

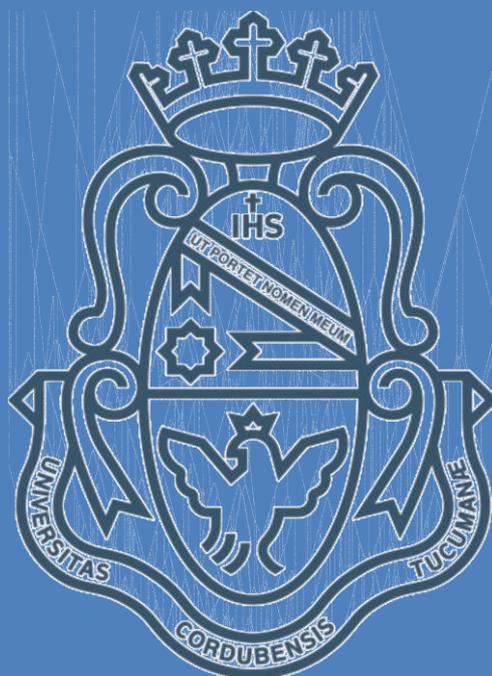
EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XXII JORNADAS

VOLUMEN 18 (2012)

Luis Salvatico
Maximiliano Bozzoli
Luciana Presenti

Editores



ÁREA LÓGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Ciencia, técnica y burguesía en el Hobbes de Strauss

Carlos Balza *

En 1936, Leo Strauss publica el libro que será un hito en la interpretación de la filosofía de Thomas Hobbes, dando inicio a un renacimiento en los *Hobbes studies*: *La filosofía política de Hobbes. Su base y su génesis*. Entre las novedades que introdujo, hay dos que hicieron época en la historia de la crítica hobbesiana: la disociación que Strauss introduce entre la filosofía natural y la filosofía política del autor inglés, y el tránsito que el filósofo alemán describe desde una concepción aristocrática a una burguesa de los valores morales. El recorrido de estos dos artículos straussianos fue disímil: mientras el primero fue inmediatamente discutido entre los intérpretesⁱⁱ, el segundo debió esperar algunas décadas para ser notado y criticado: concretamente, hasta la publicación del influyente libro de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, en 1962.ⁱⁱⁱ Esta trayectoria diferencial es curiosa y debería ser explicada, ya que en la intención straussiana ambas perspectivas integraban una posición unitaria y homogénea con respecto al pensamiento del autor de *Leviatán*, la cual tenía un objetivo doble: proponer una nueva imagen del autor y de la filosofía de la primera Modernidad, pero también incidir polémicamente en su tiempo, contribuyendo a lo que llamara “la reapertura del debate entre los antiguos y los modernos”.^{iv}

Este proyecto straussiano partía de lo que él detectaba como las dos líneas fundamentales de la crisis espiritual occidental consistente en el advenimiento del “nihilismo”: el abandono de la visión filosófica tradicional de la relación entre ciencia, técnica y filosofía, y la aparición del bienpensante y tolerante liberalismo como tendencia hegemónica en el ámbito político occidental. Ambas facetas de la crisis debían tener un origen histórico que era preciso rastrear. Al hacerlo, Strauss encontrará que es en la obra del filósofo de Malmesbury donde por vez primera se presentan juntos los primeros conatos de este movimiento histórico. El análisis de la obra hobbesiana será, por tanto, el primer campo donde se librará la batalla por los antiguos y contra los modernos.

En este trabajo nos proponemos reconstruir la lectura straussiana de la obra de Hobbes, situarla en el marco de su proyecto de pensar la crisis de la modernidad, y arriesgar una hipótesis para explicar el recorrido asincrónico que experimentaron los dos elementos de la crítica straussiana reseñados al comienzo: la separación de la ciencia y la política, y el diagnóstico sobre el talante burgués de los conceptos morales hobbesianos

Strauss sobre Hobbes, al comienzo

En 1935, mientras se encuentra trabajando en los archivos Devonshire sobre los manuscritos hobbesianos, el joven investigador Leo Strauss recibe la confirmación de la imposibilidad de retornar a una Alemania en la que el absoluto dominio nacional-socialista había hecho impensable el camino del retorno para un promisorio estudioso judío. En esa situación, entre el entusiasmo por haberse convertido en un “verdadero filólogo hobbesiano”^v y el desencanto por la condición de su patria y por la incertidumbre sobre su futuro, Strauss escribe su primera obra hobbesiana, objeto de las páginas que siguen.

