

Derecho natural y estado de excepción

Miguel Vatter

en Leo Strauss*

«It has long been a grave question whether any government not too strong for the liberties of its people, can be strong enough to maintain its existence in great emergencies»

Abraham Lincoln, Speech from November 10th, 1864

En su reciente trabajo sobre el estado de excepción, Giorgio Agamben se refiere largamente al estudio sobre poderes extraordinarios hecho por un cientista político norteamericano, Clinton Rossiter, en un libro del año 1948 que lleva por título *Constitutional Dictatorship*. Rossiter expone que, cuando gobiernos constitucionales democráticos han afrontado diversas crisis políticas o económicas, no han vacilado en emplear medios dictatoriales en «una imitación inconsciente, pero, sin embargo, verdadera de los métodos autocráticos de sus enemigos».¹ Según Rossiter, las democracias modernas se diferencian de los regímenes totalitarios en esta materia: en democracia, el estado de excepción se utiliza sólo en forma excepcional. La tesis de Agamben, por el contrario, afirma que en las democracias modernas «el estado de excepción se ha convertido en regla».² En este artículo no intentaré resolver la difícil pregunta de si la excepción confirma la

* Versiones previas de este ensayo han sido presentadas en las siguientes conferencias internacionales: *Machiavel aux XIX et XX siècles*, París, junio 3-4, 2004, bajo el título «Machiavel et la pensée neo-conservative américaine aujourd'hui»; *Theology, Faith, and Politics*, International Conference, Northwestern University, Chicago, mayo 13-14, 2005; y Encuentro internacional «*Carl Schmitt y Leo Strauss: teología, filosofía, política*», Goethe Institut, Buenos Aires, Argentina, octubre 2-3, 2008. Una versión en inglés y más extensa de este ensayo se encuentra en Miguel Vatter (ed.), *Crediting God: The Fate of Religion and Politics in the Age of Global Capitalism*, Fordham University Press, New York, en prensa.

1. Clinton Rossiter, *Constitutional Dictatorship*, Harcourt Brace, New York, 1948, p. 6.

2. Según Agamben, «le fait est que les deux critères essentiels de l'absolue nécessité et du caractère temporaire [...] contredisent ce que Rossiter sait parfaitement, c'est-à-dire que l'état d'exception est désormais devenu la règle» : cf. Giorgio Agamben, *État d'exception*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 22, haciendo referencia a Rossiter, *Constitutional Dictatorship...*, *op. cit.*, p. 297).

regla, como argumenta Rossiter, o si la regla confirma la excepción, como lo hace Agamben. Después del 11 de septiembre y la puesta en práctica de una indefinida *guerra contra el terrorismo* este problema no tiene sólo relevancia académica. Aquí quisiera aproximarme algo indirectamente a la pregunta. Por una peculiar coincidencia, el mismo año en el que el libro de Rossiter apareció, Leo Strauss también publicó su primer escrito americano, una interpretación del diálogo socrático de Jenofonte, *Hierón*, bajo el título *On Tyranny*. La coincidencia es significativa porque tanto Rossiter como Strauss tematizan los defectos del gobierno de la ley (*rule of law*) y proporcionan justificaciones para su suspensión. Ambos lo hacen trabajando (explícitamente en el caso de Rossiter, implícitamente en el caso de Strauss) bajo la sombra de la teorización del estado de excepción de Carl Schmitt. En lo que sigue, desarrollaré una breve lectura de los textos de Strauss sobre el derecho natural clásico de finales de los años 40 con el fin de explicar su doctrina sobre el estado de excepción.

On Tyranny se avoca principalmente a la tarea de establecer la diferencia entre «la ciencia política socrática y la ciencia política maquiaveliana».³ Por lo general, los intérpretes entienden esta diferencia de la siguiente forma. Para Strauss, la vida justa es esencialmente la vida filosófica. Sócrates demostró que la filosofía es una amenaza tanto para los gobernantes políticos como para las masas ignorantes, quienes, cuando unen fuerzas, tienden a favorecer gobiernos tiránicos. Los filósofos, por lo tanto, tienen el deber de convertirse en consejeros de los gobernantes con el fin de prevenir la persecución de la filosofía. Desde esta lectura, su libro sobre la tiranía aparece como un texto *liberal* que procura defender la libertad de pensamiento contra las desviaciones potencialmente totalitarias de las democracias de masas, cuyos fundamentos fueron establecidos por la ciencia política maquiaveliana, y que más tarde asumió Hobbes y la tradición entera del derecho natural moderno.⁴

En mi lectura voy a dejar de lado el problema de la vida filosófica, así como también el debate entre Strauss y Kojève sobre la tiranía, que son los caminos más transitados para entender este texto. Voy a sugerir que en *On Tyranny* Strauss está más interesado en el «problema de la justicia» o «el problema de la ley y de la legitimidad».⁵ Hay mucha controversia sobre exactamente qué propósitos tenía Strauss en escribir este libro: los intérpretes straussianos argumentan

3. Leo Strauss, *On Tyranny*, Free Press, New York, 1991, p. 24.

4. Para una lectura que toma en cuenta esta tradición centrada sobre el problema de la vida filosófica y, en particular, sobre el debate entre Kojève y Strauss a raíz de el escrito sobre la tiranía, cf. Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, University of Chicago Press, Chicago, 2006, capítulo 6.

