice de la actitud que debe tener el filósofo según Strauss. Compartir las opiniones de los demás es el modo de vivir en paz. Pero eso no significa creer que lo que los demás opinan es verdad. Como hombre común, compartir las creencias con los demás es el disfraz con el que se oculta el ciudadano Strauss. Como filósofo, el disfraz de Leo Strauss es siempre el de lector, el de historiador de las ideas, el de académico. Esconde así su verdadera naturaleza de filósofo. Estudiar cómo interpreta Strauss a Maquiavelo, a Spinoza, a Hobbes, a Alfarabi, a Jenofonte o a cualquiera de los filósofos de los que se ha ocupado con intensidad es estudiar cómo escribe Leo Strauss. Hay que leerlo considerando que *Persecution and the Art of Writing*³ es el ensayo de metodología filosófica de nuestro autor. Aunque algo diré sobre esta cuestión más adelante, no es una tesis que pueda justificar en este artículo. “Persecución y arte de escribir” es, entonces, el ensayo que debe preceder a la lectura de todos los libros de Strauss. Por tanto, mal vamos a entender la lectura straussiana de Maquiavelo si no lo tenemos en mente.

Strauss comienza apelando a la necesidad de una sociología de la filosofía que se hace evidente cuando nos fijamos en otras épocas muy alejadas de la nuestra. La Edad Media judía, musulmana y cristiana es la elegida por Strauss. Las dos primeras tuvieron como principales fuentes literarias las obras de Platón, mientras que el cristianismo optó por Aristóteles, Cicerón y el Derecho Romano. Esto no pudo deberse al azar derivado de la llegada de los textos clásicos a Europa. Judaísmo⁴ e islam comparten una misma concepción de la revelación como un orden político perfecto, un orden que para el cristianismo sólo podía estar en la Ciudad de Dios, no en la ciudad terrena. Ese orden político perfecto no puede ser alcanzado por el ejercicio de la mera razón, sino que debe ser revelado a los hombres. Y sólo puede hacerse por medio de un profeta, porque el profeta es, justamente, el que transmite el conocimiento de Dios. Para la tradición filosófica judía y musulmana, la conclusión se hacía evidente: concebían “al legislador profético como un filósofo-rey o como

³ *Persecution and the Art of Writing*. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952. El lector en español cuenta con dos traducciones, la de Aguado, Amelia, *La persecución y el arte de escribir*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009 y la de Lastra, Antonio, *Persecución y arte de escribir*, Novatores, Valencia, 1996, por donde se cita.

⁴ Sobre la compleja relación de Strauss con el judaísmo, puede verse Ujaldón, Enrique, “El problema judío y los límites del liberalismo en Leo Strauss”, recogido en Fernández López, José Antonio (ed.), *Judaísmo finito, judaísmo infinito. Debates sobre pensamiento judío contemporáneo*, Tres Fronteras, Murcia, 2008, pp. 265-299.

la suprema perfección del filósofo-rey⁵⁵, un tema platónico por excelencia. En este punto filósofo y profeta unen sus destinos, pues en la tradición judaica y musulmana, la revelación es la de un orden político perfecto que se convierte en Alfarabi, y después en Maimónides, en una tradición filosófica que parece discurrir de un modo subterráneo, fuera de la vista de las grandes corrientes que fluyen por la superficie de la filosofía, a la vista de todos.

La filosofía es el arte teórico por excelencia, el mayor de ellos. El arte de gobernar es práctico. Ambos son necesarios para alcanzar la felicidad, porque la filosofía no es suficiente para ese fin. De este modo, Alfarabi, al sustituir la religión por la filosofía como medio para alcanzar la felicidad, al eliminar la religión de esta ecuación y dejar solas a la filosofía y a la política, “pone los cimientos para la alianza secular entre filósofos y príncipes favorables a la filosofía, e inicia la tradición cuyos más célebres representantes en Occidente son Marsilio de Padua y Maquiavelo⁵⁶”. La dicotomía de las dos ciudades agustiniana desaparece, porque aparece una nueva ciudad terrenal que está entre este mundo y el otro; que no existe, pero que podemos construir; que sólo existe en el discurso. El filósofo será ahora el profeta de esa nueva ciudad.

La formulación de esa ciudad perfecta en el discurso es una cuestión arriesgada, como bien aprendió Sócrates. La sombra de Sócrates y de los que siguieron sus huellas, determina el rumbo de la filosofía posterior. Ante la opción entre filosofía y vida, Sócrates eligió la primera y perdió la segunda. Platón eligió vivir en la ciudad del discurso. En ella podía vivir como Sócrates, con un compromiso inquebrantable con la verdad. Pero cuando salía de esa ciudad del discurso, de la Academia, de su mente y sus textos, entraba en la Atenas real, aceptaba las opiniones comunes para poder vivir en paz. Una vida entre la ciudad deseada de la libertad de palabra y en la que se puede buscar de forma irrestricta la verdad, una ciudad que debe ser construida, y la ciudad real, en la que hay que contemporizar para conservar la seguridad personal y, en último término, la propia vida. El filósofo emprende así una vida privada y una vida pública, las cuales no son estrictamente paralelas, porque en su vida privada, como filósofo, tiene la tarea de influir en la vida de la ciudad en dirección al modelo construido en el discurso, de tal modo que ambas ciudades acaben confluyendo y deje de haber contradicción entre las vidas pública y privada del filósofo.

Esos dos modos de vivir se traducen en dos filosofías: una exotérica, para el gran público, el modo en el que la filosofía se hace visible para la comunidad; y la esotérica, la filosofía que se hace para unos pocos con capacidad para entender y aceptar la verdad, y con la pretensión de finalmente ir influyendo en la evolución de la comunidad. Doble profeta es entonces el filósofo. Se le revela la verdad, la comprende, accede a ella, debe difundirla y, al hacerlo, asume ciertos riesgos que debe tener en cuenta. La herramienta de adaptación del filósofo al mundo real es la escritura entrelíneas dirigida a lectores cuidadosos, inteligentes, capaces de penetrar en el interlineado al que ha empujado la persecución. Puesto que vivimos en un mundo en el que la persecución está en retirada (aunque hay otras formas de censura), tendemos a leer a los autores identificando lo que dicen con lo que piensan, pero eso, para Strauss, es un error gravísimo.

La verdad permanece oculta porque es difícil de encontrar y porque los discursos dominantes obnubilan las mentes. Su brillo seduce a muchos y convierte a otros

⁵⁵ Ídem, p. 61

⁵⁶ Id., p. 67.

muchos en portavoces de la retórica legitimadora dominante en su época. La cacofonía producida por sus voces contribuye a hacer más difícil que la verdad pueda ser descubierta. El filósofo es el que no se deja seducir, pero teme las consecuencias de exponer sus ideas. La verdad es siempre peligrosa, en tanto que es incómoda y, en último término, ofensiva para la ciudad.