¿Qué dice Strauss en el libro? Su trama es relativamente sencilla de resumir y extremadamente compleja de evaluar. Dos nociones guían el itinerario straussiano en su

* U.N.C. cbalza@yahoo.com

análisis de la obra de Hobbes: primero, la necesidad de desestimar una lectura hegemónica de la misma (en parte debida al propio Hobbes^{vi}) que establece que la filosofía política del autor inglés mantiene una dependencia epistémica con la filosofía natural, en particular con la física y la antropología naturalizada, mientras el verdadero fundamento de su política es una actitud moral que contrapone la vanidad con el miedo a la muerte, y, luego, que la crítica hobbesiana de la tradición filosófico-moral antigua, que Strauss identifica con su intento de suplantación de una visión aristocrática de los valores por una de carácter burgués, erra el objetivo. Como a pesar de ese error su teoría tuvo un éxito inmenso, la tarea de revisar sus presupuestos se torna urgente. Ése es el motor que alienta este proyecto straussiano.

La primera de estas nociones contaba con unos pocos antecedentes decimonónicos en los *Hobbes's studies*^{vii}, pero nadie hasta entonces la había sostenido con tanta determinación. ¿Por qué Strauss se detiene con tanto énfasis en demostrar este artículo? Para llegar a dar formular una hipótesis plausible, es preciso situar este texto en el decurso de la producción del autor alemán.

El proyecto intelectual central de Strauss fue, en sus términos, la invitación a “la reapertura del debate entre los antiguos y los modernos”^{viii}. Sintéticamente, Strauss parte del estado deficiente de la filosofía política de mediados del siglo XX, que, por su reducción a las ciencias sociales y al historicismo, es incapaz de estar a la altura de los terribles acontecimientos que el siglo prodigó. Convertida en “ciencia libre de valores”^{ix}, la filosofía política no puede más que asistir al advenimiento de los sucesos y registrar sus causas y consecuencias, al haber renunciado por decisión propia a la potestad para juzgar valorativamente la realidad. Dado que esta situación es inédita, típica de la Modernidad y ausente por completo de la visión clásica sobre el rol de la filosofía en la sociedad, Strauss entiende que la manera de salvar la situación consiste en volver a reabrir el debate entre la posición de los antiguos y la de los modernos, en el cual se le adjudicó, irreflexivamente, la victoria a los últimos. Si la filosofía todavía tiene algo que aportar para la solución de los problemas de la sociedad, su voz debe recuperar la ambición y la dignidad que tuvo antes de la Modernidad.

Uno de los artículos fundamentales de esta visión antigua era que el conocimiento científico y su aplicación tecnológica debían estar bajo el control de una autoridad moral, pues, escribe Strauss, “Aristóteles y los demás filósofos griegos sabían del potencial destructivo de una ciencia y una técnicas liberadas de la tutela moral”^x. Esta convicción de los antiguos se vuelve impracticable en la Modernidad, debido a que a partir del siglo XVII el pensamiento sobre la moral inicia ese camino hacia la anulación de su control racional, lo cual volvió imposible uno de los elementos fundamentales para llevarlo adelante: la existencia de una fundamentación objetiva y anclada en la razón del plano normativo. Pero, además, una de las razones que incidió en este progresivo debilitamiento de la racionalidad moral está directamente relacionada con la liberación de la ciencia y la tecnología de su subordinación moral: y es que el primer paso hacia la consideración de los principios, valores y virtudes morales como subjetivos y extraños a la razón fue dado cuando, a comienzos del siglo de la Revolución Científica y promovido por el impactante éxito experimentado por algunas ramas de la filosofía natural, se propuso que la filosofía moral y la filosofía política debían tomar ejemplo fundamentalmente de la física y bien subordinarse teóricamente a ella o al menos aplicar la misma metodología que, se pensaba, fue responsable de su suceso. Es

decir que se comenzó por asimilar la moral a las ciencias naturales y se terminó por liberar a éstas del control de la moral.