5. Strauss, *On Tyranny...*, *op. cit.*, p. 76.

que quería refutar la tiranía; los críticos de Strauss dicen que en realidad la quería defender.⁶ Yo estoy de acuerdo con los críticos en el sentido de que para Strauss la filosofía política clásica se debe entender finalmente como una enseñanza sobre la tiranía. Pero estoy de acuerdo con los straussianos en el sentido de que pienso que Strauss mismo no se identifica con esta enseñanza, y es por esto que debe encontrar una alternativa al derecho natural clásico.

En la historia del pensamiento político, comunmente se encuentra la afirmación de que la filosofía política socrática mantiene firme la diferencia entre un rey y un tirano, esto es, la diferencia entre un orden legítimo o un mejor orden político y uno ilegítimo o corrupto. En esta misma línea, Maquiavelo y Hobbes son, por lo general, acusados de abolir la distinción entre el rey y el tirano. El problema planteado por el *Hierón* de Jenofonte es que su enseñanza parece contradecir lo que tradicionalmente, se cree, es la posición socrática, porque Jenofonte argumenta que «la tiranía benévola es sumamente deseable». En su comentario, Strauss defiende la tesis poco ortodoxa de que Jenofonte elimina la diferencia entre el rey y el tirano, con el fin de afirmar que «la tiranía puede cumplir con el estándar político más alto».⁷ Además, Strauss argumenta que Jenofonte escribe como un representante de la escuela socrática, queriendo decir que la enseñanza socrática no es otra que «una enseñanza tiránica».⁸ En realidad, entre Sócrates y Maquiavelo existe sólo «una muy sutil, pero decisiva diferencia».⁹

La monarquía es una forma de gobierno ejercida con el consentimiento de los súbditos y de acuerdo con las leyes de las ciudades.¹⁰ En el *Hierón*, Jenofonte argumenta que la tiranía también puede recibir el consentimiento de sus súbditos y aun mantenerse como un gobierno sin leyes, como una forma de gobierno absoluta.¹¹ Para Jenofonte es claro que sin leyes no puede haber ninguna libertad

6. Para estas dos interpretaciones opuestas, comparar Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York, 1988, y Catherine and Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006.

7. «[Simonides] shifts the emphasis almost insensibly from the pleasant feelings primarily desired to the noble or praiseworthy actions which directly or indirectly bring about those pleasant feelings. He tacitly advises the tyrant to think not of his own pleasures but of the pleasures of others; not of his being served and receiving gifts, but of his doing services and making gifts. That is to say, he tacitly gives the tyrant exactly the same advice which Socrates explicitly gives his companions, nay, which Virtue herself explicitly gives to Heracles» (Strauss, *On Tyranny...*, *op. cit.*, p. 62).

8. *Idem*, p. 75.

9. *Idem*, p. 27.

10. Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, I, ix, 5.

11. Strauss, *On Tyranny...*, *op. cit.*, p. 68. Para comparar esta lectura con el debate más reciente sobre el estatus de los escritos Socráticos de Jenofonte, véanse los ensayos en *Les Études Philosophiques*, 2, mayo, 2004, dedicados a este tema. En su ensayo, «Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon», Donald Morrison confirma la lectura de Strauss del *Hierón* en el sentido de que la tiranía es una forma

civil.¹² Pero el punto de su diálogo, según Strauss, es preguntar si la ausencia de libertad y de las leyes hace que sea imposible que «la tiranía en su mejor momento» todavía «esté a la altura de los más altos estándares políticos».¹³ Sin libertad y sin leyes no hay democracia: ¿pero todavía puede encontrarse allí la virtud? Esta pregunta es lo que Strauss llama «el problema de la ley y la legitimidad». Él entiende la socrática «enseñanza tiránica» como «la expresión más enérgica» de este problema.¹⁴ Si la virtud fuera imposible sin libertad, entonces cada orden político legítimo estaría basado en el mantenimiento de la libertad de sus sujetos. La interpretación straussiana de Jenofonte conduce precisamente a la conclusión opuesta: la tiranía y la virtud no se excluyen mutuamente porque la virtud no tiene una necesaria relación con la libertad.¹⁵ Si se analiza correctamente el problema de la ley, se observa que «en principio, el gobierno de leyes no es esencial para el buen gobierno».¹⁶

La idea del derecho natural clásico corresponde al problema de la justicia. El problema es que lo justo y lo legal no son lo mismo. Más radicalmente, es posible tener un régimen que sea justo sin leyes, es decir, el bien común se puede alcanzar en un régimen que es técnicamente hablando, una tiranía, cuando es una tiranía

de gobierno sin leyes y sobre sujetos que consienten a este gobierno (*Les Études...*, p. 185). Morrison explica que esta posibilidad está negada en los *Memorabilia* de Jenofonte donde tanto el tirano «bueno» como el «malo» gobiernan sin leyes y sin el consentimiento de los súbditos (*idem*, p. 182). Al final, la tesis de Morrison es que, tanto en la *Cyropaedia* como en el *Hierón*, Jenofonte parece defender la opción de que es posible gobernar sin leyes con el consentimiento de los súbditos, y que por ende un «tirano sabio» es posible (*idem*, p. 191), mientras que la «idea de una “tiranía sabia” es incoherente» (*idem*, p. 187), si seguimos la reconstrucción de la posición socrática en los *Memorabilia*.