Porque lo que es verdad respecto a la situación bajo los emperadores romanos es igualmente verdad respecto a todas las otras situaciones: en todos los tiempos existe un poder gobernante, un victorioso poder que ofusca las miradas de la mayoría de los escritores y que restringe la libertad de los otros pocos, que no desean convertirse en mártires. Las restricciones de la libertad de discusión obligan a aquellos escritores cuyas mentes no se someten a la fascinación o a la amenaza del poder a presentar sus pensamientos por un camino oblicuo.”⁷

Si Leo Strauss está en lo correcto, esto es tan verdad para Maquiavelo o Spinoza como para el Leo Strauss que escribe en la democracia americana. Strauss no hace excepciones. No vivimos, en este sentido, en ningún Siglo de Oro de la libertad de expresión. No lo ha habido ni puede haberlo. El que conoce la verdad no puede contarla tal cual es si no desea ser castigado. Y hay muchas formas de castigar, las cuales no siempre implican la tortura o la cárcel. Es útil también el ostracismo académico o social.

“No es, pues, tanto el descubrimiento como la comunicación del descubrimiento lo que es peligroso” (MSM, p. 39). La transmisión de la verdad pone en peligro el orden social. El peligro está en cómo se cuenta esa verdad. Y el peligro mayor está en cómo se escribe esa verdad. El filósofo, el que la ha alcanzado, tiene que estar atento a cómo la comunica, si quiere seguir dedicándose a la actividad filosófica. La escritura de un gran filósofo tendrá, entonces, diferentes niveles. Pues su escritura será, en primer lugar, un arte de descubrimiento y de ocultación. Un arte de no decir aquello que se quiere decir, ofreciendo a su vez las pistas adecuadas para que unos pocos logren comprender aquello que realmente se quiere decir. Una verdad que no se revela fácilmente; a la que se llega tras un arduo camino. “Porque decir la verdad sólo es sensato cuando se habla a hombres sabios” (MSM, p. 39). (Y se deduce que para Strauss ser sabio no conlleva ser un mártir o especialmente valiente.) No se trata sólo de emplear un lenguaje críptico que únicamente la disciplina del espíritu de los mejores pueda alcanzar; también se trata de seducir a los lectores jóvenes que no serán capaces de, en un primer momento, comprender lo oculto, pero sí de intuir que existe algo oculto que merece la pena conocer. Por eso el juego de la escritura es un juego de ocultación y de seducción.

La literatura esotérica, fruto siempre de la persecución más o menos explícita y virulenta, adopta dos formas dependiendo de cómo se valore la importancia de la educación popular. En esta diferente valoración podemos establecer un corte entre la filosofía moderna y la filosofía clásica, todo un criterio de demarcación, en términos popperianos. Los filósofos modernos escribían para comunicar sus pensamientos y para adelantar la abolición de la persecución. Ese es justamente el espíritu ilustrado,

⁷ Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*. The Free Press, Glencoe, Illinois. *Meditación sobre Maquiavelo*, traducción de Carmela Gutiérrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, por donde se cita, 1958, p. 38. En lo que sigue MSM seguido por el número de página.

la confianza en que la difusión de la educación, de la luz, abolirá las tinieblas de la irracionalidad y la persecución y hará más fácil que la ciudad del filósofo, la teórica, sea una ciudad real. Los antiguos, en cambio, “estaban persuadidos de que la filosofía como tal era sospechosa para, y odiada por, la mayoría de los hombres”⁸. Las mejoras en la educación no van a salvar el abismo que separa la filosofía como actividad de unos pocos, los mejores, del vulgo, que lo conforman justamente las personas ajenas a la filosofía, otra línea de demarcación. Comparten los mismos objetivos tanto los filósofos que confían en la educación como modo de universalizar la filosofía y hacer real la ciudad posible, como los filósofos que creen que la ciudad del filósofo nunca podrá ser la ciudad real porque en ella no pueden entrar los espíritus no filosóficos, que son la mayoría. Y ese objetivo se encuentra en los jóvenes como verdaderos destinatarios de la literatura esotérica, porque en ellos estriban las esperanzas del cambio que haga confluir la ciudad pensada y la ciudad real. Una confluencia destinada a no poder materializarse nunca. Todos los discursos filosóficos, como en Platón, son fruto del amor “del filósofo maduro por los cachorros”⁹. La confluencia es imposible de alcanzar porque, para Strauss, que se sitúa claramente en la segunda de las opciones planteadas, la filosofía no es algo para todos. La filosofía exotérica es necesaria y edificante, pero en ella se oculta la verdadera filosofía, la esotérica, dirigida a unos pocos, los mejores de los más influenciados: los jóvenes, que son los destinados a continuar con la llama de la defensa de la verdad y de la intención imposible de reconciliar la ciudad real con la ciudad en la que el filósofo pueda vivir en libertad.

Para Strauss, la filosofía clásica es la filosofía platónica y el platonismo el criterio de verdadera filosofía. La filosofía clásica no ha sido superada. En este sentido, está completamente en contra de los que creen que la filosofía es, al modo de la ciencia, una actividad en la que se progresa históricamente en la búsqueda de la verdad. En filosofía no hay progreso. A Strauss no le interesa la novedad, entre otras cosas porque, con respecto a los grandes problemas, no hay nada nuevo. Le interesan los grandes problemas de la filosofía, los cuales para él son siempre problemas permanentes. Por ello podemos aprender de los clásicos, porque ellos se enfrentaron a los mismos problemas que nos enfrentamos nosotros, como el de cómo vivir, y cuya respuesta es que la mejor vida es la vida dedicada a la filosofía. Y por ello también debemos rechazar la idea de que sabemos más que los clásicos; de que, alzados sobre hombros de gigantes, podemos ver más lejos que ellos. Las soluciones ofrecidas, los análisis desarrollados, siguen siendo aquellos de los que hay que partir, porque es en el tablero de juego que los clásicos establecen en el que se debe jugar la partida. Es iluso pensar que hay aspectos sobre estas grandes cuestiones que ellos no hubieran pensado. Eso significa que toda la filosofía está en los clásicos y que no podemos pensar nada que ellos no hubiesen pensado antes.

En el caso de la filosofía política, el problema permanente es el “del mejor orden o el orden justo de la sociedad, el que por naturaleza era mejor o justo en todo lugar o siempre”¹⁰. Y Strauss, para responder a este problema está obligado a confrontarse

⁸ Id., p. 89, Strauss cita las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón.

⁹ Id., p. 91, Strauss cita a Platón.

