

# LEO STRAUSS Y EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO\*

*Leo Strauss and Thomas Aquinas Thought*

María Alejandra Vanney  
Universidad Austral (Argentina)

## RESUMEN

El artículo pone de relieve algunos de los motivos que explican el modo original que utiliza Strauss en su interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino. Si bien ambos autores comparten algunos conceptos, la separación radical que Strauss hace entre filosofía y revelación, no le permite admitir ninguna conclusión tomásiana como filosófica. De modo particular critica duramente la interpretación que hace el Aquinate de Aristóteles. Estas cuestiones se ponen especialmente de relieve respecto de los conceptos de ley natural, *synderesis*, virtud y naturaleza.

**Palabras clave:** Leo Strauss, Tomás de Aquino, razón, revelación, hermenéutica straussiana, ley natural, *synderesis*.

## ABSTRACT

This article highlights some of the important reasons that explain the originally way Strauss interprets Thomas Aquinas's thought. Although they both share some ideas, the radical separation that Strauss draws between philosophy and revelation does not allow him to draw any thomistic conclusion as philosophical, which is especially critical in his interpretation of Aristotle. These issues are brought into light especially in what has to do with the concept of natural law, *synderesis*, virtue and nature.

**Key words:** Leo Strauss, Thomas Aquinas, reason, revelation, straussian hermeneutics, natural law, *synderesis*.

## 1. INTRODUCCIÓN

Leo Strauss (1899-1973), filósofo de origen alemán, desarrolló su pensamiento filosófico principalmente en la Universidad de Chicago. Allí escribe su obra más conocida, *Natural Right and History*,<sup>1</sup> en la cual toma partido por la filosofía clásica oponiéndose a las escuelas filosóficas entonces predominantes, a la vez que propone un regreso al concepto de naturaleza y, en consecuencia, al *derecho natural*. Se trata de un concepto que él distingue esencialmente del de ley natural y —como se verá más adelante— del propio de la posición tomista, a pesar de compartir con ésta algunos presupuestos de la filosofía realista.

---

\* Esta investigación se realizó en el marco del Proyecto «El derecho natural y la tensión razón-revelación en el pensamiento de Leo Strauss» financiado por la Universidad Austral (VI Concurso Interno de Proyectos de Investigación)

<sup>1</sup> Traducida al español en 2000 bajo el título *Derecho natural e historia* por la editorial Círculo de Lectores de Barcelona. Sin embargo, resulta una pieza bibliográfica muy difícil de conseguir, razón por la que nos referiremos aquí a la versión inglesa con excepción de las citas textuales.

Si bien Strauss ha tratado en sus obras acerca de numerosos filósofos antiguos y modernos, resulta llamativa la recepción ambigua que ha suscitado su concepción del pensamiento de Tomás de Aquino. En efecto, con respecto a ninguno de los otros autores se ha dado tanta variedad en su interpretación: desde quienes consideran a Strauss como tomista,<sup>2</sup> pasando por quienes principalmente destacan sus críticas al Aquinate,<sup>3</sup> para terminar con los que interpretan al Aquinate *desde* Strauss.<sup>4</sup> No cabe duda de que la idea de un retorno a la filosofía griega, a la idea de naturaleza, a la misma formulación de «derecho natural», así como el rechazo straussiano de la modernidad con su carga de relativismo, historicismo y nihilismo, ha contribuido a que, a primera vista, filósofos realistas hayan podido ver en Strauss a un aliado de especial interés, teniendo en cuenta su procedencia judía y su creciente influencia en el mundo anglosajón. Asimismo, Strauss aboga por traer nuevamente a la universidad cuestiones cruciales tales como la relación entre fe y razón, el sentido teleológico de la naturaleza, etc., que se encuentran olvidadas en la mayor parte de los ambientes académicos del siglo XX.<sup>5</sup> Sin embargo, como se verá a continuación, de no ser por esta paradójica circunstancia, no tendría sentido poner frente a frente a los autores de que trata el artículo.