12. «The practical consequence of the absence of laws [...] is the absence of freedom: no laws, no liberty», (Strauss, *On Tyranny...*, *op. cit.*, p. 68).

13. «The correction of tyranny consists in nothing else than the transformation of the unjust or vicious tyrant who is more or less unhappy into a virtuous tyrant who is happy. As for the tyrant's subjects, or his city, Simonides makes it clear that it may be very happy [...]. He thus creates the impression that according to Xenophon tyrannical government can live up to the highest political standards», (*idem*, p. 69).

14. *Idem*, p. 76. El énfasis es mío.

15. Strauss critica la idea de Montesquieu según la cual, «tal como la república necesita de la virtud y la monarquía del honor, del mismo modo un gobierno despótico necesita del miedo, porque la virtud no es necesaria en él, y el honor le resultaría muy peligroso» (Montesquieu, *Esprit des Lois*, III, 9). Strauss concluye que «virtue is then not dangerous to “despotism”». Strauss concede que sólo la virtud republicana no es posible bajo un tirano, pero no la virtud misma, porque la virtud no tiene relación interna con la libertad política: «How little Xenophon believed that virtue is impossible without freedom is shown most strikingly by his admiration of the younger Cyrus whom he does not hesitate to describe as a “slave”», (*idem*, p. 72).

16. Strauss manifiesta esta opinión con cautela: «It is of very great importance that, according to Xenophon, the aim of the good ruler is much more likely to be achieved by means of laws than by means of absolute rule. This does not do away, however, with the admission that, as a matter of principle, rule of law is not essential for good government», (*ibid.*).

benévola. «El gobierno absoluto de un hombre que sabe cómo gobernar, que es un gobernante nato, es superior al gobierno de las leyes, porque el buen gobernante es una “ley que tiene visión” [*Cyropaedia* VIII,1.22] y las leyes no “ven” o la justicia legal es ciega. Mientras un buen gobernante es necesariamente caritativo, las leyes no lo son necesariamente. Sin mencionar leyes que son malas o dañinas, también las buenas leyes sufren por el hecho de que no pueden “ver”. Ahora bien, la tiranía es un gobierno monárquico absoluto. Por ende, el gobierno de un tirano excelente es superior a, es más justo que, el gobierno de las leyes».¹⁷

¿Cuál es el estatus de esta enseñanza en la filosofía política platónica? Strauss dice que la enseñanza tiránica tiene «un significado puramente teórico».¹⁸ Esto significa que por «razones prácticas» la enseñanza propuesta por Jenofonte es irrealizable, una mera utopía. Según intérpretes straussianos, el punto de Strauss sería «establecer la necesidad del gobierno de la ley y al mismo tiempo demostrar las necesarias limitaciones de la ley, y así revelar los límites necesarios de la política misma».¹⁹ Si el tirano caritativo o benévolo es una utopía, según este argumento, entonces se sigue que el opuesto de la tiranía, es decir, el gobierno de la ley, es «necesario». Al mismo tiempo, que algo sea necesario no lo hace bueno o lo mejor. Lo que es bueno o lo mejor es la vida filosófica, y esta vida tiene una dimensión anti-política.²⁰

En realidad, el proyecto teórico del derecho natural clásico, es decir, el proyecto de demostrar las limitaciones y contradicciones de la libertad cívica, tiene una finalidad política, pero es una que va en contra de la finalidad política de la república en tanto república, y ésta es la verdadera razón por la que la realización de la enseñanza tiránica en la ciudad no es «practicable» y no puede ser comunicada públicamente. Strauss revela esta finalidad cuando dice que, a pesar de que el proyecto tiránico de enseñanza es «puramente teórico», esta enseñanza fue suficiente para que Sócrates y sus discípulos fueran percibidos como un peligro para la democracia, «porque no les permitía creer que la democracia era el mejor orden político. No les permitía ser “buenos ciudadanos” (en el sentido exacto del término)²¹ bajo una democracia».²² Además, Strauss dice que «si la ciudad es esencialmente la comunidad que está unida y se gobierna por leyes, entonces la ense-

17. *Idem*, p. 75

18. *Idem*, p. 76.

19. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss...*, *op. cit.*, p. 161.

20. *Idem*, p. 165. Este razonamiento se aplica a veces también para entender la posición de Strauss hacia el filósofo-rey en Platón mismo. Véase, por ejemplo, Thomas Pangle, «Introduction» en Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, y Steven Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism...*, *op. cit.*, capítulo 4.

21. Strauss hace referencia a Aristóteles, *Política* 1276b29-36; 1287b1-5; 1293b3-7.

22. Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 76.