¹⁰ Strauss, Leo, “Philosophy as rigorous science and political philosophy”, en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 2(1), 1971, recogido en Strauss, Leo, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1983. Traducido por Amelia Aguado, *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, por donde se cita, p. 49.

con Maquiavelo. Después de lo dicho, la confrontación con Maquiavelo no deriva de que el florentino explore un ámbito de reflexión nuevo o que vea algo que los filósofos anteriores a él no hubiesen visto. “Maquiavelo no saca a la luz ni un solo fenómeno político que tenga alguna importancia fundamental y que no fuera plenamente conocido por los clásicos” (MSM, 359). Para Strauss, todas las opciones están ya pensadas. Las doctrinas expuestas por Maquiavelo tampoco son nuevas, pueden ser rastreadas en Jenofonte y en muchos interlocutores de Sócrates, entre otros, Calicles y Trasímaco. La novedad maquiaveliana no está en el contenido de sus palabras, sino en que sólo Maquiavelo se atrevió a defenderlas él mismo. No las pone en boca de otras personas, como hicieron Tucídides o Platón, una manifestación en sí misma de un diferente arte de escribir. Maquiavelo está contenido en los clásicos, pero descartado deliberadamente por ellos. La opción que explora Maquiavelo ha sido pensada y rechazada.

3. Maquiavelo, profeta de la Ilustración

¿Por qué entonces confrontarse con Maquiavelo, si la opción que explora ha sido pensada y rechazada? La respuesta es que Maquiavelo ha triunfado dando una de las respuestas posibles al problema permanente de la filosofía política: el del mejor orden o el orden justo de la sociedad. Un logro que hace del florentino el primer pensador de la modernidad. El filósofo que pone las bases de la Ilustración.¹¹ Esto supone un cambio en la percepción de Strauss, quien anteriormente había concedido ese papel a Hobbes.¹²

Leo Strauss debe repensar a Maquiavelo porque ha triunfado. El nuestro es el tiempo por el que trabajó Maquiavelo, aunque oculte de forma vergonzante que es fruto de ese pensamiento. Una afirmación con muchas consecuencias, pero la que nos interesa aquí fundamentalmente es que el tiempo que Maquiavelo piensa y ayuda a gestar se caracteriza por hacer irrelevante la presencia del filósofo y de la filosofía. Por ello afirma Strauss que Maquiavelo no amplía los límites de lo pensado, sino que, al excluir la filosofía, los estrecha. “Su aparente descubrimiento es sólo el reverso del olvido de lo más importante: todas las cosas aparecen a una nueva luz cuando se las ve por vez primera en una luz expresamente oscurecida. Una asombrosa contracción del horizonte aparece ante los ojos de Maquiavelo y sus sucesores como un maravilloso ensanchamiento del horizonte” (MSM, p. 359-460). Una contracción del horizonte que para Lefort instituye “la era de la ocultación de la verdad”.¹³ Leo

¹¹ Considerar a Maquiavelo un filósofo se opone a la interpretación perfectamente coetánea de otro gran lector de Maquiavelo, Berlin, I., en “The Originality of Machiavelli”, recogido en *The Proper Study of Mankind*, ed. por Hardy, Henry y Hausheer, Roger, Farrar, Nueva York, Strauss and Giroux, 1996, pp. 269-325. Donde afirma que “no era un filósofo o un jurista: pero era un político experto y un hombre muy culto”, p. 280, mi traducción.

¹² Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and Genesis*, Oxford, Clarendon Press, 1936. Hay traducción española, *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*, FCE, Buenos Aires, 2006.

¹³ Lefort, C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Editions Gallimard, 1972. Hay traducción española de Pedro Lomba, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Editorial Trotta, Madrid, 2010, por donde se cita, p. 113. Lo cual no significa que la filosofía se nos dé como un discurso acabado, cerrado; justamente la verdad es la contraria: la obra filosófica exige un lector filosófico. En palabras de Lefort: “un lector que no podría contentarse con ninguno de los bienes que le procura su lectura, ni identificar el bien que le falta, porque dicha lectura da una figura singular al deseo de saber, o le somete a la prueba de una insatisfacción o de una desposesión singular que podemos llamar interrogación”. Cfr. ídem, p. 135.

Strauss escribe *Meditación sobre Maquiavelo* en 1958.¹⁴ Es, por tanto, un libro de madurez en su producción intelectual¹⁵, en el que aborda el estudio de Maquiavelo de un modo serio y sistemático; si bien del modo críptico y enigmático que le es característico. Strauss despliega un análisis apabullante por su meticulosidad, por su dominio de la obra de Maquiavelo y por su brillantez. Y muestra cómo se siente tan seducido como repelido por la obra del florentino. Está tan interesado en lo que dice Maquiavelo como en lo que oculta. Leo Strauss aplica a Maquiavelo sus conclusiones sobre el arte de escribir. El florentino, a pesar de su aparente franqueza, no lo dice todo. Defiende, por muy duro que pueda ser, lo que tiene algún tipo de apoyo en la opinión común. El resto lo calla. Lo indica. No termina la reflexión, “no revela del todo su intención. Pero la insinúa” (MSM, p. 40).

Esta interpretación de Strauss parece a primera vista contraintuitiva. Como afirma Lefort:

Maquiavelo emite en varias ocasiones palabras explícitas de una violencia sin precedente contra la religión, y en cuanto que sus palabras serían ininteligibles si su designio debiese permanecer secreto y si su modo de enseñanza se hallase determinado por el cuidado de escapar de los peligros de la persecución.¹⁶

La escritura del florentino es conocida precisamente por sus ataques a la religión y a las normas morales más arraigadas y extendidas. De hecho, Maquiavelo suscitó escándalo y provocó innumerables respuestas justamente por tales ataques. Este es un dato obvio para los primeros lectores de Maquiavelo, aunque quizás ahora seamos menos sensibles a esta cuestión. En una primera lectura, Maquiavelo parece no ocultar nada, y precisamente la condena de sus obras y que su nombre se haya asociado a un comportamiento despreciable, sería fruto, precisamente, de decir con crudeza descarnada lo que piensa. Pero la regla de Strauss es general: todos los filósofos ocultan algo, no revelan su verdadera intención. Entonces, o bien Maquiavelo no es un verdadero filósofo, idea ésta muy extendida y que no levantaría mayor escándalo, o bien está ocultando su verdadera intención. La primera opción es bien conocida y tiene, al menos, dos variantes. Para unos, más que un filósofo, Maquiavelo es un patriota. Busca los mejores medios dado un determinado fin: ya sea la unidad italiana, ya sea la defensa de la República de Florencia, aunque evidentemente ambos fines pudiesen entrar en contradicción en algún momento. Es verdad que Maquiavelo es un patriota florentino, como también lo es que es un patriota italiano, pero sus enseñanzas no son florentinas ni italianas. Son universales.

¹⁴ Leo Strauss se había ocupado ya de Maquiavelo, aunque de modo indirecto, en 1946, “Leonardo Olschki, ‘Machiavelli the Scientist’”, *Social Research*, 13 y en 1953, “Walker’s Machiavelli”, *Review of Metaphysics* 6. En 1957 publica “Machiavelli Intention: the Prince”, *American Political Science Review* 51. Y tras *Thoughts on Machiavelli*, *op. cit.* habrá que esperar a 1970, cuando publicará “Machiavelli and Classical Literature”, *Review of National Literatures*, 1. Escribe el capítulo sobre Maquiavelo para la segunda edición de Strauss, L. y Cropsey, J., (Comp.) *History of Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2ª ed. 1970. Hay traducción española de Leticia García Urriza, Diana Luis Sánchez y Juan José Utrilla, *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993.

