

La intolerante tolerancia. Notas a la crítica Straussiana al liberalismo

Nicolas Patrici¹

Recibido: 20-10-2010

Aceptado: 15-1-2011

“(...) the social scientist cannot speak of progress
unless value judgment can be objective.(...)”
Leo Strauss.

INTRODUCCIÓN

A partir de las multiplicaciones de identidades culturales que afloran dentro de las democracias-liberales occidentales, desde hace algunos años la teoría política liberal se ha visto obligada a repensar sus propias bases (Long, 2003; Taylor, 1994; Kymlicka, 2007). Se puede afirmar sin mucho más que, hoy en día, política y teóricamente, la pregunta por los límites de la tolerancia se encuentra en el corazón del debate liberal². Que el liberalismo se pregunte por los límites de la tolerancia y por la tolerancia en sí misma no debería ser algo novedoso. Su propia génesis está envuelta en el debate sobre la tolerancia y el pluralismo. Sin embargo, el renacer del debate pone de manifiesto la necesidad de re-pensar ciertas premisas liberales que, durante los últimos lustros, han liderado el debate en la teoría política y en la filosofía política.

Las preguntas que se encuentran detrás del debate por lo límites de la tolerancia en las democracias liberales de occidente pueden presentarse de la siguiente manera: ¿Debemos respetar y aceptar a todos, para utilizar la expresión de J. Gray (1999), los “modus vivendi” de igual manera?; ¿Deben todas las formas de existencia social y cultural ser protegidas de igual manera?; ¿Deben todos los “modus vivendi” ser igualmente respetados e incluidos en los regímenes democrático-liberales?. Si deben, ¿bajo qué sistema normativo deben ser tenidos en cuenta?. Y si se afirma que no todos los “modos de vida” deben ser tratados de igual manera, ¿cuál es el límite?, ¿cuál es el parámetro último de la tolerancia?. ¿Debe haber un parámetro último? ¿Cuál es la distancia entre el pluralismo y el relativismo?; ó, ¿acaso deba decirse que el liberalismo es inherentemente relativista?. La pregunta por los valores atraviesa todo el debate.

¹ Universitat Pompeu Fabra. DEA en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y Doctorando en la misma Universidad. Actualmente doctorando visitante en el departamento de filosofía de la Universidad de Leiden en los Países Bajos. nicolaspatrici@gmail.com

² Véase Williams M, y Waldron, J. (eds) *Toleration and it's limits*. NYU Press. USA. 2008.

No se pretende en este capítulo abordar el debate en su totalidad; siquiera se pretende presentarlo de manera sistemática. Por el contrario, este capítulo tiene como única ambición presentar brevemente los argumentos de Leo Strauss al respecto de la problemática liberal.

El argumento de Strauss se centra en la asunción de que el liberalismo no puede decir nada al respecto de “lo bueno” y “lo malo”, respecto de lo “justo” y lo “injusto”. La teoría política liberal ha renunciado, para Strauss, al pensamiento sobre la Justicia. Ha perdido la fé, afirma Strauss, en sus propios valores; es ya incapaz de formularlos como si éstos fueran absolutos. Tal como señala Thomas Pangle, el diagnóstico central de Strauss asume que: (...) dudamos de la mera posibilidad de que cualquier principio, cualquier fin, cualquier forma de vida pueda, racionalmente, ser presentada como simplemente verdadera: esto es, verdaderamente justa, verdaderamente buena. (...)³(Pangle, 2006; 7).

El diagnóstico de Strauss frente a la crisis implica que la imposibilidad de asumir que la democracia liberal y “sus valores” suponen la forma de vida acorde a la razón no es simplemente el resultado de un movimiento propio del relativismo del siglo XX; sino que encuentra sus bases y sus fundamentos en el mismo comienzo de la modernidad política. El liberalismo no es otra cosa que el hijo pródigo de una modernidad política que, inaugurada en Maquiavelo y fortificada en Hobbes, lleva el germen de su propia contradicción. Por ello, para comprender los problemas de nuestro tiempo, afirmará Strauss, resulta imprescindible retornar a ese punto de inflexión desde el cual emerge la modernidad. Es imprescindible, retornar al origen.

No es tampoco el objetivo de éste trabajo desenredar la compleja trama que esconde la obra de Strauss. Nuestro objetivo central consistirá en presentar brevemente, algunas notas sobre el problema del liberalismo y la tolerancia en el pensamiento de Strauss. Para ello, argumentaremos de la siguiente manera: 1) Primero haremos un recorrido general por las principales premisas de la teoría liberal. 2) Presentaremos una esquemática descripción de las lecturas de Hobbes y de I Berlin presentes en Strauss y 3) Presentaremos esquemáticamente algunas notas sobre la lectura straussiana del Derecho Natural.

I. LIBERALISMO, PLURALIDAD Y FELICIDAD

En este apartado haremos un general y breve recorrido por las premisas centrales del liberalismo tal como es leído por Strauss. Particularmente, nos concentraremos en ubicar los conceptos de felicidad y pluralismo como el

³ (...)we gravely doubt the very possibility that any principles, any purposes, any way of life can be shown by reason to be simply true: that is, truly right, truly good....(...)

elemento central de la tradición liberal. Daremos cuenta de manera esquemática de la correlación que existe entre ellos y el concepto de pluralismo.

En todas sus vertientes y variedades, el liberalismo es leído por Strauss como una teoría política de carácter universalista que expresa una noción singular de la igualdad y del derecho. La teoría política liberal, de manera general, asume que todos los hombres nacieron iguales –es decir que sus condiciones son iguales naturalmente- y que todos, además, son poseedores de una serie de derechos inherentes a su condición humana. El liberalismo –en todas sus versiones de presentación- comparte el mismo concepto de naturaleza humana: todos los hombres son, por naturaleza, iguales y todos, además, han nacido libres⁴. Más aún, los hombres tienen, naturalmente el derecho a definir y a buscar la felicidad. La felicidad individual y su persecución en condiciones de libertad e igualdad se convierten en el vértice central de la tradición liberal. El concepto de naturaleza, dentro de la misma tradición liberal, no permite ningún espacio para la diferenciación. La diferencia entre los hombres es siempre un producto de la cultura: es siempre, por tanto, artificial.