ñanza tiránica no puede existir para el ciudadano en tanto ciudadano». Esto podría explicar por qué Sócrates nunca da voz a esta enseñanza (dado que se mantuvo siempre como «ciudadano-filósofo») y por qué Platón y Jenofonte entregan la discusión «del carácter problemático del gobierno de la ley a un extranjero». En el caso de Jenofonte, el extranjero es Simónides, un poeta, en vez de Sócrates, un filósofo; en el caso de Platón (en el *Político*), el extranjero viene de Elea.

On Tyranny, por lo tanto, es un experimento de pensamiento diseñado para poner en duda la equivalencia entre «el buen gobierno» y «el gobierno de la ley». Esta equivalencia es un principio fundamental del republicanismo moderno, cuyos preceptos se encuentran realizados en la Constitución de los Estados Unidos de América. Quizás el delicado momento político en el que Strauss escribe *On Tyranny*, con los Estados Unidos saliendo de una guerra mundial en la que Roosevelt realizó un uso extensivo de poderes extraordinarios y con el país afrontando una guerra fría nuclear contra la Unión Soviética —una situación que pudiera llevar a más estados de excepción, como el mismo Rossiter subraya— podría explicar por qué Strauss, a pesar de cubrir tales opiniones potencialmente controvertibles en forma de un comentario esotérico sobre un poco conocido diálogo clásico esotérico, decidió expresarlas de todas maneras y exponerse al peligro de la persecución por parte de la república.

Para demostrar que «la filosofía política socrática» puede ser reducida a la enseñanza tiránica presentada por Jenofonte, Strauss necesita refutar la lectura tradicional de Sócrates, según la cual, la virtud o la justicia es lo mismo que la legalidad o la obediencia a las leyes, y así es incompatible con la tiranía, entendida como gobierno sin leyes.²³ A esta lectura potencialmente desastrosa para su interpretación, Strauss contesta que «la tiranía llegaría a ser moralmente posible si la identificación de lo “justo” con la “legalidad” no fuera absolutamente correcta, o si “todo lo legal fuera justo sólo de una manera aproximativa” [*pous*]».²⁴ La última frase es una cita de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, que Strauss deja sin comentar. Volveré más abajo sobre esta referencia de importancia fundamental. Por el momento, quisiera hacer hincapié sobre el hecho de que Strauss emplea la distinción entre lo justo y lo legal, entre la legitimidad y la legalidad, como un argumento a favor de la posibilidad de la tiranía benévola.

En su interpretación de Jenofonte, Strauss no menciona a ninguno de sus contemporáneos. Aun así queda claro que su lectura está motivada por los términos del fatídico debate sobre la legalidad y la legitimidad que involucró a Weber, Kelsen, Schmitt, y otros juristas y filósofos del derecho en la Alemania de Wei-

23. *Idem*, p. 73. Strauss cita a Jenofonte, *Memorabilia*, 4.12 ff.

24. *Ibidem*. Strauss cita a Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1129b12.

mar.²⁵ En particular, la tesis de Strauss de que la diferencia supra-legal entre legalidad y legitimidad favorece la posibilidad de un tirano que actúa conforme al bien común al mismo tiempo que se mantiene desenlazado de las leyes consentidas por los ciudadanos, es una tesis mucho más cercana a la rehabilitación de la dictadura efectuada por Schmitt que a la línea de argumentación adoptada por Weber y Kelsen, para quienes la reducción de la legitimidad a la legalidad, es decir, la generación de legitimidad a través de procedimientos legales que garantizan derechos individuales, es la presuposición jurídico-filosófica esencial de la democracia liberal moderna.²⁶

La reconstrucción que Strauss hace de la enseñanza socrática sobre la tiranía socava directamente la base democrática de un gobierno constitucional. Para Jenofonte –en este sentido igual que para el Platón de la *Republica*– «sólo hay un título suficiente para gobernar: sólo el conocimiento, y no la fuerza, el fraude o la elección o, podríamos añadir, la herencia hace a un hombre rey o soberano».²⁷ Desde este punto de vista, un gobierno constitucional que se basa en elecciones libres y abiertas de representantes no sería más legítimo que un gobierno tiránico adquirido mediante fuerza y conspiración. La legitimidad de ambos regímenes depende en última instancia «del grado en el que el tirano o los gobernantes “constitucionales” escucharán los consejos de aquél que “habla bien” porque “piensa bien”».²⁸ El tirano benévolo es «el tirano que escucha los consejos del sabio».

Comentarios como éstos han conducido a algunos intérpretes a ver en Strauss un defensor, si no del rey-filósofo, al menos de que los filósofos se conviertan en consejeros de líderes políticos. Hasta el momento, todos los intentos por establecer una conexión entre el pensamiento de Strauss y los gobiernos neo-conservadores de sucesivas administraciones políticas norteamericanas están basados en la suposición anterior. Sin embargo, me parece que si se sigue el hilo conductor del problema de la ley, otra relación entre filosofía y política entra a la vista.