¹⁵ Strauss había dedicado a Maquiavelo los cursos de 1950, 1952 y 1953 impartidos en la Universidad de Chicago. Véase, Luri, *op. cit.*, p. 244. Además, Leo Strauss también se ocupa brevemente de Maquiavelo en *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953. Hay traducción española de Ángeles Leiva Morales y Rita Da Costa García, *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1953, por donde se cita., pp. 236-238.

¹⁶ Cfr. Lefort, C., *op. cit.*, pp. 145-6.

La médula de su ser era su pensamiento sobre el hombre, sobre la condición del hombre y sobre los asuntos humanos. Al plantear las cuestiones fundamentales trasciende, por necesidad, las limitaciones y los límites de Italia...” (MSM, p. 94).

Para otros, el realismo de Maquiavelo inaugura la concepción científica de la política. No se trata de decir cómo deberían ser los Estados. De lo que se trata es de estudiar cómo son. Pero, para Strauss, no hay duda de que Maquiavelo es un filósofo.¹⁷ Ya hemos visto que los filósofos no dicen todo lo que piensan. La pregunta es: ¿qué oculta Maquiavelo? Y, según Strauss, lo primero que oculta es su intención. Eso explica que, en un mismo texto, nunca escriba para un único lector, sino para una variedad de lectores muy diferentes, con mensajes diferentes para cada uno de ellos. Existe una lectura primera, superficial, que contenta al lector que viene con el estereotipo y espera que le sea confirmado. Pero hay otros niveles de lectura para que aquellos con más penetración filosófica alcancen la verdad escondida. Por tanto, la lectura straussiana de Maquiavelo debe ser, como la recién mencionada, atenta a sus múltiples capas. La interpretación de Strauss disiente en este punto de la presentada por Claude Lefort, cuando afirma:

La lectura straussiana de Maquiavelo implica, en cambio, que éste se dirige al “lector sabio”. Sólo esta hipótesis autoriza a buscar las contradicciones, las omisiones, las digresiones, un camino hacia la verdad. Nos¹⁸ obliga a postular que las discordancias y los fallos del discurso sean siempre efecto de una intención: este postulado de Strauss carece de legitimidad; está vinculado a una concepción de la filosofía como enseñanza, o del filósofo como Maestro, cuyo fundamento no está de ninguna manera establecido.¹⁹

Que Strauss afirme que Maquiavelo se dirige al “lector sabio” no excluye, como es evidente, al resto de los posibles lectores. Strauss hace hincapié en algo que no resulta evidente, y es que Maquiavelo también se dirige al lector sabio, aun cuando *El Príncipe* está dirigido justamente a un príncipe, y los *Discursos* a aquellos que no son príncipes pero deberían serlo. Esto es, el interlocutor en primera instancia de las obras de Maquiavelo no es el sabio. Lo que señala Strauss es que, en un segundo nivel sí lo es. Por otro lado, la tesis de que las discordancias y fallos del discurso son siempre producto de la intención del autor es, evidentemente, una tesis fuerte que resulta a primera vista contraintuitiva. Pero no podemos detenernos aquí a analizarla. Lo que sí parece menos discutible es la enseñanza straussiana de que la filosofía está vinculada a la enseñanza. La filosofía no es un discurso sapiencial, sino dialógico, que sólo por su transmisión cobra sentido. El filósofo lo es cuando escapa de la caverna, pero también cuando vuelve a ella.

En una primera capa, encontramos que *El Príncipe* es un libro en el que se expone lo que podríamos llamar “el arte de la tiranía”. A Maquiavelo no se le escapaba que Jenofonte ya había escrito un diálogo, *Hieron*, sobre esta cuestión; no en vano

¹⁷ Recordemos que en *Derecho natural e historia*, *op. cit.*, Leo Strauss afirma: “Al tratar de comprender el pensamiento de Maquiavelo, conviene recordar la máxima que la inspiración de Marlowe habría de atribuirle: “Tengo para mí [...] que no existe más pecado que la ignorancia”, que casi podría considerarse una definición del filósofo”, p. 236.

¹⁸ El texto dice “No obliga” pero debe tratarse de una errata. No he podido contrastar con la versión francesa.

¹⁹ Cfr. Lefort, Claude, *op. cit.*, p. 135

Jenofonte es el autor más citado por Maquiavelo después de Tito Livio. En el *Hieron*, la defensa de la tiranía está puesta en boca de un filósofo, Simónides, mientras que, paradójicamente, la crítica a la tiranía es expuesta por el tirano que da nombre al diálogo. Maquiavelo habla en primera persona, Jenofonte a través de Simónides. Maquiavelo y Simónides desprecian la moral en su argumentación, pero mientras que el primero ataca directamente las convenciones morales y religiosas de su tiempo, el segundo las ignora. Jenofonte se muestra así más prudente que Maquiavelo. Pone en boca de un filósofo extranjero, Simónides, la defensa de la tiranía, tal y como hace Platón en *Las Leyes*. La filosofía clásica hace un uso prudente del conocimiento, tiene siempre clara la distancia que debe ser establecida entre filosofía y ciudad. Una distancia que abole Maquiavelo. Es lo que Claudia Hilb califica como “el olvido de Sócrates”: “la manifestación de la anulación de la distancia entre la enseñanza tiránica y la enseñanza filosófica, la anulación de la tensión entre la filosofía y la *polis*, la anulación de la distancia entre la vida contemplativa y la vida política”.²⁰

La prudencia es necesaria por partida doble: por un lado, se trata de proteger a la ciudad del poder disolvente de la verdad. Jenofonte, como Platón, expone que un tirano que actúe sabiamente, o que sea aconsejado por un sabio, puede ser mejor que un régimen legítimo, lo que pone en cuestión las nociones usuales de justicia y legitimidad. Pero ello no significa que ambos defiendan la tiranía, pues son conscientes de las ventajas de la legitimidad y de la ley. Por otro lado, se trata de proteger a la filosofía de la ciudad; de proteger la vida contemplativa como la mejor forma de vida, pues la ciudad puede verse tentada, y con razón, a atacar la filosofía para protegerse a sí misma de su poder disolvente. Maquiavelo rompe con la filosofía clásica al romper con el principio de que “hay verdades básicas que no han de ser pronunciadas en público por ningún hombre decente”²¹. Al hacerlo, el filósofo se pone en peligro a sí mismo y a la ciudad. Maquiavelo, al escribir tales palabras, al decir verdades que no deben ser pronunciadas en público por personas decentes, es el primer filósofo que derriba las fronteras entre filosofía y ciudad. Por ello es para Strauss el profeta de la modernidad. Y, en este sentido, el primer filósofo ilustrado.