Ha de haber tantas definiciones de felicidad como individuos en el mundo y, por tanto, cada definición de felicidad –en tanto y en cuanto no existe un concepto de felicidad que exista por sobre el individuo-, ha de tener el mismo valor.

Claramente, la proliferación de nociones individuales de felicidad y la habilitación racional y natural a su persecución implica que los hombres choquen entre sí en tanto y en cuanto las definiciones de felicidad pueden ser contradictorias. La situación en Estado de Naturaleza puede ser descripta de esta manera sin necesidad de entrar en mayor detalle⁵. Por tanto, ningún liberal podría negar que el orden político concreto es una creación artificial cuyo objetivo primero y último no es otro que el garantizar, por medio de la generación de mecanismos artificiales, la libertad individual para perseguir la felicidad. En este sentido, la política no es otra cosa que un mecanismo de seguridad destinado a proteger la libertad individual de perseguir la felicidad individual⁶.

⁴ Para una visión de conjunto sobre el liberalismo Véase Holmes (1997), Gray (1991; 1995)

⁵ Cabe aclarar que esta presentación general del argumento liberal no asume que en el pensamiento de Strauss se igualen toda la tradición que hemos denominado liberal. Existen múltiples diferencias destacadas por Strauss entre el pensamiento de Hobbes y de Locke por ejemplo y el liberalismo propio de la segunda mitad del siglo XX. Puede verse para ello, Strauss (1989; 1995)

⁶ Véase Bloom (1975)

La derivación lógica de este razonamiento supone que el orden político-jurídico, en tanto aparato de protección de la vida, ha de tener vedado cualquier juicio sobre lo bueno y lo malo, sobre lo Justo o lo Injusto. En sí, el concepto de Justicia se reduce a la mera operación de definir si un acto se ajusta a un sistema jurídico o si no se ajusta. La justicia se positiviza y, al mismo tiempo, se neutraliza. La moralidad se reduce a una mera especulación individual sobre la cual el Estado Liberal no debería interferir.

El argumento filosófico detrás del liberalismo es, por definición, despolitizante: si no hay un Fin verdadero hacia el cual esté guiada la *polis*, es imposible que ésta genere “buenas leyes”, la ciudad y sus instituciones son, otra vez, un mero mecanismo artificial al servicio de la protección de individuos preocupados por la persecución de sus propios fines. La Ciudad es así el producto de una convención entre hombres. Por lo tanto, la noción de justicia queda reducida a la positivización del derecho. No hay ni puede haber criterio de Justicia que no se reduzca a la positividad de la ley, y no puede juzgarse la legitimidad de la ley sino por medio de asumirla como el acto racional del legislador. Por tanto: como producto de una convención.

No puede decirse, en última instancia, si un régimen político es bueno o malo. Solo puede decirse si es efectivo o no lo es: lo es, cuando es capaz de garantizar la seguridad de los individuos que lo habitan. Lo mismo puede decirse de las leyes: éstas son efectivas o no lo son. La efectividad reemplaza a la moralidad dejando sin lugar alguno a la pregunta por la buena ley, por el buen régimen.

La cuestión sobre lo bueno y lo malo, sobre los valores y su valor de verdad, se vuelve relevante cuando la política contemporánea se ve obligada a pensar situaciones empíricas. Situaciones donde las diferencias entre los modos de vida que conviven en un mismo *nomos* son radicales. ¿Deben todas las diferencias ser consideradas? ¿Cuál es el límite, si lo hay, de la tolerancia? Si todas las diferencias son toleradas, ¿cuál es el espíritu que informa en última instancia a la ciudad liberal?

El dilema aparece porque el liberalismo afirma la libertad de los hombres, y la igual capacidad de todos ellos en buscar y definir la felicidad. La felicidad por tanto, asume el primer grado de individualismo. No es la realización de la vida buena, ni la vida en la virtud, siquiera la búsqueda de la verdad. No es tampoco una cuestión de conjunto donde la felicidad de uno se completa en la vida con los otros. Es, por el contrario, una mera expresión de deseo, cambiante y pasional y, por supuesto, individual. Ahora bien, si todos los hombres de manera individual son capaces de definir la felicidad y de buscarla, la felicidad se convierte necesariamente en un concepto relativo. Si la felicidad, por tanto, es un concepto relativo, todos los fines que busquen los hombres

habrán de tener un mismo valor. ¿Cómo asumir racionalmente que un valor prima por sobre otro?

Lo que está en juego en este argumento no es otra cosa que la base misma de la estabilidad del orden liberal: si los valores son inconmensurables puesto que son el resultado de una elección individual sobre la que nada se puede decir, ¿cómo asumir la seriedad de la vida?. La pérdida de todo parámetro de verdad supone entonces, para Strauss, la falta absoluta de compromiso con la vida. La tolerancia de todas las elecciones en tanto tales implican un compromiso sin pasión con la elección tomada, en tanto se ha de asumir antes que todas las elecciones tienen el mismo valor: la libertad de la elección se postula con un rango más elevado que el fin elegido.

Strauss no niega que la tolerancia sea una virtud, pero asume que implica a una falta de compromiso serio. La lucha por la superación y la excelencia tienen el mismo valor que la búsqueda de la tranquilidad, el confort y el entretenimiento. Por tanto, en el desapego más absoluto con una seriedad que muchas veces está por sobre la vida misma, el liberalismo abre la puerta al relativismo y entonces, a asumir la validez de cualquier orden. Inclusive aquel iliberal. En última instancia, la elección sobre el fin se afirma a sí misma⁷.