Para ilustrar esta otra posibilidad, quisiera moverme hacia una breve discusión del texto *Natural Right and History*, un texto que Strauss entrega, primero, como una serie de conferencias en la Universidad de Chicago en 1949. Por lo general, se reconoce que este texto contiene el argumento más completo de Strauss contra el derecho natural moderno. Strauss, se dice, rechaza el derecho natural moderno porque los modernos otorgan una validez sólo «histórica» a los

25. Cf. Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, Duke University Press, Durham, NC, 2004.

26. Sobre Schmitt y la teoría de la justicia, refiero a la literatura discutida en Miguel Vatter, «The Idea of Public Reason and the Reason of State. Schmitt and Rawls on the Political», *Political Theory* 36, no. 2, 2008 pp. 239-271.

27. Strauss, *On Tyranny...*, *op. cit.*, p. 74.

28. *Idem*, p. 75.

estándares del derecho natural. Como consecuencia de ello, los modernos niegan el derecho natural, cuyo fundamento es la idea de una relación interna entre «lo justo» y un inmutable orden natural de valores. Pero una lectura cuidadosa de los capítulos dedicados «al origen» de la idea de derecho natural y a su concepción «clásica» en Platón y Aristóteles revela que lo que inicialmente parece ser una diferencia enorme entre el derecho natural inmutable y las versiones historicistas del mismo en la modernidad, es tan sólo una ilusión.

En estos capítulos de *Natural Right and History*, Strauss retoma y amplía el punto concerniente a la «leve» diferencia entre legalidad y legitimidad, sobre la cual depende la posibilidad de la tiranía benévola. Pero ahora él argumenta que el verdadero significado de la diferencia entre legalidad y legitimidad no se encuentra encarnado por los reyes-filósofos de Platón, sino más bien por el modelo del estadista de Aristóteles. La sociedad platónica en que la justicia es posible porque «los hombres sabios detentan el control absoluto»²⁹ resulta ser impracticable.³⁰ El verdadero problema con la solución platónica es que las exigencias de sabiduría y de su ideal de justicia son incompatibles con la libertad política de los ciudadanos, porque estas exigencias requieren la coacción y la dominación de algunos pocos sobre otros muchos. Strauss argumenta como sigue: la sabiduría requiere que los individuos controlen sus «impulsos inferiores» gobernando sobre sus cuerpos. Este gobierno sobre el cuerpo no se hace mediante la persuasión. Strauss añade: «Lo que vale para el autocontrol en tanto coacción de sí mismo y dominio sobre sí mismo se aplica en principio al control y a la coacción de los otros y al poder sobre los otros [...]. De hecho, no es totalmente equívoco describir la justicia como una especie de coacción benévola. La justicia y la virtud son, en general, necesariamente una especie de poder.»³¹ Ningún argumento se ofrece en apoyo de esta afirmación que hace de Sócrates un seguidor de Trasíma-

29. «If justice is to remain good, we must conceive of it as essentially independent of the law. We shall then define justice as the habit of giving to everyone what is due to him according to nature [...]. Just as only a physician truly knows what is good in each case for the body, only the wise man truly knows what is good in each case for the soul. This being the case, there cannot be justice, i.e., giving to everyone what is by nature good for him, except in a society in which wise men are in absolute control»: cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1971 (7ª edición), p. 146.

30. «This solution, which at first glance seems to be the only just solution for a society in which there are wise men, is, as a rule, impracticable. The few wise cannot rule the many unwise by force. The unwise multitude must recognize the wise as wise and obey them freely because of their wisdom. But the ability of the wise to persuade the unwise is extremely limited [...]. This being the case, the natural right of the wise must be questioned, and the indispensable requirement for wisdom must be qualified by the requirement for consent», (*idem*, p. 140).

31. *Idem*, pp. 132-3. «Man's freedom is accompanied by a sacred awe, by a kind of divination that not everything is permitted [...]. Restraint is therefore as natural or as primeval as freedom» (*idem*, p. 130).

co.³² Este silencio por parte de Strauss en realidad me parece una forma de hablar franco o *parresia*: es su manera, creo yo, de admitir que no es posible persuadir a un individuo libre de que el control y la coacción involucrada en el gobierno sobre el cuerpo sea «en principio» aplicable a otro individuo sin su consentimiento y como una condición para el establecimiento de una relación de justicia. Eso sería argumentar que la relación entre el yo y el otro alguna vez pudiera ser análoga a la relación entre un alma y un cuerpo.

La crítica de Strauss a los reyes-filósofos reconoce implícitamente que una tiranía benévola tiene que justificarse ante el tribunal de los ciudadanos y no puede asumir que el pueblo sea una masa de esclavos por naturaleza. «La ciudad requiere que la sabiduría se reconcilie con el consentimiento del pueblo».³³ La concepción más «política» del derecho natural de Aristóteles, que se dirige desde un comienzo a un pueblo de ciudadanos, ofrece el banco de prueba decisivo para el problema de Strauss: ¿cómo puede la soberanía del bien ser rebajada a nivel de la ciudad y a sus leyes humanas sin tener que renunciar a su exigencia radical o filosófica de trascender la legalidad de estas leyes (porque si no terminaría en la situación de Maquiavelo)? ¿Cuánta «facticidad» puede contener el derecho natural y aún así mantener su pretensión de «validez» universal? O, puesto de manera más práctica, ¿cómo puede un pueblo ser dirigido a que otorgue su consentimiento a una tiranía benévola?³⁴