Las consecuencias negativas de las que esta inversión de la relación entre ciencia y moral estaba preñada pudieron permanecer ocultas mientras la humanidad vivió, entre los siglos XVII y XIX, un largo período de relativa paz y de crecimiento que parecía confirmar el artículo de fe por excelencia del movimiento ilustrado: que la humanidad estaba condenada al progreso técnico y moral. Pero en la segunda mitad del ochocientos comienzan a aparecer señales del debilitamiento de esta creencia, que fueron fortaleciéndose con los años, y así se inauguró un siglo XX que asistiría, con sus convicciones morales en dilución, a la revelación de la faz más atroz de la potencia de una tecnología impune, de la cual las bombas atómicas sobre las ciudades japonesas sólo constituyen su registro más espectacular.

Esta es la situación espiritual europea cuando Strauss escribe sobre Hobbes. Sin embargo no hay declaración explícita en el libro al respecto: el texto se presenta como un aporte a la renovación de los estudios hobbesianos a la luz de los documentos nuevos aparecidos en el medio siglo previo^{xi}. Sin embargo, dieciséis años más tarde, cuando se publique la primera edición norteamericana del estudio, Strauss agregará un breve pero denso prefacio en el que, tras anotar que en un primer momento se había equivocado al atribuir a Hobbes (y no a Machiavelli) la paternidad de la filosofía política moderna, escribe:

Vi que la mente moderna había perdido la confianza en sí misma o su certeza de haber hecho progresos decisivos respecto al pensamiento pre-moderno, y vi que estaba cayendo en el nihilismo, o, lo que en la práctica es lo mismo, en el oscurantismo fanático. Concluí que el caso de los modernos contra los antiguos debía ser reabierto, sin ninguna consideración con nuestras más queridas opiniones o convicciones, *sine ira et studio*. Concluí, en otras palabras, que debíamos aprender a considerar seriamente, esto es, detalladamente, la posibilidad de que Swift estuviera en lo cierto cuando comparaba al mundo moderno con Liliput y al mundo antiguo con Brobdingnag.^{xii}

Pero entonces, ¿Strauss releo su obra juvenil a la luz de su proyecto posterior o en la primera versión del libro omitió dar esa información respecto a sus objetivos? En el primer caso, Hobbes sería el rehén historiográfico de una disputa que le era extraña. Gracias a la correspondencia straussiana del período de composición de la obra, sabemos que ya hacia 1934 el alemán había tomado la determinación de emprender esa "carga suicida a favor de los antiguos, de la *physis* y de Platón"^{xiii}; escribiendo nuevamente a Kojève, describirá su libro como "(...) el primer intento de lograr una liberación radical del prejuicio moderno"^{xiv}. Pero, entonces, ¿por qué esa Strauss no informó de un detalle de tal magnitud a sus lectores?

Para empezar a recorrer el camino de una respuesta a este interrogante, debemos retornar a la segunda noción que guía el estudio straussiano sobre Hobbes, que afirmaba que el proyecto hobbesiano podía describirse como el intento de suplantar una visión aristocrática de las virtudes morales por otra burguesa. Strauss intenta demostrarlo mostrando cómo gradualmente Hobbes pasó de defender la importancia de valores que, como el honor o la valentía, estaban fuertemente asociados al modo de vida de la aristocracia, a priorizar la importancia del miedo a la muerte y la búsqueda de seguridad, valores eminentemente burgueses en su perspectiva. Sobre este fundamento, Strauss escribe:

No importa cuánto estimara personalmente Hobbes a la aristocracia, y cuánto las cualidades específicas de la aristocracia, su filosofía política está dirigida contra las reglas

aristocráticas de vida en el nombre de las reglas burguesas de vida. Su moralidad es la moralidad del mundo burgués. Incluso su aguda crítica de la burguesía no tiene, en el fondo, otro objetivo que el de recordar a la burguesía la condición elemental de su existencia. Esta condición no es la industria y el ahorro, no las cosas por las que específicamente se esfuerza la burguesía, sino la seguridad de cuerpo y alma, que la burguesía no puede garantizarse por sí misma. Por esta razón es que debe poner incluso la propiedad a disposición del poder soberano, porque es sólo bajo esa condición que el poder soberano puede realmente proteger las vidas de los súbditos^{xv}

No me es dado someter esta interpretación a una crítica detallada en este trabajo; para el objetivo de este trabajo es preciso destacar, al menos, que resulta dudoso sostener que Hobbes puede haber estado defendiendo el modo de vida de una clase que, hacia mediados del siglo XVII, no había llegado a constituirse aun en una "clase para-sí", es decir, que no había alcanzado una etapa de auto-conciencia de sus intereses y de su situación. De este modo, si bien el recorrido textual que Strauss realiza puede ser aceptado, su interpretación de este viraje en la concepción moral hobbesiana es dudosa. Sabiendo de la pericia straussiana para el trabajo historiográfico, esa duda merece ser explorada.

¿Por qué Strauss se embarca en una empresa tan poco promisorias como de la aburguesar al fundador de la filosofía política moderna? Entiendo que sólo puede responderse a este interrogante reuniendo las dos nociones que articulan su libro, y pensándolas sobre el paisaje intelectual occidental de mediados del siglo XX. Recordemos: Strauss intenta deslindar la sustancia de la filosofía política y moral hobbesiana de su filosofía natural y señalar la creciente índole burguesa de su concepción de las virtudes morales. ¿De qué forma se comprende la unidad de estas dos ideas incorporando el contexto epocal?

Desde el punto de vista del joven profesor alemán exiliado primero en Inglaterra y luego en Estados Unidos, ambos ejes de su libro sobre Strauss forman parte de un mismo fenómeno histórico al se llamó de distintas maneras, dependiendo de qué aspecto se tomara en consideración: neutralización (Schmitt), despolitización (Arendt), razón instrumental (Horkheimer) gnosis (Voegelin) retirada del ser y nihilismo (Heidegger). Pero el nombre preferido por Strauss para sintetizar las distintas variables del fenómeno fue "liberalismo". No es sencillo reconstruir los diferentes usos que Strauss hace de este término^{xvi}, pero entre sus notas fundamentales se incluyen el igualitarismo abstracto —todos los hombres deben ser considerados iguales— que lleva a la democratización política —las decisiones colectivas son tomadas por los mejores y los peores juntos—, forma de organización en la que se lleva al máximo la protección de las decisiones individuales, en parte por causa de la desaparición de los fines compartidos de la sociedad: la libertad negativa es el principio fundante. En este contexto, el único criterio común que permanece en pie es el de la eficiencia técnica, la pericia para aplicar de la forma más económica los medios más aptos para conseguir unos fines sobre los que ya no se discute, quedando sólo en pie la consideración de los resultados. El modelo del cual se toma ejemplo de la adecuación instrumental de los medios al fin es el del desarrollo de la tecnología a partir de la ciencia, la cual, por lo tanto, debe ser liberada de cualquier tipo de control heterónomo^{xvii}. Y será Hobbes, en la particular lectura de Strauss, el fundador de la tradición liberal.

Es por ello que Strauss elige estudiar la obra del filósofo inglés con estos dos principios como guía. Contra una tradición que, casi sin fisuras, había visto en Hobbes un defensor de la aristocracia que le dio cobijo y un férreo naturalista para quien la filosofía política debía ser

una física social, Strauss invierte los dos postulados en ese momento en que hacerlo significa intervenir, conscientemente, en el debate por las soluciones políticas, culturales y espirituales para la sociedad contemporánea. Hobbes, así, pasa a ser el rehén teórico de una guerra que lo excede por apenas tres siglos. En el capítulo X del *Leviatán*, Hobbes escribió que “el valor de un hombre es su precio, es decir, tanto como estamos dispuestos a dar para hacer uso de su poder”: la aburguesación y la renuncia al vínculo de su física y su política es el precio que Strauss le cobró para ingresar al corazón del siglo XX.