Habría que decir aquí, que el argumento de Strauss implica que el liberalismo devenido filosofía de la tolerancia no es causa sino consecuencia de un pensamiento moderno. El pensamiento moderno revelado contra el pensamiento clásico niega la posibilidad del conocimiento del todo y asume a la naturaleza como un elemento a ser dominado en beneficio del placer del hombre.

Es justamente por ello que, para presentar de manera más completa la posición de Strauss frente al problema de la tolerancia hay que volver la mirada a la arqueología del derecho natural moderno. Para Strauss, la primera afirmación del derecho natural moderno (que supone la primacía del hedonismo y de la igualdad) ha de ser encontrada en Thomas Hobbes. La consecuencia más radical de la filosofía de la tolerancia que de ella emana ha de ser encontrada en I. Berlin: el pensamiento, a ojos de Strauss, que mejor resume las contradicciones del liberalismo del siglo XX.

II. BUSCANDO LAS RAÍCES. HOBBS COMO PADRE DEL HEDONISMO. BERLIN COMO LA REPRESENTACIÓN DE LA CRISIS DEL PENSAMIENTO.

Hobbes

⁷ Para este punto, véase Strauss (2006)

Hobbes produce, a ojos de Strauss, una operación determinante. Conjugar la mecánica pasional del hombre con una teorización de las leyes naturales⁸. En la filosofía política de Hobbes, como es sabido, las leyes naturales y el derecho natural, se revelan vía el descubrimiento de la razón: que no es otra cosa que el producto del enfrentamiento de los individuos a sus más bajas pasiones. Este punto, siempre a vistas de Strauss, marca el enfrentamiento de Hobbes con la tradición clásica de pensamiento. Los individuos ya no son entendidos dentro de la comunidad, sino que tienen existencia previa a la conformación de la comunidad política. Es, en esa existencia previa donde por medio de la pasión los hombres, en pleno ejercicio de su derecho natural a todas las cosas, “conocen” el dictado de ley natural que sugiere la creación de la comunidad política. La construcción de la comunidad política, producto humano y artificial, es siempre realizada en condiciones de igualdad.

Hobbes por tanto, fue el primero desde el prisma de Strauss, en componer un derecho natural que habilita a todos los hombres a perseguir su propia felicidad, otorgándoles el derecho a utilizar todos los medios para obtenerlo y, por ende, para preservar su vida. Por definición, la definición de los medios de preservación es siempre una tarea individual. Mientras que para los antiguos por tanto, la Ley Natural establecía obligaciones claras, para Hobbes no pueden derivarse obligaciones de ellas, sólo una mera recomendación.

El comportamiento humano se encuentra guiado por una compleja mecánica pasional compartida por todos los hombres. El hecho supone que todos los hombres han de estar en su derecho natural a seguir todos los medios para alcanzar su felicidad. La combinación presupone que la noción de igualitarismo se encuentra en la base de la concepción hobbesiana de naturaleza humana.

Para Strauss así, Hobbes reduce a la naturaleza humana en dos postulados básicos:

- 1) Pasiones: los individuos se mueven por medio de una mecánica pasional. El mecanismo que activa esta mecánica ha de ser entendido como un mecanismo de aversión y atracción. Los individuos son atraídos a las cosas que les resultan placenteras y rechazan aquellas que no les resultan placenteras.

- 2) Los individuos son también seres racionales: tienen la capacidad de realizar cálculos de costos y beneficios. De acuerdo a la teoría hobbesiana, los individuos calculan sus acciones futuras como un

⁸ Véase particularmente Strauss (1989)

medio de obtener una ventaja en la obtención de aquello que les de placer.

Estos dos elementos, están relacionados en la lectura Straussiana de Hobbes con dos concepciones del apetito humano:

- a) El apetito racional
- b) El apetito irracional

Los individuos buscan el placer personal por medio del seguimiento de la mecánica pasional de la atracción-aversión. El objetivo de la acción individual, su fin, es la obtención de un placer/felicidad definido de manera individual. Si el objetivo es la felicidad individual, el medio más adecuado es la obtención del máximo poder necesario para su realización. Así, la carrera individual por la obtención de la felicidad se transforma en una carrera por la obtención de poder: por la obtención de los medios que permitan alcanzar el fin. Dado que el poder es siempre relativo a cada individuo, todos estarán dotados de un poder capaz de anular el poder del otro: se encuentran en igualdad de condiciones. La carrera por los medios sólo puede tener un fin: la muerte⁹.

Sin embargo, los hombres también son capaces de calcular las condiciones futuras de sus acciones: esto es, pueden planear sus acciones. De acuerdo a la lectura Straussiana de Hobbes, cuando los individuos operan por medio de la mera mecánica racional que lleva a la obtención inmediata del placer, están siendo guiados por la *vanidad*, mientras que cuando lo hacen por medio del cálculo, operan de manera *racional*.

Es en esta intersección donde se encuentra, a ojos de Strauss, el núcleo duro de la teoría política hobbesiana: en la tensión entre el cálculo racional de la obtención de placer futuro y el afán de satisfacer inmediatamente el deseo de placer.

De un lado, si la razón consiste en la capacidad de cálculo de las acciones a futuro y el placer, y la obtención inmediata de placer lleva a una carrera por la obtención de poder, dado que todos los individuos tienen el mismo derecho a definir y buscar su propia felicidad, el primer elemento que dicta la razón es el conflicto.