Strauss contesta a estas preguntas dando una interpretación de la idea aristotélica del derecho natural como una doctrina que privilegia «las decisiones concretas» por sobre las «reglas generales». «En cada conflicto humano existe la posibilidad de una decisión justa sobre la base de un examen completo de todas las circunstancias, una decisión que exige la situación. El derecho natural consiste en tales decisiones.»³⁵ Tal lectura decisionista de la *phrónesis* aristotélica, aunque se desvía de la tradición tomista que acentúa la idea de que el derecho natural concierne fundamentalmente a reglas que no admiten excepción, no es completa-

32. Véase la discusión de este punto en: Smith, *Reading Leo Strauss...*, *op. cit.*, pp. 93-100.

33. «But to admit the necessity of consent, i.e., of the consent of the unwise, amounts to admitting a right of unwisdom, i.e., an irrational, if inevitable, right. Civil life requires a fundamental compromise between wisdom and folly, and this means a compromise between the natural right that is discerned by reason or understanding and the right that is based on opinion alone. Civil life requires the dilution of natural right by merely conventional right [...]. In other words, the simply good, which is what is good by nature and which is radically distinct from the ancestral, must be transformed into the politically good, which, as it were, the quotient of the simply good and the ancestral: the politically good is what “removes a vast mass of evil without shocking a vast mass of prejudice”. It is in this necessity that the need for inexactness in political or moral matters is partly founded» (*idem*, p. 152).

34. Sólo con respecto a este punto tiene sentido empezar a leer el debate con Kojève, que no puedo desarrollar en esta instancia.

35. *Natural Right...*, *op. cit.*, p. 159.

mente extraña. La interpretación que Martha Nussbaum hace de Aristóteles, para dar un ejemplo, es también radicalmente particularista. Pero donde Strauss se diferencia considerablemente de Nussbaum es en la explicación de la prioridad normativa asignada a las decisiones por sobre las reglas. Que el derecho natural reside en decisiones concretas y no en reglas generales se deduce de la diferencia que existe entre los principios de justicia conmutativa y distributiva, por un lado, y el bien común, por otro. Normalmente, Strauss dice, el bien común es lo mismo que estos tipos de justicia. Pero el bien común debe también tomar en cuenta

*«la nuda existencia, la nuda supervivencia, la nuda independencia de la comunidad política [...] Se nos permita llamar situación extrema a una situación en la cual la existencia misma o la independencia de una sociedad está en juego [...] en situaciones extremas las reglas normalmente válidas de derecho natural son reemplazadas justamente, o substituidas conforme al derecho natural; las excepciones son tan justas como las reglas. Aristóteles parece sugerir que no hay ninguna regla, no importa lo básica que sea, que no esté sujeta a la excepción».*³⁶

En este momento crucial de la reconstrucción que Strauss hace del derecho natural clásico, su discurso coincide con el problema «de la decisión en el estado de excepción», puesto en primer plano por la teología política de Schmitt.³⁷ Precisamente, cuando el discurso del derecho natural encuentra su «caso límite», a saber, cuando la pregunta pasa a ser si en cada situación es posible, en principio, encontrar lo que es justo por naturaleza, Strauss gira la pregunta y usa el concepto de una situación «extrema» en que está en juego la «supervivencia» política (y en la cual «no hay ninguna regla, no importa lo básica que sea, que no esté sujeta a la excepción») como el estándar o la medida para determinar lo que es por naturaleza justo. Donde Schmitt emplea la distinción entre una situación «normal» y «extrema» para poner en duda la posibilidad del derecho natural, Strauss hace del estado de excepción la condición misma de posibilidad de lo justo por naturaleza.

Ambos, Schmitt y Strauss, explotan el problema filosófico de si es posible, en principio, distinguir una situación normal de una excepcional. Cada situación tiene algo singular o único que podría provocar la cuestión de si cae o no cae bajo una norma general como su caso particular o «normal». Este problema se formula en términos de la paradoja que no existe una regla para aplicar la regla. En su *Teología política* Schmitt emplea esta característica de toda norma para definir la soberanía o el gobierno absoluto en términos de la autoridad para decidir so-

36. *Idem*, p. 160. Énfasis mío.

37. Sobre el debate que concierne a la teología política en relación a Strauss, cf. , pp. 830-854; y Miguel Vatter, «Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology», *The New Centennial Review* 4, no. 3, 2004, pp. 161-214.

bre la excepción.³⁸ La lectura de Strauss sobre Aristóteles parece argumentar que la decisión sobre el estado de excepción puede estar basada más sobre la sabiduría práctica o *phronesis* que sobre la autoridad. ¿Pero es sostenible hasta el final esta diferencia entre Strauss y Schmitt?