Apéndice: Strauss sobre Hobbes, después de Strauss

La historia de la recepción de las dos ideas que guiaron la obra hobbesiana de Strauss es curiosa, porque se desdobra cronológica e institucionalmente. En el tiempo, la crítica hobbesiana tomó nota del deslinde que Strauss veía entre filosofía natural y política en Hobbes inmediatamente, dado que hacia la tercera década del siglo XX el *corpus* de estudios sobre Hobbes aún no había alcanzado las dimensiones inmanejables de hoy, por lo cual un libro nuevo era inmediatamente reseñado y comentado. Y el asunto de la relación entre esas dos facetas de la producción hobbesiana distaba de ser un tema secundario, siendo, por el contrario, el centro de atención de buena parte de la bibliografía específica sobre el filósofo inglés.

La caracterización que hizo del desarrollo de la obra hobbesiana, a la que veía cada vez más vinculada a la defensa de los valores y del modo de vida de la burguesía, por el contrario, no tuvo prácticamente acogida, a pesar de que al menos una voz relevante de la filosofía contemporánea estuviera afirmando la misma idea por ese tiempo. En un artículo cuyo contenido eventualmente formaría parte del libro que haría famoso su nombre, Hanna Arendt escribió:

No es, por cierto, debido a un accidente que la filosofía del poder, que ha llegado a ser predominante en el mundo moderno, coincide y está en completo acuerdo con la filosofía del único gran pensador que alguna vez intentó derivar el bien público de los intereses privados y quien, en pos del bien privado, concibió y delineó una república cuya base y cuyo fin último es la acumulación de poder. Hobbes, efectivamente, es el único entre los grandes filósofos a quien la burguesía puede reclamar con derecho de exclusividad como propio. Su *Leviatán* es el único concepto político en el cual, finalmente, ‘el interés privado es idéntico con el público’. No hay prácticamente ninguna instanciación de los estándares y principios de la moral burguesa que no haya sido anticipada por la inigualada magnificencia de la lógica de Hobbes. Da él una pintura casi completa, no del hombre, sino del hombre burgués^{xviii}

Pero ni siquiera el éxito de *Los orígenes del totalitarismo*, haría que se reparara en esta noción originalmente pensada por Strauss. Habrá que esperar a comienzos de la década de 1960, cuando se publique el estudio de C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, para que esto suceda. Es imposible en este contexto hacer justicia a la complejidad de esta obra justamente celebrada en su tiempo por las mismas razones por las que fue criticada. Macpherson argumentaba que no se puede comprender a Hobbes si no abandonamos la obsesión por el texto y ampliamos el sistema de referencias para incluir el tipo de sociedad en el que esta peculiar teoría debe inscribirse para ofrecer todo su sentido. Como es sabido, Macpherson argumenta que este modelo de sociedad es la de una sociedad adquisitiva de mercado completa^{xix}. Y que Hobbes, al escribir en el marco de esa sociedad, la estaba defendiendo también desde la teoría:

Con todo, hay que conceder que al aceptar la inevitable dominación de los valores del mercado posesivo Hobbés tenía los hechos de su lado. Acaso estuvo algo adelantado para su tiempo, pues en la sociedad inglesa todavía había un gran número de personas que rechazaba las pretensiones de la moralidad del mercado (...) Pero entonces la moralidad mercantil ya había llegado a ser predominante y nadie la cuestionó seriamente hasta bien entrado el siglo XIX. Hobbés, por tanto, acertaba en lo substancial, después de todo, al menos al adelantarse a su tiempo tanto como pudo —y este adelanto resultó ser de dos siglos.^{xx}

Fue entonces cuando se abrió la discusión sobre supuesto talante burgués de la filosofía hobbésiana, una discusión que tuvo que esperar un cuarto de siglo desde que Strauss quisiera iniciarla y que, sin embargo, duró muy poco una vez iniciada. Parece natural preguntarse por las razones de esta asincronía de la recepción las dos líneas centrales del libro de Strauss, principalmente del silencio que acompañó a esta última.