El conflicto lleva, necesariamente a la posibilidad de anulación de la obtención de placer. La posibilidad de la anulación de la obtención de placer,

⁹ “(...) the comparison of the life of man to a race, though it holdeth not in every point, yet it holdeth so well for this our purpose that we may thereby both see and remember almost all the passions before mentioned. But this race we must suppose to have no other goal, nor no other garland, but being foremost (...). (Hobbes, EL. 1, XXI, 9)

en tanto nada puede decirse en términos sustantivos de la definición individual de la felicidad, se convierte necesariamente en un elemento negativo para todos los individuos. Y, si se razona simplemente, la máxima anulación de la posibilidad de la obtención de placer es la muerte: Muerte que se revela concreta en la carrera por la obtención de los medios para conseguir la felicidad. Así, “la muerte” se convierte en el peor de los males. El miedo a la muerte –violenta- se convierte, en la teoría hobbesiana, en una pasión que, al triunfar sobre el deseo irracional de la obtención inmediata del placer –la vanidad-, lleva a los hombres a establecer un marco seguro que prevenga, que evite, la obtención de placer¹⁰.

Resumiendo, el miedo a la muerte violenta implica la desconfianza natural entre individuos que son naturalmente iguales en sus condiciones de “calcular” y obtener los medios necesarios para alcanzar su felicidad. A la vez, al revelarse como el peor de los males para todos los individuos, en tanto y en cuanto imposibilita la consecución de su felicidad, los arrastra a comprender la necesidad de establecer un marco adecuado para asegurar la obtención de sus deseos: un marco de seguridad. Así, el miedo es la pasión racional que guía a los individuos a abandonar el Estado de Naturaleza y a aceptar e instituir un mecanismo artificial lo suficientemente poderoso para garantizar la seguridad de cada uno de los individuos. La muerte en la filosofía Hobbesiana, remarca Strauss, toma el lugar del clásico *Telos*, (Strauss, 1992; 181)

Por otro lado, como ya remarcamos, los individuos necesitan poder para maximizar el placer. El poder, en un mundo donde todos tienen igual capacidad, se convierte a la vez en un concepto relativo y en una ilusión. En un concepto relativo puesto que, en tanto un medio, ha de ser más poderoso que otro poder, por tanto se asume la existencia de una multiplicidad de medios. Una ilusión puesto, en tanto un concepto relativo, el poder absoluto es imposible de alcanzar. Los individuos solamente pueden imaginarse más poderosos que otros individuos. La ilusión del poder sustenta la *vanidad*. La *vanidad* no es la pasión resultante del cálculo racional que lleva al temor que evita el conflicto, sino que por el contrario, es la pasión que alienta dicho enfrentamiento.¹¹

¹⁰(...) I comprehend in this word Fear, a certain foresight of future evill; neither doe I conceive flight the sole property of fear, but to distrust, suspect, take heed, provide so that they may not fear, is also incident to the fearfull.(...) (Hobbes, DC, I, I, note1)

¹¹(...) Farther, since men by natural passion are divers ways offensive one to another, every man thinking well of himself, and hating to see the same in others, they must needs provoke one another by words, and other signs of contempt and hatred, which are incident to all comparison: till at last they must determine the pre-eminence by strength and force of body (...) (Hobbes, EL, I, 14, 4)

De un lado, por tanto, el comportamiento individual guiado por la razón se soporta en el temor a la muerte. Por otro lado, el comportamiento individual guiado por la vanidad tiende al conflicto. El primer impulso se asienta sobre la igualdad de todos los hombres; el segundo sobre la ilusión de la diferencia. Ésta es, para Strauss, no sólo la dicotomía que marca el corazón de la filosofía política Hobbessiana, sino que es también donde se guarda el germen del liberalismo hobbessiano.

La decisión de Hobbes, de acuerdo con Strauss, de basar su teoría política en “miedo racional e igualitario a la muerte violenta” implica la actitud moral que inaugura la modernidad: la cancelación de la vida política como una vida orientada al Bien. Ergo, supone la inauguración de una existencia política dedicada al hedonismo en un mundo donde los fines son relativizados en pos de la igualdad y la política se ve reducida ya a la mera garantía de los medios: la protección de la vida.

Para resumir esta breve presentación, para Strauss la operación filosófica de Hobbes implica una serie de puntos centrales:

- 1) la identificación del bien con el placer
- 2) El igualitarismo cancela la posibilidad de establecer distinciones naturales entre los hombres, anulando la posibilidad del pensar el Bien.
- 3) El rechazo del *Status Naturalis* en la afirmación del *Status Civilis* implica:
 - a. Aceptar que la vida política se establece en oposición a la naturaleza
 - b. Aceptar que el miedo, y su contratación la seguridad, son los únicos principios de legitimidad de un régimen político. El hedonismo se establece en el centro de toda vida política.
- 4) La Justicia deja de encontrar su asiento en la naturaleza para asentarse en la comunidad política. La ley, ya no está sujeta a la obtención del Bien sino a evitar el mal. La moralidad por tanto, se desprende de la Ley para convertirse en un concepto esquivo. En palabras de Strauss (...) La justicia permanece como una virtud, pero su significado presupone un cambio radical. Si el único hecho moral es el derecho natural de cada uno a su auto-preservación, y por lo tanto, todas las obligaciones con los otros emanan de un contrato, la Justicia se vuelve idéntica al cumplimiento del contrato (...) (Strauss, 1992; 187)¹²

¹²(...) Justice does remain a virtue, but its meaning undergoes a radical change. If the only unconditional moral fact is the natural right to each to his self-preservation, and therefore all obligations to others arise from contract, justice becomes identical with the habit of fulfilling one's contract (...) (Strauss, 1992; 187)

Para terminar, la aceptación hobbesiana de un igualitarismo que borra del mundo las diferencias naturales entre los hombres supone la apertura de la puerta al relativismo. Como el huevo de la serpiente, el hedonismo Hobbesiano contiene, en la arqueología Straussiana, el germen de la contradicción de la filosofía de la tolerancia propia del liberalismo del siglo XX.