El argumento con el cual Strauss intenta justificar su tesis de que el estado de excepción es lo que protege la posibilidad misma de un derecho natural, y por lo tanto la posibilidad de la legitimidad, es digna de ser citada por completo:

«no existe ningún principio que define claramente en qué tipo de casos la seguridad pública, y en qué tipo de casos las reglas precisas de justicia, tienen prioridad. *Porque no es posible definir con precisión lo que constituye una situación extrema en contraposición a una situación normal. Cada enemigo peligroso externo o interno es inventivo en la medida que él es capaz de transformar lo que, sobre la base de una experiencia anterior, podría ser considerado razonablemente como una situación normal en una situación extrema.* El derecho natural debe ser mutable en vistas de ser capaz de enfrentarse con la inventividad de la maldad».³⁹

Pero si este argumento es válido, entonces el principio que justifica el estado de excepción en Strauss no es de carácter «filosófico-político» sino teológico-político.⁴⁰ No queda absolutamente nada de «natural» en la concepción de derecho natural clásico de Strauss hacia el final de su discusión de Aristóteles. En cambio, el derecho natural clásico es considerado tributario del principio de una distinción fundamental entre el amigo y el enemigo que se superpone a una distinción entre el bien y mal de carácter teológico.

El punto de llegada de la lectura de Aristóteles en Strauss es la tesis de que el derecho natural puede cambiar con las circunstancias, incluso al punto de romper con la justicia como es común o normalmente entendida, y a pesar de esto mantenerse en lo justo. ¿Por qué? Porque según Strauss el derecho natural suspende toda legalidad siempre y exclusivamente como una «reacción» a algún «enemigo peligroso externo o interno» que es considerado como el primero en haber cambiado una situación normal en excepcional. El cambio de situación es determinado, en principio, como la acción de un enemigo «malvado», sin que

38. Sobre este punto, cf. Agamben, *État d'exception...*, *op. cit.*

39. Strauss, *Natural Right and History...*, *op. cit.*, p. 161. Énfasis mío.

40. El topos ya se encuentra en Figgis: «Every nation would allow that there are emergencies in which it is the right and the duty of a government to proclaim a state of siege and authorize the supersession of the common rules of remedy by the rapid methods of martial law. What Machiavelli did, or rather what his followers have been doing ever since, is to elevate this principle into the normal rule for statemen's actions. When his books are made into a system they must result in a perpetual suspension of the habeas corpus acts of the whole human race», (John Neville Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Harper & Brothers, New York, 1960 [1907], p. 99). Strauss parece haberlo retomado a cuarenta años de distancia.

Strauss ofrezca algún criterio para establecer quién es malvado o qué es el mal (sino la intención de cambiar el estado de la situación, el orden de las cosas). El mal asume los contornos inestables de un principio diabólico. Por otra parte, se deduce que el derecho natural justifica una excepción a la ley válida de manera preventiva y defensiva, con el fin de protegerse contra las situaciones excepcionales que el «enemigo malvado» necesariamente deberá causar en el futuro. Lo mínimo que se puede decir en este punto es que esta clase particular de *maldad inventiva* no es un concepto que parece se pueda encontrar en ningún filósofo político griego o romano, menos aún quizás en Aristóteles.

En esta lectura de Strauss, el *phrónimos* de Aristoteles se parece a un gemelo del *príncipe* de Machiavelli, pero no son gemelos idénticos. Según Strauss, Machiavelli:

«se orienta no por como los hombres viven, sino por el caso extremo. Machiavelli cree que el caso extremo es más revelador de las raíces de la sociedad civil, y por ende de su carácter verdadero, que el caso normal. La raíz o causa eficiente toma el lugar del fin o propósito».⁴¹

Pero este no es el caso con Aristóteles, quien considera el caso extremo sólo con el fin de defender la idea del derecho natural según la cual a cada situación le corresponde una acción justa. Pero, con su habitual y brutal honestidad, Strauss debe admitir que no existe una «expresión legal» para esta diferencia mínima entre Aristóteles y Maquiavelo, es decir, entre el derecho natural clásico y el derecho natural moderno. Esta admisión aporta un duro golpe a aquellos intérpretes que leen a Strauss como si quisiera volver al derecho natural clásico, como si este retorno, por sí mismo, fuera suficiente para contrarrestar el proyecto de la modernidad. Esto también pueda que explique por qué los straussianos tienden a ver estadistas aristotélicos cuando todo el resto del mundo ve políticas maquiavélicas.⁴²

41. For Machiavelli «all legitimacy has its root in illegitimacy; all social or moral orders have been established with the help of morally questionable means [...]. Justice in any sense is possible only after a social order has been established; justice in any sense is possible only within a man-made order. Yet the founding of civil society, the supreme case in politics, is imitated, within civil society, in all extreme cases», (Strauss, *Natural Right and History...*, *op. cit.*, p. 179).

42. «It is important that the difference between the Aristotelian view of natural right and Machiavellianism be clearly understood. Machiavelli denies natural right, because he takes his bearings by the extreme situations in which the demands of justice are reduced to the requirements of necessity, and not by the normal situation in which the demands of justice in the strict sense are the highest law. Furthermore, he does not have to overcome a reluctance as regards the deviations from what is normally right [...]. The true statesman in the Aristotelian sense, on the other hand, takes his bearings by the normal situation and by what is normally right only in order to save the cause of justice and humanity itself. No legal expression of this difference can be found. Its political importance is obvious» (*idem*, p. 16). El deslizamiento entre aristotelismo y maquiavelismo en el straussianismo es analizado por Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press,

