

LEO STRAUSS Y HANNAH ARENDT : HISTORICISMO Y MODERNIDAD. LOS VALORES TRASCENDENTES FRENTE A LA HISTORIA Y LA FRAGILIDAD DE LA ACCIÓN HUMANA

Orejudo Pedrosa, Juan Carlos. (2017). Leo Strauss y Hannah Arendt : historicismo y modernidad. Los valores trascendentes frente a la historia y la fragilidad de la acción humana. *Revista Digital FILHA*. [en línea]. Diciembre. Número 17. Publicación bianual. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: www.filha.com.mx. ISSN: 2594-0449.

Resumen: En este trabajo, analizaré las implicaciones del "historicismo" en la modernidad a través de dos autores (Leo Strauss y Hannah Arendt), los cuales han desarrollado un pensamiento político como respuesta a la necesidad de replantear los problemas de la modernidad a raíz de los Totalitarismos del siglo XX, el Imperialismo, la violencia, el racismo, las guerras mundiales, y la destrucción de los valores fundamentales del hombre.

Palabras claves: Historicismo, Modernidad, Historia, Valores, Acción.

Abstract: In this paper, I will analyse the implications of "historicism" in modernity through two authors (Leo Strauss and Hannah Arendt), who have developed a political thought in response to the need to rethink the problems of modernity at the root of totalitarianism of the twentieth century, imperialism, violence, racism, world wars, and the destruction of the fundamental values of man.

Key words: Historicism, Modernity, History, Values, Action.

Hannah Arendt y Leo Strauss han sido considerados como dos grandes pensadores políticos que han ejercido una gran influencia en el debate ético y político contemporáneo, aunque desde posturas completamente opuestas, siendo Hannah Arendt una defensora de la dimensión postmetafísica de la acción humana, mientras que Leo Strauss ha sido leído como un conservador que ha revitalizado la idea de derecho natural, es decir, como un defensor de un estilo de vida filosófico. (Keedus, Liisi, 2015: 1 y ss.). Leo Strauss reivindica la vida filosófica como búsqueda de la verdad en un sentido platónico que implica la trascendencia de los valores eternos e inmutables. En la primera parte de su obra *Derecho Natural e Historia*, Leo Strauss considera el *Historicismo* como la renuncia a las categorías trascendentes universales y eternas. Según Leo Strauss, Heidegger es el representante más acabado del *Historicismo Radical*:

La filosofía está unida al descubrimiento de la naturaleza (...) Una lectura rápida de *Derecho Natural e Historia* puede dar la impresión de que Strauss es un defensor de la ley natural en un sentido fuerte. Viéndolo de más cerca, la defensa strausiana de la idea del derecho natural se realiza dentro del espíritu del platonismo verdadero más que en la de la apologética de la ley natural. (...) Por este motivo, Strauss juzga que el ataque llevado a cabo contra el derecho natural es fundamentalmente una negación de la posibilidad misma de la filosofía. Hasta este día, el ataque más coherente y destructor de esta posibilidad fue realizada por Heidegger, según Strauss, el representante más acabado del historicismo radical. (...) El Historicismo radical hace imposible un pensamiento del derecho natural, en la medida en que hace imposible la idea misma de la filosofía, entendida como descubrimiento de la naturaleza. El historicismo radical rechaza la posición de la filosofía clásica según la cual el todo natural es inteligible por el hecho de que el ser es permanente e invariable. (Tanguay, 2003: 192-193)

Como subraya Liisi Keedus, en su obra *La Crisis del Historicismo Alemán. El Primer Pensamiento Político de Hannah Arendt y de Leo Strauss*, la comparación entre ambos autores (Leo Strauss y Hannah Arendt) puede ayudarnos a comprender mejor el debate del pensamiento político contemporáneo. Ambos, Hannah Arendt y Leo Strauss, fueron alumnos

destacados de Heidegger y se vieron ambos obligados por motivos políticos, a raíz del nazismo y del auge del antisemitismo en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, a emigrar fuera de Alemania hacia Estados Unidos. Leo Strauss nació en Alemania en 1899, en el seno de una familia judía ortodoxa. La influencia de Heidegger fue decisiva en sus años de formación, como señala Christian Delacampagne:

Leo Strauss (1889-1973) estudia en Marburgo donde, tras recibir la influencia pasajera del neokantismo, experimenta el choque de su vida al encontrarse con Heidegger (1922). A pesar de los acontecimientos que le llevan a emigrar desde 1932 a Francia, y después a Inglaterra y finalmente a los Estados Unidos, donde se instala definitivamente en 1938, seguirá marcado durante toda su vida por la fascinación que ejerció sobre él el autor de *Ser y Tiempo*. (Delacampagne, 1995 : 221-222)

El pensamiento político de Hannah Arendt destaca por una gran originalidad y singularidad. Esta autora es considerada entre las más prominentes figuras del pensamiento y de la reflexión política de nuestro tiempo. La originalidad de Hannah Arendt nos sitúa ante una obra que más allá de cualquier escuela filosófica o sistema de pensamiento establecido, pone en cuestión las ideas recibidas de la tradición. Hannah Arendt nace en Hannover el 14 de octubre de 1906, su infancia transcurre en Königsberg, ciudad donde la antorcha de la Ilustración se instauró con vigor bajo la influencia de Immanuel Kant.[1]

La familia de Hannah Arendt, pertenece a este ambiente ilustrado de la comunidad judía. Hannah Arendt, lectora temprana de Kant y de Kierkegaard, así como estudiosa del griego, asimila pronto los principios de la *Bildung* goetheana. (Enegrén, 1984: 16). No obstante, será crucial su encuentro con Heidegger en Marburgo desde 1924, el cual ejercerá sobre Hannah Arendt una influencia decisiva, como demuestra Dana R. Villa en su obra magistral *Arendt et Heidegger, Le Destin du Politique*. [2] Hannah Arendt, como señala Paul Ricoeur, resalta en su pensamiento político la *fragilidad de los asuntos humanos*, lo cual la lleva a profundizar en el concepto de *Historia*:

La actividad del narrador y del historiador cumple principalmente la función principal de la actividad política que consiste precisamente en afrontar el desafío de la fragilidad de los asuntos humanos. (Ricoeur, 1991 : 61)

Hannah Arendt retoma el concepto antiguo de *Historia*, cuyo significado no puede entenderse sino en correlación con la idea de Naturaleza. Sólo las acciones humanas marcadas por la mortalidad requieren de la memoria histórica para inmortalizarse, mientras que la naturaleza en sí misma es inmortal. La naturaleza permanece para siempre, mientras que las obras humanas sobreviven al tiempo sólo a través de la historia y de la memoria. La historia de los antiguos no consiste en determinar las leyes de la historia sino en asegurar la inmortalidad de las cosas humanas, como señala Hannah Arendt en su obra *La Crisis de la Cultura, Ocho Ejercicios de Pensamiento Político*:

Para nosotros, la aspiración a la inmortalidad no es algo evidente, y Heródoto, puesto que era algo evidente para él, no necesitaba explicarse. Su comprensión de la tarea de la historia- salvar las acciones humanas de la futilidad que proviene del olvido- estaba arraigado en el concepto y la experiencia griega de la naturaleza: ésta comprendía todas las cosas que nacen y se desarrollan por sí mismas sin la asistencia de los hombres o de los dioses- los dioses olímpicos no pretendían haber creado el mundo- y en consecuencia, son inmortales. Puesto que las cosas de la naturaleza están para siempre presentes, no corren el riesgo de ser ignoradas u olvidadas; y puesto que son para siempre, no necesitan de la memoria de los hombres para continuar de existir. Todas las criaturas vivas, incluido el hombre, pertenecen a esta esfera del ser para siempre y Aristóteles nos asegura explícitamente que el hombre en la medida en que es un ser natural y hace parte de la especie humana, posee la inmortalidad. (Arendt, 1972: 58)

Leo Strauss es considerado un crítico del historicismo. No obstante, no rechaza el concepto antiguo de “historia” en su sentido etimológico, en el sentido específico de investigación o modo particular de indagación, no tanto como un campo de estudio diferenciado:

La *historia* designaba originariamente un género particular de conocimiento o de indagación. El historicismo supone que el objeto del conocimiento histórico, que se denomina historia es un campo, un mundo en sí mismo, fundamentalmente diferente de otro campo, la naturaleza, a la cual está evidentemente unido. (Strauss, 2008: 45)

El historicismo específico de la primera mitad del siglo XIX fue duramente criticada porque parecía perderse en la contemplación del pasado, mientras que el historicismo del siglo XX exige de “cada generación una reinterpretación del pasado sobre la base de su propia experiencia y en consideración de su propio porvenir”. (p. 43) Sin ser contemplativa se hace activista dando una crucial importancia filosófica al “estudio del pasado orientado hacia un futuro anticipado buscando la orientación última de la vida política”. (*Ibidem*) El concepto de *Historia*, como señala Koselleck en su obra *Futuro Pasado*, adquiere un sentido nuevo en la época moderna que merece ser resaltado a fin de comprender las bases históricas del mundo moderno que se sustrae a las enseñanzas del pasado y de la tradición:

Cuando la *Historie* antigua fue derribada de su cátedra y, por cierto, no en último lugar por los Ilustrados que usaron gustosamente sus enseñanzas, sucedió en el curso de un movimiento que coordinó de forma nueva el pasado y el futuro. Finalmente era la “historia misma”, la que comenzaba a abrir un nuevo espacio de experiencia. (Koselleck, 1993: 49)

Como señala Koselleck, el mundo moderno se caracteriza por el suceso de un tiempo nuevo, tan acertadamente descrito por Tocqueville, quien resalta “la experiencia de cómo lo moderno se sale de la continuidad de una temporalidad anterior” (*Ibidem*), arrojando al hombre moderno a un mundo de tinieblas y de oscuridad. Tocqueville en su obra *De la Democracia en América* describe la experiencia histórica de la modernidad en términos que concuerdan perfectamente con la experiencia personal de Hannah Arendt en *tiempos de oscuridad*:

Desde que el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu humano anda errante en las tinieblas. (Lugar citado, *Ibidem*, Cf. Tocqueville, Alexis de, 1981: 399)[3]

Walter Benjamin también logra expresar de manera singular la experiencia de desosiego de los tiempos modernos, la del hombre moderno enfrentado a un mundo de constantes riesgos y peligros que prefiguran la investigación histórica de Hannah Arendt en su obra *Los Orígenes del Totalitarismo*:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. (Benjamin, 2007: 67)

Tanto Hannah Arendt como Leo Strauss se relacionan con el existencialismo que heredaron de su maestro Heidegger.[4] No obstante, consideramos conveniente resaltar la influencia que tiene el *historicismo* en estos dos pensadores que se enfrentan a la “crisis del historicismo alemán”. Hannah Arendt y Leo Strauss extraen las últimas consecuencias del *historicismo*[5] tematizado por el Romanticismo alemán (Herder) hasta Meinecke

De Herder hasta Meinecke, el historicismo, retomando la explicación dada por el mismo Meinecke, es un fenómeno de rebelión contra la idea de que el hombre “ha permanecido siempre el mismo”. Es de este modo que el historicismo niega *el concepto de derecho natural, tal como nos ha llegado desde la Antigüedad, el cual venía a confirmar esta convicción sobre la permanencia de la naturaleza humana, y ante todo, de la razón.* (Sternhell, 2006: 23)

Como señala Liisi Keedus, en su obra *La Crisis del Historicismo Alemán, El primer pensamiento político de Hannah Arendt y de Leo Strauss*, ambos autores en un primer momento parecen no compartir nada en absoluto excepto un mutuo desagrado y desacuerdo en lo personal y en lo profesional. Hannah Arendt fue considerada por los seguidores de Leo Strauss como una tradicionalista, como una nostálgica del mundo griego. Jacques Taminiaux (en Birulés, et al., 2008: 84-98) considera erróneo atribuir a Hannah Arendt el calificativo de *grecomanía*, en la medida en que no alaba ni exalta de manera incondicionada la acción humana en sí misma sin tomar en cuenta las consecuencias de cada opción existencial de manera responsable. La figura de Sócrates, como señala Dana R. Villa (en Birulés, et al., 2008: 117-136), sirve a Hannah Arendt como correctivo y preventivo del carácter impredecible de la acción humana. La esfera política aparece tradicionalmente en conflicto con la vida filosófica, de tal manera que la esfera de la acción humana constituye, para Hannah Arendt, un ámbito de incalculables riesgos para los hombres debido al limitado margen del que se dispone para el pensamiento y la reflexión moral. Siendo la acción humana un acontecimiento milagroso en el mundo, situado en el instante presente, Hannah Arendt reconoce que la acción política, dado su carácter espontáneo e imprevisible, carece del tiempo requerido para la reflexión.

Hannah Arendt reconoce en Leo Strauss las dotes de un auténtico intelecto aunque era un convencido ateo ortodoxo, lo cual era extraño para ella. Hannah Arendt elogia en Leo Strauss su lectura esotérica de Platón, aunque la autora de *La Condición Humana* termina caracterizando a éstas de aristotélicas y a Strauss mismo de “tradicionalista” (Keedus, 2015: 4-5). La biografía de Hannah Arendt, Elisabeth Young-Bruehl, relata el encuentro nada afortunado entre estos dos pensadores políticos que compartieron el destino de los judíos alemanes exiliados durante la Segunda Guerra Mundial:

Leo Strauss (...) se encontró con Arendt en la Biblioteca Estatal de Prusia e intentó cortejarla. Cuando ella criticó sus conservadoras opiniones políticas y rechazó sus pretensiones amorosas, Strauss se quedó muy resentido. Este resentimiento duró décadas, y se agravó cuando ambos personajes coincidieron en Estados Unidos en la misma facultad de la Universidad de Chicago, en la década de los sesenta. Strauss se sentía atormentado por la manera bastante cruel con que Hannah Arendt había juzgado su evaluación del nacional-socialismo. Entre otras cosas, ella apuntó a la ironía del hecho de que un partido político que hacía propaganda de ideas apreciadas por Strauss, no tuviera un lugar para un judío como él. (Young-Bruehl, 2008: 165)

Hannah Arendt se opone a la tesis de la culpa colectiva de los alemanes, lo cual destruiría por completo la posibilidad de percibir la cultura humana en su dimensión histórica y política, como un aspecto esencial de la vida humana que permite a los hombres pensarse plenamente como seres en el mundo. Hannah Arendt manifiesta su desacuerdo con las ideas políticas de Leo Strauss acerca del destino de la nación alemana en tiempos de oscuridad y de terribles catástrofes históricas y políticas:

Hannah Arendt se sentía igualmente repelida por gente como su conocido de Berlín Leo Strauss, experto en ciencias políticas, que proclamaba, inflexiblemente, que ningún judío debería tener ya nunca nada que ver con Alemania, aun después de la guerra. Arendt decía que ésta era una “actitud...que solamente tiene en cuenta la propia dignidad y honores personales”, y que aunque “puede resultar satisfactoria para unos cuantos académicos, no puede en verdad satisfacer a un sector más amplio”. En cualquier forma que la encontrara, Arendt se oponía a la idea de culpa colectiva y a cualquier tentativa de dejar a toda la nación alemana fuera del futuro de Europa. (Young-Bruehl, 2008: 240-241)

La oposición entre Hannah Arendt y Leo Strauss puede entenderse de manera simplificada como la oposición que enfrenta a la *Praxis* con la *Teoría*. Hannah Arendt, sin recurrir a los presupuestos del marxismo, hace hincapié en la *acción humana* que configura la vida política, mientras que Leo Strauss defiende la superioridad del filósofo que contempla desde una visión teórica la verdad inaccesible para el común de los mortales. Hannah Arendt no defiende al igual que Leo Strauss la superioridad del filósofo que a diferencia del hombre común es capaz de contemplar de frente la verdad a-histórica e intemporal. Como señala Stephen Holmes, Leo Strauss reivindica de manera dogmática la verdad únicamente accesible a los filósofos, una secta minoritaria y elitista de sabios, que contemplan la naturaleza que conduce a una visión de la verdad trascendente y eterna que nos desvela la desigualdad natural entre los hombres, y por tanto, la negación de los derechos universales del hombre:

Según Strauss, el descubrimiento de la naturaleza es obra de la filosofía. Para los simples mortales, este descubrimiento podría “producirle el más profundo dolor”. Pero ¿Qué es la naturaleza y por qué produciría tanto dolor? La naturaleza es el conjunto de restricciones a las que está sujeta la vida humana. (...) Tanto el liberalismo como el comunismo niegan, en cualquier caso (según Leo Strauss), un rasgo fundamental de la condición humana: el carácter natural de los grupos excluyentes. (Holmes, 1999: 92-96)

Partiendo de los filósofos antiguos, como Platón y Aristóteles, Leo Strauss recupera el carácter esencial y primordial de la *naturaleza* que se ha perdido en la modernidad:

El racionalismo antiguo enseñaba *que la esencia de la naturaleza es la desigualdad*. La sociedad liberal está corrompida debido a que ha olvidado esta sublime verdad. No comprendemos ya la distinción platónica entre conocimiento y opinión. Cuando se toma en serio, lleva inevitablemente a la conclusión de que la desigualdad es central a la condición humana. (p. 99)

La naturaleza que no cambia y que permanece siempre eternamente la misma a través de los siglos se opone a la verdad histórica que corresponde únicamente a un momento o periodo histórico determinado. La “historia” para los antiguos no puede brindarnos la verdad eterna o la verdad divina sino solamente unas verdades relativas a los asuntos humanos siempre cambiantes y fútiles. Leo Strauss se refiere con el historicismo que critica en su obra *Derecho Natural e Historia*, concretamente, a la *Escuela Histórica del Derecho*[6] que se origina en el siglo XIX en el ámbito del pensamiento jurídico alemán y que según Leo Strauss define a la cultura alemana en base al historicismo que destruye todos los valores morales trascendentes:

Los representantes de la “escuela histórica” suponían que ciertos filósofos influyentes del siglo XVIII habían concebido el orden político conveniente, o el orden político racional, como un orden que debía o podía ser establecido en cualquier tiempo y lugar, sin ninguna consideración por las condiciones particulares de la época o del país. Contra esta opinión, han afirmado que la única manera legítima de encarar los asuntos políticos es el enfoque “histórico”, es decir, la comprensión de las instituciones de un país concreto como resultado de su pasado. (Strauss, 2008: 46)

Hannah Arendt critica al igual que Leo Strauss el nuevo estatuto que adquiere la “historia” en la edad moderna, en otras palabras, el trasvase de valores que realizan los modernos de la naturaleza a la historia, hasta el punto de considerar a la historia como el único criterio de la verdad humana, de tal modo que todas las verdades terminan siendo el objeto de la historia, lo cual llevará a pensar que sólo existe una verdad, la verdad histórica. Hannah Arendt así lo expresa en su obra *La Crisis de la Cultura*:

El gran impacto de la noción de historia en la conciencia de la época moderna llegó relativamente tarde, no antes del último tercio del siglo XVIII, y encontró con relativa rapidez su culminación en la filosofía de Hegel. El concepto central de la metafísica hegeliana es la historia. Basta con esto para situarla en la oposición más aguda posible con toda la metafísica anterior, que, desde Platón, había buscado la verdad y la revelación del Ser eterno en todas partes excepto en la esfera de los asuntos humanos- *ta tôn anthrôpôn pragmata*-, de la que el mismo Platón habla con tanto desprecio precisamente porque no es posible encontrar en ella permanencia alguna y, por tanto, no se puede esperar que revele la verdad. Pensar, siguiendo a Hegel, que la verdad reside y se revela en el proceso temporal es

característico de toda la conciencia histórica moderna, tanto si se expresa en términos específicamente hegelianos como si no. (Arendt, 1972: 92-93) [7]

Leo Strauss en su obra *Derecho Natural e Historia* de 1953 profundiza en la preeminencia de la historia en la época moderna, en detrimento de la idea de naturaleza y del derecho natural de los antiguos. Leo Strauss trata de recuperar, contra el historicismo alemán, el valor intemporal de la naturaleza como trascendencia respecto a la historia y al derecho positivo, llevándole a defender el derecho natural de los antiguos:

La noción de derecho natural está necesariamente ausente siempre y cuando la idea de naturaleza siga siendo ignorada. Descubrir la naturaleza es la tarea de la filosofía. (Strauss, 1954: 50)

Leo Strauss analiza el historicismo moderno como aquello que destruye los fundamentos del derecho natural y de la filosofía política:

El historicismo es la actitud de pensamiento que afirma que todos los fenómenos humanos son históricos, es decir, no naturales y no eternos. Todos los fenómenos históricos, por tanto, están determinados por otros fenómenos históricos (...) Todo fenómeno histórico está determinado por sus condiciones históricas de aparición. Por consiguiente, todo pensamiento, toda acción, toda obra está condicionada por el medio histórico en el cual aparece. La noción de verdad, la cual está “fuera del tiempo”, y la idea original de la filosofía (búsqueda o amor a la sabiduría), serán puestas radicalmente en tela de juicio por la opinión historista. (Strauss, 2008: 27)

El tema central de la filosofía de Leo Strauss es la recuperación de la filosofía política a través de los antiguos. Según Leo Strauss, la filosofía moderna ha destruido los fundamentos de la filosofía política, al sustituir el concepto de naturaleza por el concepto de historia. La tesis fundamental de Strauss es que la filosofía política nos impulsa a volver a los antiguos, cuyo estudio se hace necesario para liberarnos de muchos prejuicios modernos, y en definitiva, superar muchas aporías de la modernidad. En su obra *Derecho Natural e Historia* afirma Leo Strauss:

Las Ciencias Sociales actualmente rechazan el derecho natural a través de dos acusaciones diferentes, pero muy ligadas entre sí: rechazan el Derecho Natural en nombre de la *Historia*, y la rechazan también en nombre de la diferencia entre *Hecho* y *Valor*. (Strauss, 1954: 21)

El *Historicismo* constituye un rasgo esencial de la modernidad que ha sido objeto de análisis crítico por parte principalmente de Leo Strauss. Hannah Arendt al igual que Leo Strauss lucha también de manera denodada por escapar al nihilismo que desencadena la modernidad. Ambos proponen desde perspectivas diferentes un retorno a los antiguos. Los modernos están atrapados en la eterna y sempiterna guerra entre los valores desde una perspectiva subjetivista

que destruye la objetividad y trascendencia de los valores. Nada en este mundo es permanente ni remite a las verdades eternas de la razón, sino que todo en este mundo es relativo y por tanto, histórico:

El Historicismo implica la idea de que es imposible dar una respuesta válida para siempre a estos problemas fundamentales. (...) De este modo, el historicismo ha sustituido simplemente un modo de permanencia por ese otro modo de permanencia que implica la creencia constante en que todas las respuestas humanas son esencial y radicalmente "históricas". Sólo con una condición podría el historicismo hacer gala de haber desechado toda pretensión de permanencia; esa condición consistiría en presentar la tesis historicista no como verdad en sí, sino como una verdad válida sólo para el momento presente. De hecho, si la tesis historicista es correcta, no podemos eludir la conclusión de que el propio historicismo es "histórico"; lo que significa que sólo es válido, en cuanto que es significativo, en una determinada situación histórica. (Strauss, 1970: 96)

El mundo histórico desvinculado de las verdades eternas se convierte en un cúmulo de hechos carentes de razón y de sentido. La banalidad del mundo, su alejamiento de la naturaleza sustancial de las cosas, se hace evidente en el convencionalismo y en el artificialismo moderno desvinculado de la naturaleza objetiva de las cosas. El tema central del pensamiento político de Leo Strauss es la recuperación de la filosofía política a través de los antiguos. Según Strauss, la filosofía moderna ha destruido los fundamentos de la filosofía política, al sustituir el concepto de naturaleza por el concepto de historia:

Hoy la filosofía política está en decadencia o, quizás, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo. No se trata sólo de un total desacuerdo sobre su objeto, su método y su función, sino que incluso la mera posibilidad de su existencia se ha hecho problemática. El único punto en que los profesores de ciencia política aún están de acuerdo es el relativo a la utilidad de estudiar la historia de la filosofía política. (Strauss, 1970: 21)