I. Berlin

Si Hobbes inaugura el germen del relativismo en la filosofía moderna, con I. Berlin el liberalismo encuentra la expresión máxima de su propia contradicción. Si bien de manera mínima y poco efectiva, el argumento hobbesiano descansaba sobre una elaboración de los derechos naturales y de la ley natural¹³. Hay aún, en la primera filosofía de la modernidad una referencia a la universalidad. Afirmamos, además, que el orden político podía juzgarse, en el argumento hobbesiano, en su capacidad de evitar el peor de los males: vale decir, el orden político encuentra su último principio de legitimidad en su capacidad de proteger a los individuos. El relativismo Hobbesiano, sólo puede afirmarse en su negación de la naturaleza, y sólo está presente de forma germinal: su fé en la razón era aún sólida.

Por el contrario, Strauss nos fuerza a descubrir en la teoría de la libertad de I. Berlin, la versión más acabada de las contradicciones del liberalismo: una filosofía de la tolerancia que, forzada por el relativismo, se encuentra completamente viciada.

La versión positiva de la libertad que Berlin ataca, es un concepto que asume que la libertad individual sólo es posible de realizarse en el vivir dentro de unos parámetros que se establecen como verdaderos y que garantizan la realización de los individuos. Esto es, los individuos sólo son libres en la realización del verdadero Ser. El verdadero Ser es, por definición, exterior y trascendente al individuo. La libertad positiva implica así, una escala ordenada de valores, en la cima del cual ha de ubicarse el valor verdadero que permite la realización plena del Ser.

Como es sabido, de acuerdo con Berlin, la idea de la libertad positiva es contraria a la existencia empírica de los individuos. Existencia denominada por las pasiones, el egoísmo y el vacío de valores “(...) nuestro pobre, pasional y egoísta ser (...)”¹⁴ (Berlin, 1958; 46). Este es el vértice desde el cual parte el pensamiento de Berlin, que como Hobbes, Mill y Hume, asume que nada puede ser pensado por fuera de la búsqueda individual de la felicidad.

¹³ Véase Strauss (1989)

¹⁴ : “our poor, desire-ridden, passionate empirical selves”

Por tanto, la única idea de libertad que se adapta a la existencia empírica de los individuos, es una que defiende la capacidad individual de decidir de cada individuo. Berlin, opone así, la idea de una libertad positiva que sólo es realizable en la vida en una virtud que trasciende al individuo (y que por lo tanto, condiciona sus decisiones), a una libertad negativa que asume que su realización está en su propia negatividad.

La libertad negativa es definida por Berlin como ausencia de obstáculos. La libertad supone la ausencia empírica de obstáculos que imposibiliten la consecución de la felicidad y los valores individuales. Un individuo es libre, si puede moverse y decidir en un espacio liberado de obstáculos que limiten su libertad de decidir y buscar su propia felicidad. El espacio privado de libertad individual, en el cual se realiza la existencia libre de los individuos en su existencia empírica no debe ser violado; debe permanecer libre, si se trata de garantizar la libertad, de cualquier intervención externa. “(...) algunos elementos de la existencia humana deben permanecer independientes al control social (...)”¹⁵(Berlin, 1958, 8) .

Para resumir, el dilema que plantea Berlin es uno que opone a la Libertad *de* y a la Libertad *para*.

El concepto de libertad negativa (libertad *de*) implica la existencia de un espacio individual que debe ser *sagrado* en el cual los individuos sean capaces de decidir perseguir y realizar sus fines. Asumir la libertad negativa supone también asumir un mundo plural donde coexisten valores de manera plural e inconmensurable. El pluralismo de Berlin supone la tragedia de un mundo en el cual ningún valor tiene un valor más elevado que el otro, por tanto, donde ninguno garantiza la realización del Ser. No existe una naturaleza ordenada y con una jerarquía predeterminada de fines: (...) los fines de los hombres son muchos, y en principio son compatibles los unos con los otros, (...) la necesidad de escoger entre valores es una característica de la cual la condición humana no puede escapar (...) (Berlin, 1958; 54)¹⁶.

La contradicción que Strauss remarca dentro del pensamiento de Berlin emerge exactamente en este punto. Si el mundo es un espacio donde conviven, de manera desordenada y sin jerarquía, una pluralidad de valores, la posibilidad del conflicto entre ellos es elevada. Y si esto es así, debe haber algunas barreras que garanticen el ejercicio de la libertad individual. Esto es, la interferencia sobre la libertad de cada uno de buscar y decidir su felicidad sólo es legítima en

¹⁵ “(...) some portion of human existence must remain independent of social control (...)”

¹⁶ “(...) the ends of men are many, and not all of them in principle are compatible with each other (...) The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition (...)”

tanto y en cuanto la búsqueda de la felicidad de algunos evite la búsqueda de felicidad de los otros.

Berlin asume que estas “fronteras” de defensa de la libertad negativa deben ser “sagradas”, “absolutas”.

Es aquí donde Strauss levanta su crítica: Berlin nos ha dicho que no había nada absoluto ni sagrado en la existencia empírica de los hombres. Y ahora asume que, para proteger la posibilidad del pluralismo de valores que él mismo defiende debe recurrir a la afirmación de un *Standard absoluto*.

En palabras de L. Strauss “(...) la afirmación de que todos los fines son relativos a quienes eligen y que por lo tanto tienen el mismo valor, parece requerir algún tipo de “absolutismo” (...)” (Strauss, 1989; 15)¹⁷

La contradicción presentada por Strauss en el liberalismo de Berlin se vuelve clara. Por un lado, Berlin escapa a un concepto de libertad que suponga la existencia de su realización en un valor absoluto y verdadero, moviendo el eje de su teoría hacia un concepto de libertad que se adapte a la situación empírica y plural de la existencia individual. Sin embargo, aún en esta concepción, la teoría de Berlin debe asumir la necesidad de establecer una frontera última, una barrera, que proteja al pluralismo. Al hacerlo, nos propone que “nosotros” debemos de asumir la libertad negativa *como si fuera sagrada, como si fuera absoluta*. Para ello, debemos aceptar *a priori* a la libertad negativa como superior a cualquier otro valor: (...) Debo creer que son válidos a priori (...) ¹⁸(Berlin, 1958; 50).