Se pretende aquí poner de relieve algunas premisas del pensamiento de Leo Strauss que imposibilitan una comprensión de Tomás de Aquino, situando a cada uno de estos dos autores en su contexto. Para ello, se tomarán en cuenta los principales elementos que manifiestan las dificultades que encuentra Strauss en su esfuerzo por interpretar al Aquinate.

## 2. LA INTERPRETACIÓN DE ARISTÓTELES

Leo Strauss se define a sí mismo como un historiador de las ideas políticas, sin embargo, no cabe duda de que sobrepasa el ámbito de la historia para sumergirse en el de la filosofía. Es, pues, desde este ángulo desde el que califica a Tomás de Aquino como teólogo, y, en consecuencia, desautoriza todo su pensamiento como teñido de elementos de fe que anularían el valor filosófico —e incluso el valor de verdad— de sus enseñanzas. Se pone de relieve esta actitud en diversos lugares, sobre todo en la crítica straussiana a la interpretación que el Aquinate hace de las enseñanzas de Platón y, particularmente, de Aristóteles.

Strauss, en su afán por recuperar las enseñanzas de los antiguos griegos, descalifica a Tomás de Aquino como filósofo y como auténtico intérprete de los mismos. Considera que la interpretación que el Aquinate realiza de Aristóteles es espuria<sup>6</sup> y que, por ello, debe buscarse una interpretación genuina, que para Strauss es la realizada por los árabes, especialmente por Al-Farabi, y por los filósofos judíos.

Cabe señalar al respecto que, como afirma Strauss, Tomás de Aquino es teólogo, pero esta circunstancia no significa que no haya desarrollado la filosofía en un grado muy superior al alcanzado por sus contemporáneos y que resulta posible, e incluso deseable, intentar

2 Cfr. entre otros Fortin, E., «Between Lines: Was Leo Strauss a Secret Enemy of Truth?», *Crisis*, 7, (1989), p. 25.

3 Cfr. Schall, J., «A Latitude for Statesmanship? Strauss on St. Thomas», *The Review of Politics*, 53/1, (1991), pp. 126-145. Cfr. McInerney, R. *St. Thomas of Aquinas*, Southbend, University of Notre Dame Press, 1982.

4 Cfr. Jaffa, H., «Leo Strauss: 1899-1973», en: *The Condition of Freedom. Essays in Political Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1975, p. 6.

5 Cfr. Bloom, A. *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon & Schuster, 1987.

6 Strauss, L. *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press, 1953, p. 89, n. 9.

distinguir ambos ámbitos del saber para saber cuáles de sus enseñanzas se refieren al mundo de la fe y cuáles al de la razón.<sup>7</sup>

Tomás de Aquino, en efecto, es teólogo y filósofo. No ha sido su intención ocuparse de la historia del pensamiento en sí misma, ni analizar o interpretar el pensamiento de otros autores, como ha realizado Strauss. La opción tomasiana que compatibiliza conocimiento racional y revelado no significa —como señala Strauss en su crítica a la modernidad— «traer de vuelta todo el reino de la oscuridad con Tomás de Aquino a la cabeza».<sup>8</sup>

El Aquinate, en efecto, tampoco, quiso hacer una historia de la filosofía, sino que su fin fue la búsqueda y el conocimiento de la verdad.<sup>9</sup> Para ese fin se sirve de argumentos de otros autores —particularmente de Aristóteles—, pero sin pretender realizar un análisis exhaustivo de su obra ni de la de otros autores. Como señala Chenu, es «cierto que se atiene al texto y quiere comprenderlo, pero no para recrearse como investigador en la reconstrucción histórica de un sistema pasado, sino para encontrar en él un testigo de verdad».<sup>10</sup>

Es decir, que su preocupación no residió en determinar hasta dónde llegaron en su búsqueda y explicación de la verdad los autores que cita. Sin despreciar el acervo de conocimientos recibido, precisamente busca reflexionar a partir de su tradición cultural para avanzar —desde allí— en el conocimiento de la verdad en orden al bien del hombre. En definitiva, lo que interesa a Tomás de Aquino no es Aristóteles, sino «cuál es la verdad de las cosas».<sup>11</sup> Por ello, su *sicut patet per Philosophum* no indica que se trata de una verdad *porque* la dijo Aristóteles, sino porque se ha hecho evidente: es válida porque es verdadera. Tomás de Aquino no cita por utilizar el argumento de autoridad,<sup>12</sup> no se liga a otro autor, pero no rehúsa citar a un autor cuando le parece que tiene razón y expresa lo verdadero de modo ejemplar.