4. Profetas desarmados.

Con este trasfondo podemos entender mejor el impactante comienzo de *Meditaciones sobre Maquiavelo* en el que se afirma que “Maquiavelo fue un maestro del mal” [MSM, p. 9] y se termina el párrafo inicial con un “Maquiavelo era un hombre malo” (MSM, 10). Proclamar la maldad de Maquiavelo no le parece a Strauss suficiente. Muchos lo han hecho ya antes que él. Así que va más allá al afirmar que “su doctrina es diabólica y que él mismo es un diablo” (MSM, 13). Aunque fuese un patriota o un científico, eso no desmentiría su maldad. La maldad de Maquiavelo no se deriva de las consecuencias de sus doctrinas, o del uso que de ellas pudieran hacerse. Maquiavelo es malo porque él sabe perfectamente qué es lo bueno y elige conscientemente el mal. Se le podrá igualar a Strauss en esta descalificación, pero no veo cómo se le podría superar. Cualquiera otra cosa que se diga sobre Maquiavelo podrá ser contra-

²⁰ Cfr. Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 43.

²¹ Strauss, *What is political philosophy?*, Free Press, Glencoe, 1959. Hay traducción española de Juan García-Morán Escobedo, ¿Qué es la filosofía política?, Madrid, Alianza Editorial, 2014, por donde se cita, p. 10.

pesada por esta afirmación contundente y verdaderamente sorprendente en una obra académica. Además, comenzar así es colocar un anzuelo, el de la fascinación del mal. Ser malo puede ser una vulgaridad, ser diabólico no lo es. Lo cual no excluye que 200 páginas más tarde, Strauss pueda considerar a Maquiavelo entre “los sabios del mundo”.

Maquiavelo es un diablo. Esa provocación en un texto académico queda atemperada porque Leo Strauss se coloca expresamente entre “la opinión sencilla” [MSM, p. 13] que hace de Maquiavelo un hombre malo. Ahora bien, ¿por qué estudiar a Maquiavelo entonces? Si las extendidísimas lecturas negativas de Maquiavelo habrían acertado frente a las interpretaciones que tienden a salvarlo, ¿por qué volver a él? Porque: “tendremos que recordar la profunda verdad teológica de que el diablo es un ángel caído” [MSM, p. 13]. ¿Cuál es el sentido de esta metáfora? El diablo, en tanto que ángel, conoce el bien. Pero elige el mal. Elegir el mal es rechazar el punto de vista de Dios, la visión del mundo *sub specie aeternitatis*, para elegir, como en Fausto, la acción. Y la acción siempre supone pactar con los poderes del mundo y optar entre diversos tipos de males. Perder el alma para ganar la vida. Esta elección por el mal, por la vida, no es la elección de Spinoza o Leibniz, pero es una opción que rompe con la filosofía clásica y que triunfa en la modernidad. Una ruptura que tampoco era nueva. Contra ella combatió Platón toda su vida. Como el bello Ángel Caído que esculpiese Bellver, Maquiavelo nos subyuga. Una atención minuciosa nos deja ver “la intrepidez de su pensamiento, la grandeza de su visión y la graciosa sutileza de su palabra” [MSM, p. 14].

Maquiavelo es un pensador revolucionario (MSM, 73). Diabólico y revolucionario, ¿hay algo más seductor para un joven?²² Maquiavelo es revolucionario no porque se ocupe de temas nuevos, ni porque sea malo. Maquiavelo es un pensador revolucionario porque rompe con la ley vigente “con el objeto de reemplazarla por otra nueva ley que considera mejor que la ley antigua” (MSM, 73). Es tentador ver en la reivindicación del republicanismo la gran ruptura con la tradición anterior. El republicanismo de los *Discursos*²³ fomentaría el fervor revolucionario, la llamada al cambio radical que seduce a la juventud. Probablemente donde mejor se expresa la pasión maquiaveliana sea en “La Exhortación final para apoderarse de Italia y liberarla de las manos de los bárbaros” con la que finaliza *El Príncipe*, y que ha sido usada reiteradamente para justificar el patriotismo de Maquiavelo, aunque no necesariamente su republicanismo. Una Italia liberada de los bárbaros, entiéndase por tales españoles y franceses, así como los múltiples mercenarios que contrataban, una Italia que recibiría a su “redentor” con “sed de venganza”, “obstinada fidelidad”, “piedad” y “lágrimas”²⁴, sería una Italia nueva. Una tempestad tal arrasaría las instituciones políticas italianas y, desde luego, el orden construido a su alrededor. Las resistencias contra ello serían mayúsculas. Sería más probable vencer a las grandes potencias invasoras que se disputan la península que el que los diferentes poderes de Italia se pusiesen bajo la autoridad y el poder de un príncipe nuevo que albergase tales objetivos. Pues ello significaría su suicidio político. Por este motivo Maquiavelo

²² Maquiavelo volverá al tema de la seducción en su obra de teatro *La mandrágora*, estudio preliminar, traducción y notas de Helena Puigdoménech, Madrid, Tecnos, 2008, en la que el anciano representará al viejo orden imponente, frente al joven seductor que representa un tiempo nuevo.

²³ Maquiavelo. *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Biblioteca de Grandes Pensadores. Traducción de Luis Navarro con notas de Miguel Saralegui. Gredos, Madrid, 2010.

²⁴ Maquiavelo, *El príncipe*, Trad. de Ángeles Cardona. Ediciones Orbis, Madrid, 1983, p. 126.

debe saber que eso sólo puede hacerse a sangre y fuego, destruyendo para crear. Con la convicción de que a un Estado sólo se le pare con dolor. Frente a la postración, a la derrota, está la llamada a la rebelión. La llamada a construir un orden nuevo que se expresaría en los *Discursos*. De este modo, el final de *El Príncipe* conectaría con la dedicatoria de los *Discursos*, con su llamada a aquellos que no son príncipes, pero merecerían serlo. Y a un príncipe así no puede temblarle el pulso.

La perspectiva de construir una Italia unificada y fuerte, libre de invasores, debía ser seductora para cualquier joven patriota. Sin embargo, el final de *El Príncipe* no es más que un recurso del autor para legitimar el verdadero fin. Y en ningún caso es la unificación de Italia. “El propósito principal de *El Príncipe* no es, pues, dar un consejo particular a un príncipe italiano contemporáneo, sino exponer una doctrina enteramente nueva referente a príncipes enteramente nuevos, en Estados enteramente nuevos, o sea una escandalosa doctrina sobre los más escandalosos fenómenos” [MSM, p. 93]. Una novedad que, de acuerdo con los exigentes criterios de Strauss, ya debería haber estado contemplada en la filosofía clásica, aunque no expuesta de manera descarnada.

Ni la reivindicación republicana, ni el espíritu protonacionalista, que legítimamente pueden encontrarse en Maquiavelo, hacen de este un príncipe de la filosofía, el profeta de una nueva era. En un nivel de lectura, Maquiavelo analiza la realidad de su presente, y bien consciente de su complejidad, propone determinados cursos de acción; pero en otro nivel de lectura trasciende esa realidad que por el momento no puede ser rebasada y anuncia un orden nuevo. Es en este contexto en el que adquiere sentido la afirmación de Strauss de que “Maquiavelo es un profeta” (MSM, p. 98), aunque sabemos que también es un diablo. Y ya hemos visto que la naturaleza del profeta y la del filósofo no están tan alejadas como una reflexión apresurada podría deducir.