Sin embargo, Berlin había afirmado que los valores eran inconmensurables. La contradicción se muestra evidente.

A pesar del hecho de que Berlin acepte la necesidad de elevar *a priori* a valor absoluto la libertad negativa, no rechaza el pluralismo de valores de su teoría y no rechaza la imposibilidad de juzgar sobre la validez de los valores. Todos los fines tienen el mismo valor.

Por lo tanto, la pregunta de Strauss apunta hacia la contradicción que esto supone. Si la no puede afirmarse que es superior a cualquier valor, ¿por qué hemos de escoger la libertad negativa en vez de escoger la libertad positiva como forma de realización humana?. Más aún, si Berlin acepta que la libertad negativa es la única manera en la cual se puede garantizar la existencia libre de los individuos y por tanto, ésta ha de ser elevada *a priori* a categoría universal,

¹⁷ (...)” “(...)the assertion that all ends are relative to the chooser and hence equal, seems to require some kind of “absolutism” (...)”

¹⁸ “(...) I may believe them to be valid a priori (...) (Berlin, 1958; 50)

¿no se convierte la libertad negativa en una especie de libertad positiva?; Y, si todos los fines tienen el mismo valor, ¿deben todos ser tolerados o respetados?. En principio, en un mundo de valores inconmensurables donde todos tienen el mismo valor, todos han de ser tolerados. Pero si esto así habrá que tolerar aquellos que atenten contra la misma tolerancia. ¿Cómo puede defenderse la libertad negativa si asume el principio de la tolerancia?

Así, según la versión de Strauss, el liberalismo y la filosofía de la tolerancia que se desarrolla en su seno, se convierte en mero relativismo. No puede decir nada de sí mismo. Por tanto, no puede decir nada al respecto de la justicia de otros fines. Simplemente, para Strauss, el liberalismo ha renunciado a la pregunta por la justicia y por la mejor forma de vida. Simplemente, siquiera puede afirmarse a sí mismo como la mejor de ellas.

La posición de Berlin, aparece a los ojos de Strauss como una teoría sin sentido y como un ejemplo radical del desarrollo y desembarco de la filosofía moderna en una filosofía de la tolerancia que es incapaz de sustentarse..

En palabras de Strauss,

(...) El reclamo absoluto por un mínimo de espacio privado no puede ser totalmente satisfecho; queda diluido, por la oposición de otro reclamo con el mismo valor. El liberalismo, como Berlin lo entiende, no puede vivir sin absolutos pero no puede vivir con absolutos (...) ¹⁹ (Strauss, 1989; 16).

III. LEY NATURAL, HISTORICIDAD, LIBERALISMO Y EL PROBLEMA DE LA TOLERANCIA

El advenimiento de la crisis de la filosofía de la tolerancia liberal, representada en la contradicción de su propia formulación presupone, para Strauss, la imposibilidad de la pregunta por la Justicia²⁰. En la visión de Strauss, si nada puede decirse de la justicia o la injusticia, de la bondad o del vicio de un régimen político más allá de sus especificidades culturales y temporales, no somos capaces, por tanto, de afirmar la justicia de la ciudad en la que vivimos.

Strauss se esfuerza en presentar el problema en la dicotomía entre Derecho Natural Clásico y su negación moderna: el derecho natural moderno. La crisis contemporánea, dirá Strauss, sólo puede ser comprendida si se comprende la

¹⁹ “(...) The absolute claim for a minimum private sphere cannot be fully satisfied; it must be diluted, for the opposite claim has an equal right. Liberalism, as Berlin understands it, cannot live with-out an absolute basis and cannot live with an absolute basis (...)”

²⁰ La pregunta por la Justicia remite en Strauss a la filosofía. La crisis de Occidente es una crisis Moral no sólo porque ha perdido la fé en sus propios valores, sino porque niega la posibilidad de la búsqueda de la verdad. Niega a la filosofía. Véase Strauss (1988).

arqueología filosófica del Derecho Natural Moderno en contraposición al Derecho Natural Clásico.

El estudio del Derecho Natural permitiría, de acuerdo con la lógica de Strauss, retomar el problema del orden político en tanto y en cuanto “(...) estos suponen una ley que determina qué es justo y que es injusto y qué poder es válido por naturaleza, aquí y siempre (...)” (Strauss, 1983; 137)²¹

El rechazo de los Derechos Naturales que asume la teoría científica y política contemporánea asume un vuelco a la afirmación de la historia como modo de legitimación de cada tipo de sociedad: “(...) La Ley Natural, que predominó por muchos siglos en el pensamiento político Occidental, es rechazado, en nuestro tiempo, por casi todos los estudiosos de la sociedad (...) es rechazado bajo dos formas: el positivismo y el historicismo (...)” (Strauss, 1983; 137).

Particularmente, la afirmación del historicismo implica que los fines de los hombres no pueden ser juzgados más que como elecciones libres cuya forma de aparición sólo puede ser comprendida en su contexto histórico y cultural. Cada concepción del “bien” y del “mal” está atada a un espacio particular de observación, a un tiempo particular, a un mundo particular. En otras palabras, si cada fin se encuentra condicionado a una comprensión del mundo particular (*weltanschauung*), la posibilidad de buscar parámetros universales que permitan la afirmación de la Justicia de un tipo de régimen por sobre otro tipo de régimen es imposible.

Así, la decisión sobre lo justo y lo injusto, sobre lo verdaderamente bueno y lo verdaderamente malo queda reducida a una mera decisión cuya afirmación es meramente auto-reflexiva²³. La afirmación de un valor, de un fin, de un modo de vida, es, por tanto, puro nihilismo.

A pesar de que esta afirmación implica la imposibilidad de la defensa del modo de vida liberal, el rechazo de cualquier absoluto es visto por los liberales de nuestro tiempo con una simpatía inusitada²⁴.