Maquiavelo constituye a los ojos de Leo Strauss el origen del pensamiento político moderno, y la primera ruptura radical con la filosofía política de Platón y de Aristóteles. La primera fase de la filosofía política moderna a partir de Maquiavelo consiste para Leo Strauss en la reducción de los asuntos morales y políticos a una cuestión técnica, eliminando, de este modo, el azar de los asuntos humanos que según los griegos supera el control racional del hombre:

L. Strauss define así, en *The three waves of the modernity*, la primera fase de esta filosofía política moderna: *sus características... fueron la reducción del problema moral y político a un problema técnico, y la concepción de la naturaleza como siendo redescubierta por este simple artefacto que es la civilización* (...) El principio fundamental del pensamiento político de Maquiavelo es en realidad doble: se trata de pensar primero la cuestión política a partir del ser y no del deber ser y, *correlativamente*, evacuar, si no totalmente, al menos parcialmente la noción griega de azar. (Ferry, Luc, 1884: 55)

La tesis fundamental de Strauss es que la filosofía política nos impulsa a volver a los antiguos, cuyo estudio se hace necesario para liberarnos de muchos prejuicios modernos, y en

definitiva, para superar muchas aporías de la modernidad. La filosofía política de Leo Strauss implica un retorno a los antiguos en la medida en que el hombre no aparece como dueño absoluto de su destino, como pretende la Ilustración, sino como el garante de una verdad que trasciende la historia a favor del derecho natural de los antiguos. Como indica Leo Strauss, “La crisis de la Modernidad es en primer lugar la crisis de la filosofía política moderna”. (Strauss, 2008: 213) Leo Strauss realiza una crítica radical a la modernidad *historicista* que se divide, según él, en tres etapas que corresponden a las *tres olas de la modernidad* que conducen irremediabilmente a la pérdida del verdadero sistema de valores y a la eliminación de la razón como árbitro último entre los valores.

El Estado moderno, según Leo Strauss, es un artefacto que nace a partir de *contratos* que implican el rebajamiento de las exigencias y de los fines últimos: “El Estado es puramente y simplemente un artefacto, nacido a partir de contratos; la perfección del hombre no es el fin natural del hombre, sino el ideal formado libremente por él.” (p. 221) El hombre moderno no persigue la perfección de la virtud sino la satisfacción de sus necesidades e intereses. Se afirma en la modernidad la preeminencia de los derechos sobre los deberes, como señala Leo Strauss en su obra *¿Progreso o Retorno?*:

En la época moderna encontramos la tendencia, de nuevo no expresada siempre con total claridad, pero ciertamente reconocible, a asignar la primacía a los derechos y a contemplar los deberes como secundarios, aunque se reconociese, por supuesto su importancia. (Strauss, 2004: 173-175)

Según Strauss, el reconocimiento de la supremacía del *derecho* sobre el *deber* refleja a Hobbes como un pensador político que subvierte totalmente el orden tradicional al fundamentar su doctrina del derecho natural en el derecho de cada individuo a conservarse a sí mismo:

De aquí en adelante, el acento será puesto sobre los derechos *subjetivos* más que en los deberes naturales. Los antiguos deberes tendían a constreñir a los individuos a superarse a favor del bien común de la ciudad. Por el contrario, el orden político que se basa en los derechos de los individuos lleva a concluir que la sociedad sólo existe en función de los intereses particulares de cada ciudadano. (...) El Estado se ha convertido en protector de los derechos naturales de los individuos más que en el promotor de la virtud de sus ciudadanos. (Tanguay, 2003: 166)

La racionalidad moderna se encarna en el Estado Moderno que pone al descubierto las verdaderas motivaciones humanas que destruyen los ideales superiores:

El Estado artificial, que en tanto tal es más perfecto, surge cuando los dos contendientes son presa del temor por sus vidas (...) Se muestra, incluso, que sólo sobre la base del miedo a la muerte es el único *postulado de la razón natural*. (Strauss, 2006: 47)

La modernidad *historicista* ha ido poco a poco destruyendo las bases del derecho natural y de las verdades eternas que trascienden la voluntad de los hombres y sus realizaciones históricas. No me propongo en este ensayo desarrollar en detalle el argumento de Leo Strauss en torno a las “Tres Olas de la Modernidad” que según él conducen a la progresiva desaparición de la separación entre *ser* y *deber ser*, siendo este *décalage* la condición necesaria para evaluar y criticar el poder establecido y el derecho positivo:

En otros términos, Strauss estaba convencido- lo cual hubiera hecho sonreír a Heidegger- no sólo de que el derecho natural era posible e indispensable para *juzar* (evaluar) la realidad positiva, sino también *de que sólo puede haber un derecho natural si el problema fundamental de la filosofía política es susceptible de recibir una solución definitiva.* (Ferry, Luc, 1984 : 11)

Lo que atrae la atención de Leo Strauss es precisamente la relación problemática entre filosofía y política, lo cual le lleva a proponer un *arte de escribir*, que así mismo es un arte de leer “entre líneas”. [8] Claudia Hilb desentraña el sentido histórico, y al mismo tiempo político, que explica la distinción de Leo Strauss entre escritura esotérica y escritura exotérica:

La distinción entre escritura esotérica y exotérica posee a su vez, como veremos, en la lectura de Strauss, por lo menos dos dimensiones distintas: por un lado, remite a la necesidad de protección personal del filósofo – a su necesidad de protegerse de la persecución-, y por el otro, más profundamente remite a la necesidad de la filosofía de ocultar el carácter subversivo de su búsqueda de la verdad, de defender a la ciudad del poder disruptivo de la búsqueda del conocimiento y de defenderse ella misma ante el tribunal de la ciudad. (Hilb, 2005: 20)

¿Para qué la Filosofía Política? Esta pregunta constituye posiblemente una de las principales preocupaciones de Leo Strauss en toda su obra. En su sentido habitual, la filosofía política es una parte de la filosofía, que puede definirse al modo platónico, como el paso de la doxa a la episteme, es decir, como el paso de la opinión al conocimiento. La filosofía Política tiene lugar cuando en los asuntos humanos que conciernen a la vida comunitaria o de la polis, el filósofo trata de superar el estadio de la mera opinión para alcanzar un saber reflexivo y racional.

La filosofía política surge como un distanciamiento de la ley divina y el descubrimiento de la ley humana que se funda en la naturaleza eterna de todas las cosas. La justicia humana representa aquellas preguntas eternas que el hombre puede descubrir en la naturaleza. Escribe Leo Strauss en su obra *¿Qué es Filosofía Política?:*

La Filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo. (Strauss, 1970: 14)

Según esta definición, la filosofía política trata de la naturaleza de la política, es decir, de su esencia natural; la filosofía política, según Leo Strauss, pretende reemplazar las meras opiniones (históricas y circunstanciales) por el verdadero conocimiento acerca de la política.

La primera pregunta de la Filosofía política, por tanto, se refiere a la esencia o naturaleza de la política. La segunda gran pregunta se refiere a la cuestión de cuál es el mejor régimen político. Una vez superado el estadio de la opinión para acceder al conocimiento de la naturaleza o esencia de la política, cabe preguntarse por el mejor régimen político, es decir, aquel que favorezca la virtud de sus ciudadanos. No obstante, Leo Strauss no puede evitar pensar en la fragilidad de la filosofía en relación con el ejercicio de la fuerza de los insensatos:

El ejercicio real del derecho natural de los sabios es puesto en cuestión por la incapacidad de los sabios para defenderse contra la fuerza. (Tanguay, 2003: 198)

Leo Strauss reactiva la relación, no plenamente asumida por la modernidad, entre la filosofía y la teología-política en la formación del Estado moderno:

La investigación de Strauss es guiada por una intención de base: esclarecer la relación entre teología y política en la filosofía tanto medieval como moderna (...) Este interés por el derecho natural no es ajeno a la preocupación histórica por revelar en la tradición jurídica y religiosa los elementos que han contribuido a la formación del Estado moderno. (p. 156)

Ambos pensadores, Leo Strauss y Hannah Arendt, han desarrollado una crítica a la modernidad, que requiere para ser llevada hasta sus últimas consecuencias, una revaloración del mundo antiguo. Para Leo Straus, la modernidad conduce a la destrucción del derecho natural que trasciende a los hombres. El derecho natural de los antiguos no está a merced de la voluntad de los hombres, sino que expresa la verdad objetiva de la naturaleza que se convierte para los antiguos en la base de las normas morales con carácter trascendente y eterno. La referencia a la eternidad de la naturaleza es lo que permite al derecho natural trascender la historia, superar el conflicto de los valores (subjetivos e históricos), por tanto, redimir al hombre del mundo plural y relativo de la historia humana en el que todo se hace a medida del hombre y para el hombre. La modernidad significa, para Leo Strauss, la pérdida de la verdad que trasciende al mundo, lo cual conduce al nihilismo de la historia o del historicismo. Leo Strauss reivindica la unidad de la verdad frente a la fragilidad y la pluralidad de los asuntos humanos.