Es en este sentido en el que no resulta del todo pertinente la crítica straussiana que descalifica su modo de interpretar a los clásicos griegos, ya que está demandando de él aquello que nunca pretendió realizar. El Aquinate acude a la tradición con el fin de tomar de ella aquellos elementos que considera verdaderos para, a partir de ellos, desarrollar su pensamiento filosófico y teológico propio. Parece además una tesis radical considerar espuria la interpretación tomista de los griegos, tratándose de uno de los autores más universalmente reconocidos por sus interpretaciones de ellos. Ante este calificativo, sería necesario que Strauss justificara por qué la interpretación árabe —que es la que él adopta<sup>13</sup>— es la genuina, con argumentos que vayan más allá de su personal punto de vista, ya que podría decirse que, de este modo, lo que Strauss realiza es interpretar el pensamiento de Atenas desde La Meca. Rémi Brague explica que la carrera de Strauss puede verse como un viaje desde Jerusalén (no en vano sus primeras publicaciones se refieren a pensadores judíos tales como Maimónides, Mendelssohn, H. Cohen, etc.) a Atenas. En efecto, sus publicaciones sobre Platón, Aristóteles, Jenofonte, Tucídides o Aristófanes pertenecen a la segunda etapa de su pensamiento. Parecería que el interés principal de Strauss por los antiguos comienza siendo un estudio de fuentes de la filosofía medieval,<sup>14</sup> que

7 Cfr. Pieper, J. *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 2005, p. 169.

8 Strauss, L. *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007, p. 305.

9 Pieper, J., *o. c.*, pp. 64 y ss.

10 Chenu, M. D. *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Montréal/París, Institut d'études médiévales/Vrin, 1950, p. 177.

11 Tomás de Aquino, *In De Caelo et mundo* 1, 22.

12 El Aquinate tuvo siempre el argumento de autoridad como el más débil de ellos. Cfr. *S. Th.* I, 1,8 ad 2.

13 Brague, R., «Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy», en *Politics Today*, 19/9, 1998, pp. 239 y ss.

14 Cfr. el programa de estudio que Strauss escribe al final de su ensayo sobre la filosofía política de Maimónides y Al-Farabi, donde afirma la importancia de Platón para comprender la relación entre la teología del *Moreh* y

luego se convierte en un estudio de los antiguos «con ojos medievales», concretamente islámicos. Particularmente importante es la influencia que recibe de Avicena, Razi y Al-Farabi.

Strauss escribe tres artículos acerca de Al-Farabi: en el primero sigue la sugerencia de Moritz Steinschneider e invita al lector a considerar la historia de la filosofía medieval como un todo, en el cual posee primacía interpretativa el autor árabe del siglo X;<sup>15</sup> el segundo consiste en una introducción a su hermenéutica,<sup>16</sup> mientras que el tercero es un análisis de las *Leyes* de Platón,<sup>17</sup> pero se trata básicamente de un Platón semejante al de Al-Farabi; en este sentido, Platón es analizado principalmente como filósofo político y se dejan de lado aspectos que trascienden la realidad política, tales como la doctrina de las ideas, el alma y la inmortalidad, los dioses y la religión en general, etc.

### 3. CONOCIMIENTO NATURAL Y SOBRENATURAL

Tanto Tomás de Aquino como Leo Strauss son conscientes de que Aristóteles desconoce lo sobrenatural, sin embargo, para Strauss eso significa que las argumentaciones tomasianas que tratan de elementos revelados no pueden ser consideradas, de ningún modo, en la historia del pensamiento filosófico.