Quiero hacer dos comentarios finales sobre el tópico del derecho natural en Leo Strauss. El primero, es que el vocabulario de la teología política se encuentra en el corazón de aquellos textos de Strauss sobre la «filosofía política» clásica, que son usados regularmente para apoyar la afirmación de que Strauss valora la vida filosófica por encima de todas las otras posibles formas de vida.⁴³ He tratado de mostrar que en estos textos Strauss es forzado a apelar a la figura «del enemigo externo o interno», que es tanto radicalmente «malvado», cuanto radicalmente «inventivo», para explicar por qué el derecho natural puede suspender todos los principios de derecho natural como «normalmente» se entienden y aún así permanecer en lo «justo». Incluso, se podría decir que el derecho natural clásico en Strauss tiene la función que le corresponde al *jus belli* en *El concepto de lo político* de Schmitt. Este uso de la distinción entre amigo/enemigo significa que el estado de excepción se ha convertido en regla, es el contenido del derecho natural. Estaríamos entonces en proximidad de la tesis de Agamben según la cual el estado de excepción es el verdadero y secreto *nomos* de la tradición política occidental, es decir, de la tradición del derecho natural, antiguo como moderno.

El segundo comentario es el siguiente: en mi opinión, pero claramente no puedo demostrarlo en esta ocasión, hay que distinguir entre la interpretación que Strauss hace del pensamiento griego y su propio pensamiento político. Strauss mismo no es un adherente del derecho natural clásico, ni tampoco es un secreto adherente del derecho natural en sus aspectos maquiavelianos o nietzscheanos. Si algunos de sus intérpretes han podido leer la enseñanza socrática sobre la tiranía como una especie de liberalismo, esto se debe al hecho de que tal enseñanza delata una profunda desconfianza hacia la ley humana debido a que ésta, en efecto, favorece un estado de anarquía. Strauss no juzga los «liberalismos» antiguos ni los modernos desde el punto de vista de las tradiciones del derecho natural porque, para él, el derecho natural y el liberalismo terminan siendo lo mismo. Strauss juzga los liberalismos antiguos y modernos desde el punto de vista de Jerusalén, es decir, a partir de la tradición de una ley divina revelada. En un ensayo tardío, Strauss escribe que «el terreno común entre la Biblia y la filosofía griega es el problema de la ley divina. Ellas resuelven el problema en una manera diametralmente opuesta».⁴⁴ Los libros *On Tyranny* y *Natural Right and History* en realidad argu-

New Haven, CT, 2004; y Nicholas Xenos, «Leo Strauss and the Rhetoric of the War on Terror», *Logos* 3, n.2, 2004. Para una lectura completamente diferente del straussianismo, cf. Zuckert, *The Truth on Leo Strauss...*, *op. cit.*

43. Cf. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995, y Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, para una defensa de esta lectura.

44. Leo Strauss, «Progress or Return», en *Jewish Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 87-136; cf. p. 107.

mentan que la filosofía política clásica, debido a su orientación hacia el concepto de naturaleza, resuelve el problema de la ley divina disolviendo la majestad ética de la ley. En los griegos, en última instancia, la filosofía se opone a la ley.

Strauss había despejado el punto de vista desde el cual se comprenden sus razones tanto para volver al derecho natural clásico, así como también su distancia de tal doctrina, unos diez años antes de escribir *On Tyranny*, en el último libro escrito en alemán, que es también el último de sus libros que no emplea un tipo de escritura esotérica. (Strauss comienza a escribir esotéricamente sólo una vez que llega a los Estados Unidos.) En este libro, intitulado *Philosophie und Gesetz (Filosofía y ley)*, Strauss establece la motivación central detrás de sus investigaciones posteriores sobre la filosofía política clásica: «la conexión necesaria entre política y teología» –es decir, la teología política– sólo puede ser entendida «comenzando desde la política platónica (y no del *Timeo* o de la *Metafísica* aristotélica)». ⁴⁵ Para Strauss, se debe entender la filosofía política platónica como un prefacio, una iniciación, a la teología política. Platón ofrece «la fundación filosófica de la creencia en la revelación». ⁴⁶ Strauss, por lo tanto, recupera la filosofía política platónica convencido de que éste es el único camino eficaz, en la edad moderna de incredulidad y de la libertad desenfrenada para filosofar, por el cual los individuos pueden ser conducidos filosóficamente al punto en el cual ellos podrían, pero sólo podrían, sentir la necesidad de una vuelta a la fe en el hecho de la Revelación como Ley. Pero Platón no garantiza tal arrepentimiento.

Universidad Diego Portales

45. Strauss, *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. Translated with an Introduction by Eve Adler, State University of New York Press, Albany, 1995, p. 78.

46. *Idem*, p. 76. Poco después leemos: «Plato's approximation to the revelation furnishes the medieval thinkers with the starting-point from which they could understand the revelation philosophically. But if they were not to lose confidence in the revelation because of Plato, then it had to be the case that Platonic philosophy had suffered from an aporia in principle that had been remedied only by the revelation. The radical interpretation of the doctrine of the Islamic Aristotelians and their Jewish pupils presupposes, therefore, an interpretation of Plato's *Laws* attentive to the fact that the *Laws* point to the revelation, but only point to it» (*ibidem*).