En cambio, para Hannah Arendt, la modernidad significa la pérdida del mundo común en función de un sujeto replegado en sí mismo, aislado y desvinculado de la vida política. Hannah Arendt se opone a la idea de unidad de la verdad en el ámbito político al reivindicar

la pluralidad de las acciones y de las opiniones humanas, las cuales reflejan diversas perspectivas sobre el mundo, siendo el mundo o la mundanidad la condición de la acción humana y de la pluralidad de opiniones.

La modernidad implica, para Hannah Arendt, la pérdida de un mundo común, es decir, el abandono del espacio público de aparición donde los hombres se encuentran para llevar a cabo una acción concertada a través del diálogo y de la acción comunicativa. Es importante resaltar la íntima relación que existe para Hannah Arendt entre acción humana y el espacio de las apariencias. Según George Kateb, “Hannah Arendt se propuso transformar, todo cuanto fuera posible, los fenómenos políticos en fenómenos estéticos. (...) Dicho en pocas palabras: para Arendt, la política adecuadamente comprendida existe, al igual que el arte, por sí misma”. (en Birulés, et al., 2008: 19-23)[9]

La vida política para Hannah Arendt es un espacio donde se hace visible lo más propio del hombre, su pluralidad. La acción, tal como la entiende Arendt, presupone una pluralidad de iguales reunidos en un espacio político que ella califica de espacio de apariencias. La acción, la praxis, se revela como lexis, como palabra, según Habermas como acción comunicativa, o como dirían los filósofos del lenguaje ordinario, en actos de habla, que bajo ciertas condiciones se manifiestan como actos políticos:

Que la acción sea fundamentalmente un hecho del lenguaje, es lo que las reflexiones de J. L. Austin o J. R. Searle nos ayudan a comprender: “nos comprometemos”, “se ha convenido que..” “hemos decidido”, “nos negamos..”, son unos de tantos enunciados performativos identificables bajo ciertas condiciones como actos políticos. (Enegrén, 1984: 56)

La opinión de los hombres, y no la verdad de la ciencia, es la que guía a los hombres en plural en un espacio público donde la prudencia y el sentido común adquieren plena ciudadanía en un mundo humano diverso y al mismo tiempo, común. Hannah Arendt sostiene que ningún hombre es realmente el “autor” de su vida o de su propia historia, en la medida en que el agente revela quién es a los demás, pero para sí mismo no deja de ser un misterio, *un daimon*, una fuente de acciones imprevisibles que no pueden ser descifradas por el mismo agente que habla y actúa. La acción nos revela al agente de la acción, pero no podemos hablar del autor de una acción en la medida en que la acción humana, por su carácter imprevisible y su fragilidad, escapa al control y al dominio del hombre. El hombre no hace ni puede prever la historia. Martha C. Nussbaum desarrolla a partir de la ética griega una reflexión que se acerca al planteamiento sobre la fragilidad de los asuntos humanos en Hannah Arendt:

En el pensamiento de los poetas, percibimos una visión del mundo que conviene tener en cuenta: un mundo en el que nuestras previsiones no están sometidas totalmente al control de la razón y en el que nos hallamos muy expuestos a la fortuna. (Nussbaum, 2015: XXI)

Hannah Arendt se opone a la idea rectora de las filosofías racionalistas de la historia, según la cual todo cuanto ocurre en el devenir histórico está sujeto a las leyes inexorables de la Historia. Hannah Arendt se niega a defender la razón en la historia, lo cual implica la destrucción de la imprevisibilidad de la acción humana, su carácter imprevisible e incontrolable. Por este motivo, la acción humana para Hannah Arendt está en relación con el pensamiento más que con la racionalidad científica. El concepto de “Historia” en Hannah Arendt conecta con el pensamiento político contenido en su obra *La Condición Humana*.

La autora de la *Condición Humana* se mantiene más cerca que Leo Strauss al planteamiento de Heidegger. La cuestión que nos interesa es saber en qué medida el pensamiento de Hannah Arendt incurre en el irracionalismo inherente a la filosofía existencialista de su maestro Heidegger. El concepto de “espacio de aparición”, en el sentido fenomenológico que le da Hannah Arendt, implica una crítica a la racionalidad que no deja duda:

Para Hannah Arendt, alumna y discípula de Heidegger (...) este nuevo pensamiento de la historicidad cristalizada en torno al concepto de acción, debía pasar por una verdadera destrucción del concepto de *causalidad*. (...) La novedad, escribía Hannah Arendt, es el dominio del historiador... esta novedad podía ser desfigurada si el historiador, insistiendo en la causalidad, pretende poder explicar los acontecimientos por medio de un encadenamiento causal (...) Arendt adhiere a una filosofía que conducía a liquidar pura y simplemente cualquier uso del principio de razón o de causalidad, y a considerar lo real como irracional. (Ferry, Luc, 1984b : 13-14)

Hannah Arendt afirma la imposibilidad de pensar la acción humana, el concepto de *Praxis* de Aristóteles, desde la racionalidad o el saber teórico. Leo Strauss, al igual que Hannah Arendt, retoma la crítica heideggeriana a la racionalidad moderna que remite a la idea de sujeto como ser libre e independiente de cualquier tradición. Hannah Arendt, se cuenta entre los críticos a la modernidad, como Leo Strauss, así como los filósofos de la *Escuela de Frankfurt*, Adorno y Horkheimer, los cuales también se oponen a la tiranía de la racionalidad instrumental que caracteriza a la modernidad que conlleva el triunfo de los totalitarismos del siglo XX. No obstante, el pensamiento político de Hannah Arendt, como señala Jean-Claude Poizat, se sitúa en las antípodas del espíritu dialéctico y sistemático de la Escuela de Frankfurt:

Aparte de la personal enemistad que le oponía a Adorno, Arendt no podía sino estar reticente en relación al dispositivo dialéctico puesto en funcionamiento por el grupo de Frankfurt. Este pensamiento sistemático y puramente teórico está bastante alejado de la realidad de la experiencia: la pretensión científica y positiva de la “teoría crítica” y su rechazo de la filosofía no podían satisfacer a Arendt. (Poizat, 2003: 171)

La violencia inherente a la razón que busca por todos los medios imponer el imperio de la subjetividad moderna en todos los ámbitos de la vida humana termina destruyendo el ámbito de la libertad y de la dignidad humana. El triunfo de los totalitarismos son la expresión de una voluntad que impone, de manera imperiosa y violenta, la razón o lo universal en lo particular:

Así pues, no es extraño de leer, aquí y allá, que el totalitarismo no sería en el fondo sino el efecto de una voluntad demasiado imperiosa por encarnar la razón o lo universal en lo particular, como si la razón o el “concepto” en sí mismos debieran intrínsecamente considerarse como sospechosos de violencia, de tiranía respecto a lo real. (Ferry, Luc, 1984: 7)

Ello constituye la prueba más evidente del triunfo del subjetivismo moderno que amenaza con destruir las bases de la tradición, y concretamente, de la filosofía política antigua. Hannah Arendt sitúa el problema de la modernidad en el triunfo del *Homo Laborans*, en la sujeción de la vida humana al ciclo vital que destruye todos los vestigios de los valores superiores, tal como plantea de manera magistral en su obra *La Condición Humana*:

La cuestión es que desapareció incluso el último vestigio de acción en lo que los hombres hacían, el motivo implicado en el propio interés. Quedó una “fuerza natural”, la fuerza del propio proceso de la vida, al que todos los hombres y todas las actividades humanas estaban sometidas (“el proceso del pensamiento es un proceso natural”) cuyo único objetivo, si es que había alguno, era la supervivencia de la especie animal del hombre. Ya no era necesaria ninguna de las más elevadas capacidades del hombre para conectar la vida individual a la de la especie. (Arendt, 2009: 338)