Al respecto, se puede afirmar que —efectivamente— los contenidos de fe no pertenecen al ámbito de la filosofía, pero para desarrollar su enseñanza en numerosos ámbitos teológicos, Tomás de Aquino parte de conceptos filosóficos que —en cuanto al modo en que los elabora y utiliza— sí pueden ser considerados como aportes tomasianos a la filosofía. Leo Strauss, en estos casos, omite la aportación de Tomás de Aquino, haciendo una enmienda a la totalidad a su aportación, sin tener en cuenta la riqueza de sus argumentaciones, conceptos, analogías, etc.

Más aún, incluso en el estudio de aquellas cuestiones que se basan en elementos revelados, la doctrina aristotélica ha enseñado verdades conciliables con ésta. Así, se puede afirmar que en la antigüedad griega se encuentran esbozos claros de trascendencia y, por tanto, no es necesario renunciar al conocimiento natural de Dios para estar en línea con el pensamiento griego clásico. En este sentido, la noción de acto primero aristotélico indica claramente trascendencia, como la del Uno platónico del que todos participan.

No cabe duda de que no se podrá encontrar acuerdo entre Strauss y Tomás de Aquino en este punto si se tiene en cuenta que el núcleo de la enseñanza straussiana reside en su tesis acerca de la incompatibilidad entre razón y revelación, como dos inconmensurables en los que la aceptación de uno implica la negación del otro.<sup>18</sup> Aquí, la certeza straussiana requiere de una profundización que se fundamente en la razón, pero su explicación resulta consecuencia de

---

la doctrina platónica del uno, así como la cosmología del *Moreh* (su discusión acerca de la creación del mundo) con la enseñanza del *Timeo*. Cfr. Strauss, L., «Quelque remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi», en *Revue des Etudes Juives*, 100, 1936, pp. 1-37. Existe un paralelismo semejante en la utilización del segundo libro de la *Retórica* de Aristóteles y la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides como fuentes para su obra *Thoughts on Machiavelli*, Seattle University of Washington Press, 1958.

15 Cfr. Steinschneider, M. *Al-farabi (Alpharabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, San Petersburgo, Mémoires de l'academie impériale des sciences, 1869.

16 Strauss, L., «Farabi's Plato», en: *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, Nueva York, American Academy for Jewish Research, 1945, pp. 357-393.

17 Strauss, L. *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe, IL Free Press, 1959.

18 Strauss, L., «On the Mutual Influence of Theology and Philosophy», en *Independent Journal of Philosophy*, 3, 1979, pp. 111-118.

una elección;<sup>19</sup> esto supone un elemento de debilidad en su argumentación que no es suficiente para superar la explicación de Tomás de Aquino.

En definitiva, Strauss optó por permanecer en un ámbito que no permitiera una relación mutua entre la filosofía y la revelación. Es evidente que Aristóteles también desarrolla un sistema de pensamiento que no incluye la revelación,<sup>20</sup> ya que no tuvo la experiencia de ella como en el caso de Tomás de Aquino o Strauss, pero Aristóteles desarrolló un sistema filosófico abierto, a diferencia del sistema cerrado escogido por Strauss.

#### 4. EL CONCEPTO DE NATURALEZA

Una de las principales aportaciones de Strauss consiste en traer a colación en el mundo filosófico contemporáneo un concepto que, al haberse dejado de lado en la metafísica, casi había desaparecido del horizonte de estudio: el concepto de naturaleza. En efecto, Strauss se pregunta acerca de qué es lo bueno *por naturaleza*, atacando de este modo las argumentaciones relativistas basadas en interpretaciones historicistas que han conducido a nihilismos de diversos tipos en la modernidad.

Strauss aboga por la presencia de un elemento estable que trascienda el espacio y el tiempo; su búsqueda se dirige hacia el hallazgo de una evidencia tal que se legitime ante los hombres, sin sombra alguna de origen divino. Se trataría pues, de algo con origen natural que, por tanto, fuera aceptable por parte de todos los hombres, no sólo por los creyentes. Es por medio del conocimiento de la naturaleza como Strauss considera haber alcanzado esa meta y derogado «antiguos códigos» que remitían a Dios. En este sentido, se podría decir que Strauss, paradójicamente, une a antiguos y modernos —saltándose las explicaciones medievales— al buscar una fundamentación del derecho natural que no es ni trascendente, ni teológica.