²¹ “(...) is meant a law which determines that is right and wrong and which has power or is valid by nature, inherently, hence everywhere and always (...)”

²² “(...) Natural law, which was for many centuries the basis of the predominant Western Political Thought, is rejected, in our time by almost all students of society (...). It is rejected on two bases: positivism and historicism (...)”

²³ Cabría aclarar aquí que esta presentación no pretende ser exhaustiva. Las lecturas de Strauss de Weber, Heidegger y Nietzsche son, en este punto, fundamentales. Para un análisis más detallado de la afirmación del nihilismo contemporáneo y sus diferencias con el positivismo y el historicismo, remitimos a Pangle (2002) y a Zuckert (2008)

²⁴ A modo de ejemplo, J. Gray (1995) ha afirmado que (...) Western liberal societies were to conceive the liberal form of life as only one form of life among many, neither better nor worse

De acuerdo con Strauss, el problema que acarrea esta simpatía es que el rechazo de los derechos naturales (esto es, el rechazo de cualquier moralidad, inclusive aquella basada en la razón y el progreso que hubo de funcionar como la piedra angular de la filosofía moderna) no es otra cosa que el resultado del tratamiento que la modernidad dio a los Derechos Naturales. Esto es, el rechazo de los Derechos Naturales encarnado por las contradicciones de la filosofía liberal de la tolerancia, no es otra cosa que el resultado del tratamiento y del entendimiento moderno de los Derechos Naturales.

La tesis central de Strauss en este punto implica que hay una contradicción inherente al Derecho Natural Moderno de la cual el liberalismo siquiera está alerta: El liberalismo necesita los Derechos Naturales que él mismo rechaza. Mas aún, no es siquiera conciente que el Derecho Natural se encuentra en la fundación primera de una modernidad que permitió dar vida a la ciudad liberal: “(...) La ley natural adquirió su máxima visibilidad en los tiempos modernos: tanto en la Revolución Americana como en la Revolución Francesa, las solemnes declaraciones apelaban a la ley natural (...)” (Strauss, 1983; 143)²⁵.

La tradición moderna del Derecho Natural difiere, por tanto, de la tradición clásica. El Derecho Natural moderno promueve la igualdad de todos los individuos en tanto todos ellos tienen las mismas capacidades para definir y perseguir la felicidad. El Derecho a la búsqueda de la felicidad implica la necesidad de la protección y la defensa de la vida como tal. Así, la Ley Natural, sugiere a los hombres encontrar el mejor mecanismo para garantizar el cumplimiento de sus naturales derechos: esto es, a buscar el mejor mecanismo para proteger la vida. Strauss argumenta por tanto, que el Derecho Natural moderno no sólo está basado en la más baja de las virtudes humanas (la protección de la mera vida) sino que erradica la posibilidad de derivar de él cualquier obligación política. Por tanto, el orden institucional y la Justicia no pueden ser otra cosa que un artificio producto de la convención que, con el fin de proteger su vida, se establece entre hombres iguales que persiguen sus propios fines. Para Strauss, el más radical y revolucionario concepto de igualitarismo se encuentra entonces en las bases del Derecho Natural Moderno.

than some others, but merely different. It is an implication of my argument that Western liberal forms of life are not, in truth, always worthy of allegiance: they may not be the forms of life that best meet the demands of the universal minimum content of morality, and their adoption may entail the loss of precious and irreplaceable cultural forms. A further implication is that, where the liberal form of life is worthy of allegiance, it is so not because it is the form of life blessed by reason, or the one in which human beings as such best flourish, but simply because it is an incident in a choice-worthy tradition or form of life, to each some human beings find themselves constitutively, but at the same time contingently, attached. (...) p. 130.

²⁵ “(...) Natural law acquired its greatest visible power in modern times: in both the American and the French revolution, solemn state papers appealed to natural law (...)”

Por el contrario, la Ley Natural, tal como era entendida por los clásicos, suponía ciertas limitaciones a los individuos. Limitaciones que trascendían a la voluntad individual y sus deseos. La Naturaleza dictaba, según esta visión, una jerarquía ordenada de valores y virtudes que indicaba el camino correcto de la vida. La Ley Natural indicaba a los hombres la obligación de vivir una vida dirigida a la virtud.- Contrariamente a la concepción Moderna, la concepción clásica de la Ley Natural pre-suponía una escala de virtudes y fines presentes en la Naturaleza. Contrariamente con la noción moderna donde el orden político es la negación de la naturaleza, en el pensamiento clásico, la, debía adecuarse, orientarse a la naturaleza. Naturaleza que, en tanto jerarquía de virtudes, habría de estar en el corazón de la legislación de la ciudad. (cf. *Laws* . 765e-766a).

El mejor orden político, en tanto dictado de la Naturaleza, podía entonces encontrarse en oposición a los deseos de los individuos. La Justicia, por tanto, lejos de estar basada en una convención se encuentra, para los clásicos, inscrita en la Naturaleza

Si por lo tanto, el Derecho Natural Moderno afirma la igualdad y la libertad de todos los hombres de perseguir y definir su propia felicidad, no hay posibilidad, por definición, de juzgar una acción, puesto que cada acción tiene el mismo valor moral. Si no hay posibilidad alguna de juzgar las acciones de los hombres, poco puede decirse de los regimenes políticos. Si no hay buenas razones para decir que una ley es mejor que la otra ley, el fundamento último de la ley pierde sentido y el relativismo más cruel se establece como patrón.

Strauss argumenta, por tanto, que si el Derecho Natural moderno lleva en sí mismo la aceptación de todos los valores, la tolerancia debe elegirse como un elemento rector (puesto que ser tolerante ha de ser mejor que ser intolerante). Pero ésta es una afirmación imposible. El Derecho Natural Moderno en sí mismo separa el deber ser del Ser negando la posibilidad racional de conocer una escala de valores que indiquen el verdadero sentido moral. .