El hombre superfluo de las sociedades de masas consume y se entretiene con los objetos de la cultura con el fin de colmar una satisfacción o una necesidad fisiológica. El ciclo vital al que está sometido el hombre como ser biológico es aquello contra lo cual debe lucharse para garantizar la permanencia del mundo humano:

La grandeza del ser humano, que es en torno a lo que gira todo, consiste en la capacidad de hacer cosas y de decir palabras que sean merecedoras de la inmortalidad – esto es, del recuerdo eterno – pese a que los seres humanos sean mortales. (Arendt, 2014: 50)

Hannah Arendt analiza la actividad del *Homo Faber* en el mundo moderno en relación al conflicto entre política y cultura, concretamente, en el análisis de las consecuencias que implica la destrucción de la esfera política en aras de un mundo puramente artificial construido al servicio de la sociedad industrial de masas:

Considero que la tendencia de los griegos a no permitir que los artistas y artesanos tuviesen ninguna influencia sobre la *polis* se ha interpretado de forma errónea al equipararse con el desprecio de la labor física necesaria para el mantenimiento de la vida. (...) El conflicto entre política y cultura puede darse sólo porque las actividades (actuar y producir) y los productores de cada uno (los hechos y las obras de la gente) tienen lugar en el espacio público. (p. 49)

La política es el campo de la acción impredecible y frágil, mientras que la cultura es el ámbito de los artefactos o productos fabricados por el hombre con una finalidad que otorga sentido

y permanencia al mundo humano construido por el hombre. La cultura es amenazada, según Hannah Arendt, por la cultura de masas que se ha apoderado de la esfera pública:

La cultura se halla amenazada cuando todos los objetos y cosas del mundo, productos del presente o del pasado, son tratados como puras funciones del proceso vital de la sociedad, como si no estuvieran ahí más que para satisfacer alguna necesidad. (Arendt, 1972: 266)

La cultura adquiere para Hannah Arendt la misión de proteger al hombre contra el ciclo vital que no deja ninguna huella perdurable. Hannah Arendt reconoce el poder de la palabra, que se manifiesta en la tradición y concretamente en el arte de narrar historias que dota a la vida humana de un sentido estrictamente humano. Las historias, en su capacidad de evocar emociones y experiencias, una vez contadas nos reconcilian con el dolor y las experiencias pasadas:

Todas las pesadumbres pueden ser soportadas si las transformamos en una historia o si contamos una historia sobre ellas, según las palabras de Karen Blixen. (p. 333)

Leo Strauss, en su defensa de la verdad moral que trasciende la historia y la opinión de los individuos particulares, se opone al pluralismo de la vida política en Hannah Arendt. Hannah Arendt defiende el pluralismo político como la forma irrenunciable de la vida humana que sitúa la existencia individual como una historia que merece ser contada y vivida en el mundo.

El hombre, como señala Fernando Bárcena, en consonancia con la filosofía de la natalidad de Hannah Arendt, es el ser del comienzo: “Nacer a una vida no es sólo biología, sino biografía”. (Bárcena, 2003: 63) De acuerdo con su tesis doctoral *El Concepto de Amor en San Agustín*, Hannah Arendt defiende el concepto de *natalidad* como condición de la libertad humana en este mundo que consiste en la capacidad humana de comenzar desde el inicio la aventura de la vida como algo singular e irrepetible y al mismo tiempo contingente y desconectado de la necesidad natural que gobierna a las criaturas creadas por Dios:

San Agustín distingue entre comienzo del mundo y comienzo del tiempo, ambos existentes antes del hombre y antes del comienzo del hombre. Al comienzo del mundo lo llama *Principium*; *In principio* hace referencia a la creación del Universo (...) En cambio, *initium* hace referencia a que comenzaron a existir “almas”; ya no criaturas vivientes, sino seres humanos. (...) *Para que hubiese tal comienzo, fue creado el hombre antes del cual nadie había.* (Arendt, 2009b:81)

Como señala Hannah Arendt en su obra *La Vida del Espíritu*, “Todo hombre, habiendo sido creado en lo singular, es un nuevo principio en virtud de su nacimiento” (Arendt, 1984: 372). En su obra *La Condición Humana*, Hannah Arendt describe la “mundanidad” en términos no

tan apegados a la *praxis* aristotélica sino más afines al *initium* agustiniano. No obstante, como sostiene Richard Wolin, su filosofía mundana la separa radicalmente del cristianismo supramundano de San Agustín:

Algunos comentaristas han afirmado que el estudio agustino prefigura las preocupaciones filosóficas maduras de Arendt. Contiene, por ejemplo, indicaciones de su concepto de "natalidad", la singular capacidad humana de establecer nuevos comienzos. Sin embargo, visto más pormenorizadamente, el argumento a favor de la continuidad intelectual resulta difícil de sostener, pues mientras que la Arendt posterior es conocida sobre todo como filósofa de la "mundanidad", esas preocupaciones son difíciles de conciliar con una orientación tan manifiestamente supramundana como la de San Agustín. (Wolin, 2003: 81)

La novedad, según Hannah Arendt, implica el nacimiento milagroso de cada ser humano singular en el mundo plural de la apariencias:

Lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. (Arendt, 2009: 207)

Hemos resaltado la íntima relación que existe para Hannah Arendt entre la acción humana y el espacio de las apariencias. La vida política para Hannah Arendt es un espacio donde se hace visible lo más propio del hombre, su pluralidad. La acción, tal como la entiende Arendt, presupone una pluralidad de iguales reunidos en un espacio político que ella califica de espacio de apariencias. La opinión de los hombres, y no la verdad de la ciencia, es la que guía a los hombres en plural en un espacio público donde puede surgir y aparecer la acción humana. La *prudencia* y el *sentido común* adquieren carta de ciudadanía en un mundo humano *plural* y al mismo tiempo, *común*.

El pluralismo de los valores conduce, según Leo Strauss, a la destrucción de todos valores en la medida en que sumerge al hombre moderno en la incapacidad de decidir racionalmente entre los distintos valores. Ya no inscritos en la objetividad de la naturaleza eterna e inmutable, los valores se desconectan de la verdad que trasciende la historia y la voluntad de los hombres. Los valores pierden su sustancia y su objetividad normativa al convertirse en la expresión de las preferencias y decisiones subjetivas, y por tanto, irracionales del hombre moderno.

Hannah Arendt desarrollará una concepción fenomenológica de la acción humana que se aleja considerablemente del planteamiento de Leo Strauss. Hannah Arendt desarrolla una crítica radical a la racionalidad del pensamiento moderno que se aproxima al planteamiento heideggeriano de una crítica radical a la modernidad. Hannah Arendt, no obstante, dirige su crítica radical a la modernidad derribando a través de Edmund Burke el edificio de la racionalidad moderna. No obstante, Hannah Arendt no renuncia a uno de los valores centrales de la modernidad como la libertad individual entendida como responsabilidad. La pluralidad

de los hombres es el reflejo para Hannah Arendt de un mundo político compartido en el cual se respetan las diferencias desde una ética de la responsabilidad y de la libertad política.