Maquiavelo es un profeta en el mismo sentido en que lo fue Moisés. No es un conquistador, no penetra en la tierra prometida ni construye en ella el nuevo Estado. Lo anuncia y queda a sus puertas. Ahora bien, Maquiavelo afirma que “todos los profetas armados vencen, y los desarmados pierden”²⁵. Ante esta afirmación de Maquiavelo, Strauss plantea dos preguntas. La primera es cómo explica entonces Maquiavelo el triunfo del cristianismo. Contestar que su triunfo no se debe a Cristo sino a su instrumentalización política sólo elude la respuesta, pues hay que explicar qué hay en el cristianismo que permite su instrumentalización política. La segunda se pregunta por cómo explicar el triunfo de Maquiavelo si los profetas desarmados fracasan necesariamente. Y afirma Strauss: “Esta es la única pregunta fundamental que el *Príncipe* hace surgir en la mente del lector sin darle ni un atisbo sobre cuál es la respuesta de Maquiavelo” (MSM, pp. 99-100). Strauss, como Maquiavelo, guarda silencio sobre la respuesta. Pero la indica. Porque no es cierto que todos los profetas desarmados sean derrotados. Moisés no lo fue. Strauss y Maquiavelo siguen jugando al juego de mostrar y ocultar. Y en el mismo párrafo en el que Maquiavelo nos dice que “sobre Moisés no debemos discurrir, por ser un mero ejecutor de las cosas que Dios le había ordenado”; añade que, si consideramos a Ciro,

y se consideran sus acciones e instituciones en particular, no parecen distintas a las de Moisés, que tuvo tan gran preceptor. Y, examinando sus acciones y su vida, no

²⁵ Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 34.

se verá que ellos tuvieron cosa alguna de la fortuna más que una ocasión propicia, que les facilitó el medio de poder introducir en sus nuevos Estados la forma que les convenía; sin esta ocasión, el valor de su ánimo se habría extinguido, y sin este valor la ocasión se habría presentado en vano.²⁶

Nos dice que no debemos considerar el caso de Moisés para pasar a considerarlo inmediatamente. Los profetas desarmados no siempre fracasan. Su victoria puede no ser inmediata, pero a la postre puede ser tan incontestable como aquella que se conquista por la fuerza de las armas.

El filósofo, en Strauss, es tanto el conocedor de una verdad que no puede ser comunicada como el dinamizador de la vida de la ciudad, en un juego de presencia y ocultación permanente, de discurso exotérico y esotérico. Por ello, para Strauss, Maquiavelo se presenta como el príncipe nuevo, como el fundador de un orden que es el nuestro, aunque paradójicamente se haya construido en gran parte como un discurso anti-maquiaveliano. Defender la influencia determinante del filósofo en la realidad política y social cotidiana no lleva más que a la burla de Aristófanes, a la risa de la muchacha tracia. En última instancia, resulta patético. Es más fácil interpretar que esa influencia fluye como un río subterráneo a través del proceso de enseñanza; un río que, emergiendo a la superficie paulatinamente y por diversos puntos, modela el territorio hasta hacerlo suyo. Pero quizás una de las claves de los logros de la obra de Maquiavelo, clave que ha permitido la lectura reduccionista, pero no infundada, de que fue el primer científico de la política, es que Maquiavelo, a pesar de sus apelaciones a príncipes y fundadores, deja claro el limitado poder de los hombres en los asuntos humanos. Al final, destaca la poderosa influencia de la necesidad y la fortuna, que desbarata planes, glorifica o humilla. Necesidad y fortuna que se vehiculan en el juego de intereses concretos de los seres humanos, que tienen una lógica propia que no puede ser reducida a, ni domeñada por, los intereses del príncipe. Y, si esto es así, ¿de qué estamos hablando? ¿Cómo crear un orden nuevo si todos los príncipes están condenados al fracaso, sometidos a los embates de la diosa Fortuna? Lefort, de nuevo, pone el dedo en la llaga, cuando analiza el uso que Strauss hace de Roma en los *Discursos*:

el intérprete se olvida de interrogarse sobre esta proposición incontestablemente insólita y nueva, según la cual la causa de la grandeza de Roma reside en la desunión: proposición crucial, pues conduce a reconocer que en el origen de la República no hay una fundación –la acción de un fundador–, como se suele imaginar a partir del ejemplo de Esparta, sino un conflicto en el que se deja entrever una división originaria del cuerpo social.²⁷

Fundador y enseñante se confunden en Strauss. Pero el filósofo no es tan poderoso. Es cierto que en muchas ocasiones el filósofo sabe interpretar y sacar a relucir las claves de su tiempo, incluso las menos evidentes. También es indudablemente cierto que las ideas de los grandes filósofos se convierten en muchas ocasiones en principios políticos, en leyes, o en formas de pensar compartidos por la mayoría. Pero no es menos cierto que el filósofo no es un Licurgo, el legislador al que apela Rousseau

²⁶ Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., pp. 32-33.

²⁷ Cfr., Lefort, C., op. cit., pp. 148-9.

en *El contrato social*, el intelectual de Gramsci que modela un orden social nuevo, el técnico que computa placer y dolor para legislar, con el que soñaba Bentham. Strauss podría protestar afirmando que ése no es el papel que él quiere para el filósofo y es cierto que, en la medida en que el filósofo comprende el alma humana, todo está de algún modo contenido en sus obras, pero de ello no se deduce que el filósofo funde nada, independientemente de que desease hacerlo o no.

5. Maquiavelo, la disolución del filósofo en la ciudad

El filósofo clásico sabe que no hay filosofía fuera de la ciudad, que toda filosofía es, de un modo u otro, filosofía política. Pero el filósofo no quiere ser rey. No aspira a ello. Y sabe que el pueblo no quiere ser gobernado por filósofos. A lo que aspira el filósofo es a poder seguir haciendo filosofía. A poder buscar la verdad y transmitirla sin ser molestado. Para ello debe poder hablar y escribir. Pero con la cautela necesaria, ocultando al decir, y diciendo al ocultar. No hay filosofía fuera de la ciudad, porque la filosofía nace en el diálogo y en los resquicios de libertad que genera la ciudad. La Academia no es un “afuera”, es un “aparte” que está dentro. Es más, el juicio mismo que nos merezca la ciudad dependerá de “si se mantiene abierta y respetuosa hacia la filosofía” (MSM, p. 360). Pero el valor de la filosofía va más allá del valor de la ciudad, lo trasciende. No puede quedarse encerrada en sus muros y eso la hace siempre incómoda. Dice Strauss que la ciudad es necesariamente la cueva, la caverna platónica. Y lo es porque el orden político que reina en la cueva, sea cuál sea, sólo es posible si es ciego a la verdad. Si genera un orden institucional y un sistema de creencias que permita cierta estabilidad y el desarrollo de la vida en común. Por ello la ciudad no puede cumplir su función si está completamente abierta a la filosofía. La verdad, tal y como la entiende Strauss, es un ácido destructor, un disolvente de creencias y prácticas que sólo sobreviven aceptadas por la mayoría de forma más o menos acrítica. Al mismo tiempo, la ciudad debe estar abierta a la filosofía para cumplir adecuadamente su función. Porque si la ciudad está abierta a la filosofía, permitirá que se introduzca la verdad suficiente para poder someter a crítica alguna de esas creencias, normas e instituciones, concediendo así capacidad de transformación a la ciudad misma. Un exceso de filosofía mata a la ciudad, el defecto de ella la anquilosa.