La filosofía de la tolerancia, aparece en Strauss, como la culminación del Derecho Natural Moderno: es decir, su auto-negación.

Esta contradicción termina, para Strauss, en la más perversa de las crisis cuyas consecuencias políticas son temibles. Tal como lo plantea Strauss en uno de los pasajes más famosos de su *Natural Right and History*: “(...) la prohibición del juicio valorativo en las ciencias sociales lleva a la consecuencia de que solo se nos permite dar descripciones de los hechos que pueden ser observados en los campos de concentración y quizás

se nos permite realizar un análisis de las causas que motivaron a los actores involucrados: no se nos permite hablar de crueldad (...)"(Strauss, 1992; 52)²⁶

IV. CONCLUSIONES

Ya estamos en condiciones de contestar a la pregunta que nos hacíamos en la introducción. Desde una perspectiva Straussiana, el liberalismo contemporáneo encarna el grado más elevado de rechazo a cualquier absoluto producto de un rechazo a la naturaleza que asume la igualdad de todos los hombres y de un hedonismo que prioriza las pasiones más bajas de los hombres. La filosofía de la tolerancia, producto último de la filosofía moderna no puede escapar al relativismo: es incapaz de justificarse a sí mismo. Es, en última instancia, el resultado de la tradición moderna del Derecho Natural.

El diagnóstico Straussiano nos devuelve un cuadro crítico que puede ayudar a problematizar la situación de los regímenes políticos contemporáneos, puesto que la pérdida de la fe en los propios valores liberales revela un problema político fundamental para nuestras democracias-liberales: el estándar, el principio que informa sus políticas.

¿Podemos defender a la democracia liberal si aceptamos el resultado al que nos lleva, según Strauss, el liberalismo? ¿Podemos aceptar que la tolerancia reclama un principio de intolerancia?

La relación de Strauss con la democracia liberal es compleja. El mismo sabe que el régimen liberal es mejor que la tiranía moderna (el comunismo) (Pangle, 2002) Su objetivo, no es como asumen muchos comentaristas (Drury, 2005; Holmes, 1996) atacar a la Democracia Liberal, sino defenderla.

En este sentido, Strauss es consciente de que, tal como lo ha puesto W. Galston, "No society is fully universal; every society picks out some favored goals and ways of life while discouraging or prepressing others. No matter where one lives, some arguably valuable collective objectives are not pursued and some arguably admirable human traits are not developed. Acquaintance with other societies forces upon us an awareness of the partiality and cost of our own." Por lo tanto, sabe que la bondad de las leyes estuvo siempre atada a cada sociedad.

Sin embargo, advierte que en el pensamiento clásico asumía un parámetro universal, una escala de valores ordenada hacia la cual orientarse. Lo que es

²⁶ (...) the prohibition against value judgment in social science would lead to the consequence that we are permitted to give a strictly factual description of the overt acts that can be observed in concentration camps and perhaps an equally factual analysis of the motivation of the actors concerned: we would not be permitted to speak about cruelty (...)

más importante, las sociedades se construían en la convicción de su superioridad con respecto a las otras. Una vez perdida ésta convicción, la defensa del régimen liberal se vuelve difusa.

La estrategia de Strauss supone la re-apertura del debate entre la Antigüedad y la Modernidad como medio para desenredar una compleja trama. Poner de manifiesto las contradicciones propias de la tradición moderna supone recobrar la filosofía y, por tanto, la pregunta filosófica por la verdad.

BIBLIOGRAFÍA.

- Berlin, I.: *Two Concepts of Liberty*. Oxford University Press. UK.1958.
- Bloom, A (1975) "Justice: J. Rawls Vs the tradition of political philosophy".
En *The American political science review*. Vol. 69. N. 2. 648-662.
- Drury, S. (2002) *The political ideas of Leo Strauss*. Palgrave Macmillan.. U.S.
- Gray, J. (1991) *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*. Rutledge. UK.
- Gray, J (1995) *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Rutledge. UK.
- Hobbes, T.: *Elements of Law. Natural and Politic*. Penguin Books. UK. 1990.
- Hobbes, T.: *De Cive*. Penguin Books. UK, 1990. (Latin Version).
- Holmes, S. *The anatomy of anti-liberalism*. The University of Chicago Press. U.S.
- Holmes, S. (1997) *Passions and Constraint: On the theory of Liberal Democracy*.
University of Chicago Press. US.
- Kymlicka, W (2007) *Multicultural Odysseys: Navigating the new International politics of Diversity*. Cambridge University Press.
- Long, C (2004) *Relativism and the foundation of Liberalism*. Imprint Academic.
U.K.
- Pangle, T (2002) *Leo Strauss, an Introduction to his thought and intellectual legacy*.
The J. Hopkins University Press. U.S.
- Plato (2005) *The Laws*. Penguin Books. U.K
- Strauss, L (1983) *Studies in Platonic Political Philosophy*. The University of Chicago Press. US.
- Strauss, L (1988) *What is political philosophy? And other essays*. University of Chicago Press. US.
- Strauss, L (1989) *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss*. The University of Chicago Press. US. 1989.
- Strauss, L: *Natural Right and History*. The University of Chicago Press. US. 1992.
- Strauss, L (1989) "The three waves of Modernity" in Hilail Gildin (ed) *introduction to Political Philosophy. Ten essays by Leo Strauss*. Wayne State University Press. US.
- Strauss, L (2006) "Notes on C. Schmitt, *The concept of the political*" en Meier, H, (Comp) *The hidden dialogue*. University of Chicago Press. U.S.

- Taylor, Ch. (1994) *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton University Press.
- Williams M y Waldron, J (eds) (2008) *Toleration and it's limits*. NYU Press. USA.
- Zuckert C y Zuckert M (2008) *The truth about Leo Strauss*. The university of Chicago Press. U.S.