Leo Strauss, al igual que Heidegger, apuesta por una vuelta a los antiguos contra los modernos, sin embargo, el primero (Leo Strauss) se opone al segundo (Heidegger) por reivindicar que los antiguos nos abren a una nueva forma de racionalidad:

Contra Heidegger, Strauss no abandonará jamás la idea según la cual la crítica a la racionalidad moderna debe conducir, no al irracionalismo, sino a otra forma de razón (la razón antigua), de tal manera que el *repudio de la razón, en primer instancia, debe ser un repudio razonable*. (Ferry, 1984: 11)

Leo Strauss se opone tajantemente al irracionalismo de Heidegger. Leo Strauss no abandonará nunca la idea de que la crítica a la racionalidad moderna debe conducir, no al irracionalismo, sino a una de las formas de la razón, la razón antigua, la cual se manifiesta a través del derecho natural de los antiguos, que permite al filósofo reivindicar una trascendencia (las ideas eternas e inmutables de la filosofía) indispensable para juzgar la realidad positiva. En contra del pluralismo político de Hannah Arendt, Leo Strauss considera que el pluralismo de los valores conduce como había señalado Max Weber a una guerra perpetua entre los Dioses:

El segundo capítulo de *Derecho Natural e Historia* (1953) representa una puesta en cuestión del pensamiento de Max Weber sobre el tema de los valores, y más particularmente, sobre el papel que deben jugar en las ciencias sociales. (...) Weber pretende que es imposible elegir entre diferentes sistemas de valores, lo cual, para Strauss, conduce de manera irremediable al peor de los nihilismos. (Todorov, 1991: 263-264) [10]

Leo Strauss percibe dos alternativas para el hombre moderno: el derecho natural o la historia. Por una parte, el mundo ideal del *derecho natural*, concretamente, el derecho natural de los antiguos, por otra parte, el derecho natural de los modernos. Leo Strauss analiza críticamente el *positivismo* y el *historicismo* en los primeros capítulos de su obra *Derecho Natural e Historia*. La modernidad tiene como consecuencia la destrucción de la trascendencia de los valores con respecto a los hechos. Ya no existe ninguna instancia trascendente en cuyo nombre pueda juzgarse la ley positiva. Leo Strauss considera que lo propio de la modernidad es la “disolución de lo jurídico en lo histórico”. Como señalan Luc Ferry y Alain Renaut:

El alcance antijurídico del historicismo es, pues, transparente: lejos de que deba juzgar la historia por los criterios del derecho, ocurre, como es sabido, que es la historia quien se convierte en el “tribunal del mundo”, y el propio derecho hay que pensarlo en función de su inserción en la historicidad. (Ferry, Renaut, 1988: 40)

Según Leo Strauss, el historicismo culmina en el “Nihilismo”. (Strauss, 1954: 32) La disyuntiva entre el *derecho natural* o la *historia*, tal como la desarrolla Leo Strauss, parece situar al hombre moderno ante una encrucijada. No obstante, como señala Charles Larmore, “el irracionalismo y la trascendencia no constituyen las únicas opciones posibles”. (Larmore, 1993: 204) Según Larmore, el mismo Leo Strauss asocia su filosofía con el “escepticismo filosófico” de Sócrates, convencido de que “existe una verdad moral objetiva, sin pretender estar en posesión de esta verdad”. (p. 203)

Hannah Arendt desde una postura existencialista del siglo XX, desarrolla un pensamiento político que responde a los desafíos del presente, haciendo frente a los peligros del nihilismo moderno, denunciando esos peligros a través del pensamiento y de la acción, sin salirse de la modernidad, a diferencia de Leo Strauss, que nos asegura que la verdad moral nos obliga a trascender el mundo histórico, negar la modernidad en su integridad a favor de las verdades eternas, distanciándonos del mundo humano para evitar incurrir en el historicismo que niega los valores trascendentes. Hannah Arendt, respecto al *mundo*, mantiene una distancia irónica pero comprensiva y se la considera, desde este punto de vista, como una defensora del mundo de las apariencias y de las opiniones diferenciadas y plurales que constituyen un *mundo común*, sin renunciar a la diversidad de perspectivas irreductibles. Los hombres comparten el poder de iniciar desde el comienzo una vida en común cuya riqueza y belleza se aprecia en el pluralismo político que *funda la libertad humana* (Arendt, 2004: 188 y ss.)[11] en oposición al voluntarismo y al artificialismo moderno que subsume la acción humana al patrón de los objetos fabricados con un fin instrumental, lo cual implica por otra parte, según Hannah Arendt, la abolición de la libertad política y el fin de la vida política.

Bibliografía

Anders, Günther et al., (2008). *Sobre Heidegger, Cinco Voces Judías*, Introducción de Franco Volpi, Buenos Aires, Manantial.

Arendt, Hannah, (1972). *La Crise de la Culture, Huit Exercices de Pensée Politique*, Paris, Gallimard.

- (1984). *La Vida del Espíritu, El Pensar, la Voluntad y el Juicio en la Filosofía y en la Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1990). *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- (1999). *De la Historia a la Acción*, Barcelona, Paidós.
- (2002). *Tiempos Presentes*, Barcelona, Gedisa.
- (2003). *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*, Introducción y Edición a Cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós.
- (2004). *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza.

- (2004b). *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- (2004c). *La Tradición Oculta*, Barcelona, Paidós.
- (2006). *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, Introduction by Jerome Kohn, London, Penguin Books.
- (2008). *La Promesa de la Política*, Barcelona, Paidós.
- (2009). *La Condición Humana*, Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós.
- (2009b). *El Concepto de Amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- (2009c). *Responsabilité et Jugement*, Édition établie et préfacée par Jerome Kohn, Paris, Payot.
- (2014). *Qu'est-ce que la Politique?* Paris, Seuil.
- (2014b). *Más allá de la Filosofía, Escritos sobre Cultura, Arte y Literatura*, Madrid, Trotta.

Benjamin, Walter, (2007). *Conceptos de Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Terramar.

Bárcena, Fernando, (2003). *El Delirio de las Palabras, Ensayo para una Poética del Comienzo*, Barcelona, Herder.

- (2006). *Hannah Arendt, Una Filosofía de la Natalidad*, Barcelona, Herder.

Birulés, Fina, (Comp.) (2000). *Hannah Arendt: El Orgullo de Pensar*, Barcelona, Gedisa.

- (2007). *Una Herencia sin Testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder.

Birulés, Fina, et al., (2008), *Hannah Arendt, El Legado de una Mirada*, Madrid, Sequitur.

Delacampagne, Christian, (1995). *Histoire de la Philosophie au XX Siècle*, Paris, Seuil.

Enegrén, André, (1984). *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF.

Ferry, Luc, (1984). *Philosophie Politique 1, Le Droit: la Nouvelle Querrelle Des Anciens et des Modernes*, Paris, PUF.

- (1984b). *Philosophie Politique 2, Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF.

Ferry, Jean Marc, (1987). “Rationalité et Politique. La Critique de Hannah Arendt par Habermas”, en *Habermas, L'Éthique de la Communication*, Paris, PUF.

Ferry, Luc, Renaut, Alain, (1988). “El Fundamento Universal de los Derechos del Hombre”, en Todorov y otros, *Cruce de Culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Jucar.

Gellner, Ernest, (1989). *Cultura, Identidad y Política. El Nacionalismo y los Nuevos Cambios Sociales*, Barcelona, Gedisa.

Habermas, Jürgen, (2000). “Hannah Arendt. La Historia de las dos Revoluciones (1966)” y “El concepto de poder de Hannah Arendt (1976)”, en *Perfiles- Filosóficos-Políticos*, Madrid, Taurus.

Hilb, Claudia, (2005). *Leo Strauss: el arte de leer, Una Lectura de la Interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, México, FCE.

Holmes, Stephen, (1999). “Strauss: Verdades sólo para Filósofos”, en *Anatomía del Antiliberalismo*, Madrid, Alianza.

Keedus, Liisi, (2015). *The Crisis of German Historicism, The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press.

Koselleck, Reinhart, (1993). *Futuro Pasado, Para una Semántica de los Tiempos Históricos*, Barcelona, Paidós.

Larmore, Charles, (1993). “La Philosophie Secrète de Leo Strauss”, en *Modernité et Morale*, Paris, PUF.

Lefort, Claude, (2007). “Tres Notas sobre Leo Strauss”, en *El Arte de Escribir y lo Político*, Barcelona, Herder.

Meneicke, Friedrich, (1983). *El Historicismo y su Génesis*, México, FCE.

Mesure, Sylvie, Renaut, Alain, (1996). *La Guerre des Dieux, Essai sur la Querelle des Valeurs*, Paris, Grasset.

Nussbaum, Martha C., (2015). *La Fragilidad del Bien, Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, Madrid, Machado Libros.

Poizat, Jean-Claude, (2003). *Hannah Arendt, Une Introduction*, Paris, Pocket-La Découverte.

Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, (1991). *Philosophie du Droit*, Paris, PUF.

Ricœur, Paul, (1991). *Lectures I, Autour du Politique*, Paris, Seuil.

- (2003). “Juicio Estético y Juicio Político según Hannah Arendt”, en *Lo Justo*, Madrid, Caparrós.