Maquiavelo rompe con la filosofía clásica, inaugura la filosofía moderna y es el profeta de los tiempos que nos toca vivir justamente porque concibe a la filosofía “dentro de los límites establecidos por la ciudad *qua* cerrada a la filosofía”. (MSM, p. 360). Esto es, mientras que el filósofo clásico concibe su actividad en tensión permanente con la vida en la ciudad, puesto que los fines de la mayoría de los hombres, del *demos*, le son ajenos, el filósofo maquiaveliano concibe los fines del *demos* como los auténticos fines y busca el modo de satisfacerlos. Maquiavelo, profeta del utilitarismo, del pragmatismo, del hedonismo, para quien resultará imprescindible la propaganda.

Maquiavelo realiza el giro decisivo hacia aquella noción de la filosofía según la cual su propósito es aliviar la situación del hombre, o aumentar el poder del hombre, o guiar al hombre hacia la sociedad racional cuyo deber y cuyo fin es el egoís-

mo bien entendido o la cómoda autopreservación de cada uno de sus miembros. La cueva se convierte en “la sustancia”. (MSM, p. 361).

Maquiavelo, como los sofistas, no aspira ya a salir de la caverna, sino a triunfar en ella. Y sólo puede hacerlo si se pone al servicio de los habitantes de la caverna. El filósofo pierde así su lugar. No es extraño entonces que Maquiavelo apenas utilice los términos “filósofo” o “filosofía”. Pues es dudoso que podamos hablar en puridad de filósofo en quien “ya no quiere conocer, de la virtud moral, más que el beneficio que de ella extrae una buena república, rebaja las necesidades del hombre hasta el nivel de su animalidad, y encuentra en el deseo de adquirir y en la competencia los fundamentos de todo orden social”.²⁸

Strauss coloca a Maquiavelo en la estirpe de todos aquellos que han renunciado a su naturaleza de filósofos para entregarse a la ciudad y convertirse en su herramienta. Con ello renuncia a la mejor de las vidas, según la filosofía clásica: la vida entregada a la filosofía. Ofrecen su conocimiento como instrumento técnico de control y transformación social. Strauss oculta que los fines de la existencia pueden ser diversos y que es un problema filosófico el de si podemos establecer una jerarquía entre ellos.

6. Elitismo *versus* republicanismo filosófico

El libro de Strauss es un libro maquiavélico, como tantos otros de este autor. Por contraposición al propio Maquiavelo, Strauss se nos aparece como el portador de la antorcha con el fuego sagrado de la verdadera filosofía, deseoso de encender otras llamas en las almas de los jóvenes aspirantes a filósofos y a líderes de la comunidad. Frente a un Maquiavelo que sería el iniciador de la disolución de la filosofía en diversos saberes científicos y prácticos, estaría él, el último abanderado de la gran tradición filosófica, la clásica, la platónica; la única filosofía digna de ese nombre. Al final, no se contraponen dos maneras de hacer filosofía. Sólo hay una: la filosofía es la búsqueda de la verdad. Pero el filósofo sólo puede buscar la verdad si se oculta de la ciudad. Si lo que se pretende es triunfar en la ciudad, ser el intérprete de las sombras en la caverna, entonces eso ya no es verdadera filosofía.

Sin embargo, al hacer este planteamiento, y de forma verdaderamente paradójica, el propio Strauss se coloca como un descendiente más en la estirpe de Maquiavelo. Judío exiliado en los EE.UU., en el país de la libertad, jugó siempre el juego de ocultarse y de mostrarse. Como hemos visto, Strauss es el académico que no quiere contradecir la opinión común; que publica comentarios sobre otros grandes filósofos; que no desarrolla explícitamente una doctrina propia. Pero también, el filósofo seductor que no oculta la importancia de la gran filosofía clásica; que desprecia el saber que se presenta con un ropaje puramente cientifista o positivista; que, frente al escepticismo y relativismo contemporáneo, defiende la filosofía como búsqueda de la verdad. El que defiende la vida del filósofo como el mejor tipo de vida, que debe ser protegida de las masas y de los poderosos. Todo eso quiere ser Strauss. Pero también es el filósofo que usa la escritura no sólo para protegerse, sino también para ocultar sus intenciones de utilizar la seducción de la filosofía como arma de influen-

²⁸ Cfr. Lefort, C., *op. cit.*, p. 136.

cia social. Y, como hemos visto en este artículo, esa es justamente la descripción que hace Strauss de Maquiavelo.

La diferencia entre el filósofo Strauss y el filósofo Maquiavelo no estriba entonces en que el primero busque la verdad y el segundo renuncie a ella. Ambos intentan comprender cómo es el mundo. Ambos juegan con su escritura para persuadir a sus diversos lectores. Y ambos aspiran a influir en el desarrollo del pensamiento filosófico y en las ideas que conforman su sociedad, sobre todo en las de aquellos que pueden ser sus futuros líderes. No hay diferencia entre el filósofo sofista y filósofo socrático. La única diferencia es entre buenos y malos filósofos. Ahora bien, decíamos en la introducción que hay dos modos de concebir la presencia de la filosofía en la ciudad -y recordemos que la filosofía no puede concebirse fuera de ella. Y que había que elegir. La diferencia entre ellos no estriba en la naturaleza del ejercicio de la filosofía. En ambos, cuando es verdadera filosofía, es el mismo. La diferencia entre Strauss y Maquiavelo no está en los fines que persiguen: conocer la verdad e influir en su tiempo. En realidad, son los mismos fines que perseguía aquel que escapa de la caverna platónica y vuelve a ella. La diferencia estriba en el papel que la filosofía quiere jugar en la ciudad. Con todas las preocupaciones de su escritura, Maquiavelo aspira a que la conquista de la verdad llegue a todos. De ahí su republicanismo y su conexión con el iluminismo. No todos están preparados para la verdad²⁹, pero todos podrán estarlo. Por el contrario, para Strauss, la filosofía es una actividad reservada sólo a unos pocos. Y esto no depende de una cuestión de educación o de desarrollo. Es una cuestión esencial, del tipo de alma que se tenga, por así decir. Y el alma del filósofo es rara, en el sentido de escasa. Se da en pocas ocasiones y es percibida con inquietud por el resto de los ciudadanos que la encuentra amenazante. Por eso debe ocultarse. La filosofía necesita la ciudad pero como un parásito necesita su huésped. En realidad, son mutuamente hostiles.