Este intento, sin embargo, acaba dejando de lado la natural trascendencia que existe en el pensamiento de los clásicos griegos en los que él mismo se inspira, particularmente de Aristóteles y Platón.

Otro punto de interés reside en la denominación de esta naturaleza y sus mandatos. Mientras que Tomás de Aquino la denomina *lex naturalis*, Leo Strauss considera que ese nombre lleva consigo una *contradictio in terminis*. En efecto, para Strauss es ley aquello que se repite constantemente en virtud de su propia fuerza inmanente y cuyo ámbito propio es el de las ciencias naturales. Por tanto, no condice con aquello denominado *natural*, ya que no cabría lugar para la libertad humana y conduciría a un determinismo.

Tomás de Aquino, sin embargo, entiende a la naturaleza como principio de múltiples operaciones,<sup>21</sup> y no como sinónimo de ley natural<sup>22</sup> según el uso moderno del término. Señala, asimismo, que sólo en un sentido secundario naturaleza significa «constancia» o «regularidad» en la actuación.<sup>23</sup> La naturaleza origina operaciones con un fin determinado en el mundo

19 Strauss, L., «Jerusalem and Athens», en *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 149-150. Cfr. también Tanguay, D. *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, trad. Ch. Nadon, New Haven/Londres, Yale University Press, 2007, p. 129-131.

20 Cfr. Wilhelmssen, F. *Christianity and Political Philosophy*, Athens, University of Georgia Press, 1980, pp. 194-216.

21 S. Th. III, q.2, a.1

22 S. Th. I-IIae, q.91, a.2

23 Alvira, R. *La noción de finalidad*, Pamplona, Eunsa, 1978, pp. 166-167. Cfr. S. Th. 1 q.2 a.3. donde se pone de manifiesto que los cuerpos naturales obran con regularidad en orden a su fin.

físico. Por ello, de la observación de las necesidades se deriva el descubrimiento de la existencia de una naturaleza, es decir que cuando se comprueba la existencia de una constancia, de algo que sucede en muchos, esa constancia exige una causa que no es otra cosa que la naturaleza, cuya presencia da lugar al fenómeno que se repite regularmente. Asimismo, la naturaleza y sus operaciones dan cuenta del fin.

Strauss, cuyo manejo de la analogía es insuficiente tanto en este como en otros ámbitos, considera la naturaleza tan sólo desde su analogado secundario, que lo define como aquello que es «constante». Precisamente, es el descubrimiento de que todos los seres están dotados de un fin propio al que tienden «naturalmente» lo que, a su juicio, permite superar el concepto antiguo de bueno como aquello que se identifica con tradiciones ancestrales, conforme con las costumbres de las comunidades, basado en mitos transmitidos de generación en generación, con supuesto origen en los dioses. Ese fundamento, advierte Strauss acertadamente, se vuelve problemático cuando se ponen de manifiesto múltiples mandatos divinos que explican de modo contradictorio las cuestiones más fundamentales. Por ello, a esa primitiva identificación del bien con lo ancestral siguió el interrogante acerca de lo bueno por naturaleza (que se descubre por medio de la filosofía), opuesto a lo bueno por convención.

La propuesta straussiana de derecho natural se apoya en un análisis de los fines del alma humana, para llegar a descubrir cuáles son los de más alto rango y dejar de lado los inferiores. En definitiva, Strauss descubre las primeras experiencias naturales del hombre, alejándose de una consideración de la naturaleza en su conjunto. Su filosofía no se basa en una metafísica de la naturaleza, sino que consiste en el intento más modesto de pasar de la «opinión» al «conocimiento». Como resulta imposible un conocimiento acabado de la naturaleza —para Strauss el conocimiento de la totalidad no es posible y no existe término medio en el camino hacia la verdad<sup>24</sup>— la filosofía será capaz de elaborar una doctrina acabada sobre el derecho natural que permanecerá siempre como una cuestión «abierta», ligada al permanente interrogante acerca de la posibilidad de la filosofía. En definitiva, para Strauss, la filosofía se encontraría limitada a la posibilidad de distinguir entre lo natural y lo convencional. Sin embargo, esta limitación no justificaría en el pensamiento de Strauss el ataque al derecho natural, ya que ello significaría fundamentalmente la negación de la verdadera posibilidad de la filosofía, punto que Strauss ni afirma ni niega, sino que —como escéptico que es— deja abierta. Frente a la negación del derecho natural reacciona criticando al historicismo y al relativismo, que ve como los principales peligros de la filosofía. Sin duda, estas corrientes conducen —como afirma Strauss— al nihilismo. Más allá de su pertinencia, subsiste la duda acerca de si la tesis straussiana sobre el derecho natural se justifica en sí misma o si su fin es más bien instrumental: un modo concreto de defender la supervivencia de la filosofía.