Notas

ⁱ The *Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Oxford, The Clarendon Press, 1936.

ⁱⁱ Por ejemplo, por Michael Oakeshott en la introducción a su edición del *Leviatán* de 1946 (London, Basil & Blackwell, pp. 57 y ss.) y por John Watkins, "Philosophy and politics in Hobbes", *Philosophical Quarterly*, 5 (19), April 1955, pp. 125-146.

ⁱⁱⁱ Editado por Oxford University Press.

^{iv} Strauss llama a reabrir ese debate en varios pasajes de sus obras, por ejemplo en el prefacio a la edición norteamericana de su obra sobre Hobbés, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, Chicago University Press, 1952, p. XV

^v La frase proviene de una carta a Alexander Kojève, publicada en Strauss, L., *On Tyranny*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2000, p. 225.

^{vi} Ver, entre otros pasajes, el prefacio "Del autor al lector" a la segunda edición del *De cave* (Alianza, Madrid, 2000, p. 47).

^{vii} El primero, hasta donde nos consta, en advertir esta independencia fue George Croom Robertson en su *Hobbes*, de 1886, donde escribiera: "la totalidad de la filosofía política de Hobbés tiene poca apariencia de haber sido deducida de su filosofía natural" (London, Hesperides Press, 2005, p. 54)

^{viii} Entre otros lugares, esta invitación se encuentra en el prefacio a la segunda edición de la obra que comentamos, en la Chicago University Press, en 1952.

^{ix} Sobre Weber y el origen de la abdicación de la razón en cuestiones valorativas, ver *Derecho natural e historia*, ed. cit., cap. 2. "El derecho natural y la distinción entre hechos y valores", pp. 71-122

^x Strauss, *Derecho natural e historia*, ed. cit., p. 45.

^{xi} *The Political Philosophy*, p. VII.

^{xii} *Ibid.*, p. XV

^{xiii} Fernando Savater, en la *"Justificación" a Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000, p. 12.

^{xiv} Strauss, L., *On Tyranny*, ed. cit., p. 228

^{xv} Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, ed. cit., p. 121.

^{xvi} El texto de referencia para esta cuestión es *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2008.

^{xvii} La posición premoderna era exactamente la contraria: "Resulta a todas luces falso decir, por ejemplo, que Aristóteles no se podría haber imaginado la injusticia de la esclavitud, puesto que sí lo hizo. Sin embargo, es posible afirmar que no se podría haber imaginado un estado mundial. La razón

para ello es que el estado mundial presupone un desarrollo tecnológico que Aristóteles nunca podría haber concebido. Dicho desarrollo tecnológico requeriría a su vez que la ciencia se considerara fundamentalmente como una actividad al servicio de la “conquista de la naturaleza” y que la tecnología se emancipara de toda clase de supervisión moral o política. Aristóteles no podía concebir un estado mundial porque tenía la certeza absoluta de que la ciencia es esencialmente teórica y la liberación de la tecnología del control moral y político generaría consecuencias desastrosas: la fusión de la ciencia y las artes con el progreso ilimitado e incontrolado de la tecnología ha hecho de la tiranía universal y perpetua una grave amenaza. Sólo un hombre imprudente osaría decir que la visión de Aristóteles –esto es, su respuesta a la pregunta de si la ciencia es o no esencialmente teórica o de si el progreso tecnológico necesita o no un estricto control moral o político- se ha visto refutada” (*Derecho natural e historia*, ed. cit., p. 57)

^{xviii} Hanna Arendt, “Expansion and the philosophy of power”, *Sewanee Review*, LIV, Nov. 1946, p. 609.

^{xix} La teoría política del individualismo posesivo, ed. cit., pp. 55-76

^{xx} *Ibid*