Sternhell, Zeev, (2006). *Les Anti-Lumières, du XVIII siècle à la Guerre Froide*, Paris, Fayard.

Strauss, Leo, (1954). *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Plon.

- (1970). *¿Qué es Filosofía Política ?* Madrid, Guadarrama.
- (1987). “Plato 427-347 B.C.”, en Strauss, Leo, Cropsey, Joseph, (Ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- (2004). *¿Progreso o Retorno?*, Introducción de Joseph María Esquirol, Barcelona, Paidós.
- (2006). *La Ciudad y el Hombre*, Buenos Aires, Katz.
- (2006b). *La Filosofía Política de Hobbes, Su Fundamento y su Génesis*, México, FCE.
- (2008). *La Philosophie Politique et l’Histoire*, Paris, Librairie Générale Française.
- (2009). *La Persecución y el Arte de Escribir*, Madrid, Amorrortu.

Taminiaux, Jacques, (1992). *La Fille de Thrace et le Penseur Professionnel, Arendt et Heidegger*, Paris, Payot.

Tanguay, Daniel, (2003). *Leo Strauss, Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset.

Todorov, Tzvetan, (1991). “Le Débats des Valeurs”, en *Les Morales de l’Histoire*, París, Grasset.

Tocqueville, Alexis, (1981). *De la Démocratie en Amérique*, 2, Paris, Flammarion.

Villa, Dana R., (2008). *Arendt et Heidegger, Le Destin du Politique*, Paris, Payot.

Weber, Max, (2007). *El Político y el Científico*, Introducción de Raymond Aron, Madrid, Alianza.

Wolin, Richard, (2003). *Los Hijos de Heidegger, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra.

Young-Bruehl, Elizabeth, (2008). *Hannah Arendt, Una Biografía*, Barcelona, Paidós.

Notas

[1] Gellner, Ernest, (1989). “De Königsberg a Manhattan (o Hannah, Rahel, Martin y Elfried o la *Gemeinschaft* de tu prójimo)”, en *Cultura, Identidad y Política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, p. 86: “Fue en Königsberg donde la antorcha de la Ilustración brilló con sus llamas más vivas en el pensamiento y en la persona de Immanuel Kant (que fue un espíritu universal sin haber salido nunca de su ciudad); fue allí también donde los seguidores judíos de Moses Mendelssohn sistemáticamente transmitieron la nueva sabiduría secular de Europa a las comunidades judías de la Europa Oriental. La aceptación de la nueva Ilustración por parte de ellos y por parte de sus vecinos gentiles significaba que alguna vez la emancipación política seguiría a la fusión cultural y social”.

[2] Villa, Dana R., (2008). *Arendt et Heidegger, Le Destin du Politique*, Paris, Payot, p. 9 : “Este libro trata de la acción política en Hannah Arendt y de su relación a la vez positiva y negativa con la filosofía de Martin Heidegger”.

[3] Véase Tocqueville, Alexis de, (1981). *De la Démocratie en Amérique, 2*, Paris, Flammarion, p. 399 : “Je remonte de siècle en siècle jusqu’à l’Antiquité la plus reculée; je n’aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n’éclairant plus l’avenir, l’esprit marche dans les ténèbres.” (Me remonto de siglo en siglo hasta la Antigüedad más remota; no percibo nada que se parezca a lo que veo bajo mis ojos. Desde que el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu humano anda errante en las tinieblas).

[4] Véase, Anders, Günther et al., (2008). *Sobre Heidegger, Cinco Voces Judías*, Introducción de Franco Volpi, Buenos Aires, Manantial.

[5] Sternhell, Zeev, (2006). *Les Anti-Lumières, du XVIII siècle à la Guerre Froide*, Paris, Fayard, p. 22 : “*Historismus* aparece por primera vez en 1797 en Friedrich Schlegel y desde el inicio toma un sentido cercano al que será el suyo más tarde. En 1797, una obra sobre Vico percibe lo esencial de una visión historicista en la idea examinada más arriba, según la cual los hombres no conocen otra realidad que la historia. A todo lo largo del del XIX y principios del XX, la reflexión sobre el historicismo prosigue y culmina en Meinecke”. Véase también Keedus, Liisi, (2015). *The Crisis of German Historicism, The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 25 y ss.: “Rosenzweig escribió su disertación bajo la tutela de Friedrich Meinecke, el destacado historiador alemán y defensor del historicismo”. Cf. Meneicke, Friedrich, (1983). *El Historicismo y su Génesis*, México, FCE.

[6] Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, (1991). “L’historicisme juridique”, en *Philosophie du Droit*, Paris, PUF., p. 305-306 : “La reducción del derecho a la historia, que define el historicismo, puede en verdad tomar dos semblantes (...) uno corresponde a lo que estructuralmente inicia desde el iusnaturalismo moderno, culminando en la génesis del sistema hegeliano: el historicismo racionalista que consiste, en su forma acaba, en fundar especulativamente la tesis según la cual, todo en la historia se desarrolla racionalmente, no

existiendo ninguna separación entre el ser y el deber-ser (...) la otra cara del historicismo procede de una opción filosófica antitética: el historicismo anti-racionalista, que niega bajo cualquier forma que sea a la razón (como razón legisladora) que pueda decir lo justo, y que trata de extraer de las lecciones o de las herencias del pasado el contenido del derecho, erigiendo a la historia como única fuente del derecho (...) el historicismo ha desbordado el campo estrictamente filosófico, para expresar en el terreno mismo del derecho, de manera notable a través de lo que se ha convenido en llamar “la escuela histórica del derecho” (Hugo, Savigny)”.

[7] Cf. Arendt, Hannah, (1999). *De la Historia a la Acción*, Barcelona, Paidós, p. 52. (Versión inglesa, Arendt, Hannah, (2006). *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, London, Penguin Books, p. 68) (Trad. Francesa : Arendt, Hannah, (1972). *La Crise de la Culture, Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, p. 92-93).

[8] Lefort, Claude, (2007). “tres notas sobre Leo Strauss”, en *El arte de escribir y lo político*, Herder, 2007, p. 185: “De todos los libros y artículos que escribió Leo Strauss, *La persecución y el arte de la escritura* es sin duda el que ha hecho más por su celebridad. Los tres grandes ensayos que se refieren a pensadores judíos de la Edad Media y a Spinoza “tratan todos – nos dice en el prefacio – de un único problema: el problema de la relación entre filosofía y política”. Véase, Strauss, Leo, (2009). *La Persecución y Arte de Escribir*, Madrid, Amorrortu.

[9] Véase, Arendt, Hannah, (2003). *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*, Introducción y Edición a Cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós; Cf. Ricœur, Paul, (2003). “Juicio Estético y Juicio Político según Hannah Arendt”, en *Lo Justo*, Madrid, Caparrós.

[10] Sobre el conflicto irresoluble entre el político y el científico véase, Weber, Max, (2007). *El Político y el Científico*, Introducción de Raymond Aron, Madrid, Alianza; Cf. Mesure, Sylvie, Renaut, Alain, (1996). *La Guerre des Dieux, Essai sur la Querelle des Valeurs*, Paris, Grasset, pp. 99 y ss.

[11] Arendt, Hannah, (2004). *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, p. 209: “La Constitución americana vino posteriormente a consolidar el poder de la revolución, y puesto que el propósito de la revolución era la libertad, la tarea consistió en lo que Bracton ha llamado *Constitutio Libertatis*, la fundación de la libertad”. Véase Habermas, Jürgen, (2000). “Hannah Arendt: La Historia de las dos Revoluciones (1960)”, en *Perfiles Filosóficos-Políticos*, Madrid, Taurus, p. 202: “La revolución buena tuvo lugar en América. Surgió de una lucha por la libertad política y no de la pasión contra la explotación y la opresión social. Su resultado fue, por tanto, una constitución política provechosa y manejable. Por desgracia esa revolución cayó en el olvido. Y fue la revolución mala, es decir, la Revolución Francesa, la que se convirtió en modelo de todas las revoluciones posteriores. Esta revolución había lanzado desde el principio a las masas pauperizadas a la escena política y había convertido la lucha por la libertad política en una lucha de clases sociales. Su instrumento fue el terror y su resultado la contrarrevolución”.