Muy otra es la sensibilidad de Maquiavelo. En una carta a Francesco Vettori, Maquiavelo afirma: “amo a mi patria más que a mi alma.”³⁰ Una manifestación así sería impensable en Leo Strauss. Una lectura precipitada nos conduciría a pensar que esa frase no la podría decir un verdadero filósofo. Pero Hannah Arendt piensa que “es una variante de: «Amo al mundo y a su futuro más que mi vida o mi persona».”³¹ Strauss lucha contra una concepción republicana de la filosofía, que hunde sus raíces en la misma filosofía clásica cuyo legado parece querer monopolizar. Y Maquiavelo se sitúa en esa línea que conducirá a Kant, un autor al que significativamente Strauss no prestará nunca la debida atención.

La única forma de luchar contra el elitismo y el pesimismo antropológico strausiano y hacer compatible la filosofía y la ciudad es justamente con una concepción republicana de ambas. Es posible un régimen que haga compatible la búsqueda de la verdad de algunos sin el progreso moral de todos:

²⁹ Sobre el uso de la religión en Maquiavelo, vid. Ujaldón, Enrique, “Maquiavelo y el liberalismo español”, en González, Moisés y Herrera, Rafael (Coords.), *Maquiavelo en España y Latinoamérica. Del siglo XVI al XXI*, Madrid, Tecnos, 2014, pp. 243-265.

³⁰ Cfr. Maquiavelo, Nicolás, *Epistolario privado*. Edición y traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, pp. 117-118.

³¹ Cfr. Arendt, Hannah, *Reflections on Kant's Political Philosophy*, Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982. Hay traducción de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, por donde se cita, p. 96. Me he ocupado de esta cuestión en Ujaldón, Enrique, “Hannah Arendt, lectora de Kant: una crítica smithiana”, *Δαίμων. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004, pp. 163-174.

El problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: «Ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, las contengan mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones»³².

Strauss, que vivía en un régimen como el descrito por Kant, un régimen republicano, siguió pensando que la filosofía necesitaba la ciudad, pero que eran esencialmente hostiles. Maquiavelo, el “diablo”, escribió para hacer más posible la colaboración entre filosofía y ciudad, por eso fue un heraldo de la Ilustración. La filosofía y la ciudad se enriquecen con la libertad de expresión y el debate intelectual. Por eso, entre Maquiavelo y Strauss, elegimos a Maquiavelo.

7. Bibliografía

- Anastaplo, George, “Leo Strauss at the University of Chicago”, pp. 21-22, en Deutsch, K.L. y Murley, J.A. (eds.), 1999.
- Arendt, Hannah, *Reflections on Kant's Political Philosophy*, Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982. Hay traducción de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Berlin, I., “The Originality of Machiavelli”, en *The Proper Study of Mankind*, ed. por Henry Hardy y Roger Hausheer, Farrar. Nueva York, Strauss and Giroux, 1996, pp. 269-325.
- Deutsch, K.L. y Murley, J.A. (eds.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regimen*, Rowman & Littlefield, 1999, p. 3-30.
- Fernández López, José Antonio (ed.), *Judaísmo finito, judaísmo infinito. Debates sobre pensamiento judío contemporáneo*, Murcia, Tres Fronteras, 2008.
- González, Moisés y Herrera, Rafael (Coords.), *Maquiavelo en España y Latinoamérica. Del siglo XVI al XXI*, Madrid, Tecnos, 2014.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires, FCE, 2005.
- Jenofonte, *Hieron*. Texto, traducción y notas de Manuel Fernández Galiano, Madrid, Centros de Estudios Constitucionales, 1972.
- Kant, Immanuel, “La paz perpetua”, en *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba Editorial, 1999.
- Lefort, C., *Le travail de l'ouvrier Machiavel*, Editions Gallimard, 1972. Hay traducción española de Pedro Lomba, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Editorial Trotta, 2010.
- Luri, Gregorio. *Erotismo y prudencia. Biografía intelectual de Leo Strauss*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2012.
- Maquiavelo, N. *El príncipe*. Trad. de Ángeles Cardona. Ediciones Orbis, Madrid, 1983.
- Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, en *Maquiavelo*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Traducción de Luis Navarro con notas de Miguel Saralegui. Madrid, Gredos, 2010.
- La mandrágora*. Estudio preliminar, traducción y notas de Helena Puigdoménech, Madrid, Tecnos, 2008.

³² Kant, Immanuel, “La paz perpetua”, en *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba Editorial, 1999, pp. 333-334.

- Epistolario privado*. Edición y traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007.
- Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss*. Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- Platón. *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1986.
- Rousseau, J.J. *El contrato social*. Traducción de Enrique Azcoaga. Madrid, Edaf, 1978.
- Strauss, L. y Cropsey, J., (Comp.) *History of Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2ª ed. 1970. Hay traducción española de Leticia García Urriza, Diana Luis Sánchez y Juan José Utrilla, *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993.
- Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and Genesis*, Oxford, Clarendon Press, 1936. Hay traducción española, *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*, FCE, 2006.
- “Leonardo Olschki, ‘Machiavelli the Scientist’”, *Social Research*, 13, 1946.
- Persecution and the Art of Writing*. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952. El lector en español cuenta con dos traducciones, la de Amelia Aguado, *La persecución y el arte de escribir*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009 y la de Antonio Lastra, *Persecución y arte de escribir*, Novatores, Valencia, 1996.
- “Walker’s Machiavelli”, *Review of Metaphysics* 6, 1953.
- Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953. Hay traducción española de Ángeles Leiva Morales y Rita Da Costa García, *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1953, por donde se cita.
- “Machiavelli Intention: *The Prince*”, *American Political Science Review* 51, 1957.
- Thoughts on Machiavelli*. The Free Press, Glencoe, Illinois. *Meditación sobre Maquiavelo*, traducción de Carmela Gutiérrez de Gamba, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, por donde se cita, 1958.
- What is political philosophy?*, Free Press, Glencoe, 1959. Hay traducción española de Juan García-Morán Escobedo, *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- “Machiavelli and Classical Literature”, *Review of National Literatures*, 1, 1970.
- “Philosophy as rigorous science and political philosophy”, en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 2(1), 1971. Traducido como “La filosofía como ciencia estricta y la filosofía política” en *Estudios de filosofía platónica*.
- Studies in Platonic Political Philosophy*. The University of Chicago Press, 1983. Traducido por Amelia Aguado, *Estudios de filosofía política platónica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- Ujaldón, Enrique, “Hannah Arendt, lectora de Kant: una crítica smithiana”, *Δαιμόν. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004, pp. 163-174.
- “El problema judío y los límites del liberalismo en Leo Strauss”, 2008, recogido en Fernández López, José Antonio (ed.), *Judaísmo finito, judaísmo infinito*, pp. 265-299.
- “Maquiavelo y el liberalismo español”, en González, Moisés y Herrera, Rafael (Coords.), *Maquiavelo en España y Latinoamérica*, pp. 243-265.