Argumenta también Strauss que no se puede hablar de ley natural cuando la referencia se dirige a la naturaleza física (no humana). No es legal, sostiene, porque resulta imposible que se requiera a seres no-libres que respondan a algo mandado y, por tanto, no se les ordenaría nada. Sin embargo, y así lo considera Tomás de Aquino, la naturaleza, aunque no a la manera de ley, refleja la Sabiduría de Dios, en tanto creadora y ordenadora, que asigna a cada ser su propio fin en el orden cósmico.<sup>25</sup> Es decir, que la naturaleza ha sido creada del modo en que es, y no de otro, y por ello se puede afirmar que en el mundo físico la Voluntad de Dios se

24 Admite Strauss la posibilidad del conocimiento parcial, pero éste no constituye verdadero conocimiento sino fragmentos sueltos de verdad. Cfr. Strauss, L. *What is Political Philosophy?*, p. 39.

25 Aristóteles (*In Phys.* 2,8 – 199a-199b), por su parte, sostiene que existe el «para-algo» en las cosas del mundo no racional, asimismo aclara que «tal como es realizada cada cosa, así es por naturaleza; y tal como es por naturaleza, así actúa si nada lo impide».

muestra como creación. Distinto es el caso de la naturaleza humana, que es dada por Dios al hombre como criterio para que responda libremente a su esencia. En este sentido al hombre sí le ha sido dada una «ley natural» —distinta de la de la física—, porque además de la naturaleza en tanto principio de operaciones, se le ha dado la ley natural como criterio de actuación humana, puesto que la libertad en el hombre es natural.

Strauss omite la realidad de que la pregunta acerca de la naturaleza remite necesariamente a la pregunta por el origen y el fin, es decir, que requiere, en último término, de la teodicea que Strauss deliberadamente rechaza al describirse a sí mismo como «teleológico», pero «no-teológico». Para él, lo que no se puede probar por la razón sólo admite prueba negativa, es decir, no se puede probar su inexistencia. De este modo identifica la teología con la teodicea, y la revelación con el Antiguo Testamento, sin admitir en la filosofía el estudio del Ente subsistente por sí mismo.

## 5. «LEY NATURAL», «DERECHO NATURAL» Y VIRTUDES

Como ya se ha mencionado, Strauss rechaza la expresión *lex naturalis*. En primer lugar lo hace al criticar que Tomás de Aquino tome esta expresión de los estoicos y no de Aristóteles. El fundamento de su crítica reside en que entiende que la naturaleza no puede dictar normas de conducta y, por tanto, no es legisladora. Sólo puede dictar normas un legislador, lo cual supone la existencia de un legislador divino, situación que Strauss ve en directa contradicción con el pensamiento aristotélico. La principal preocupación de Strauss reside en que su crítica a la modernidad concluya en la propuesta de un retorno a los clásicos griegos y, al utilizar esta expresión —*lex naturalis*— «no-griega», Tomás de Aquino habría abandonado el ideal socrático-aristotélico del derecho natural fundamentado en la sabiduría humana para adoptar el concepto de ley natural, cuya fundamentación sería divina. Prosigue Strauss que, al tratarse de un derecho que se posee por concesión divina, ya no pertenecería al ámbito de la política, sino que lo trascendería y para Strauss lo que verdaderamente importa es lo político, la *polis*, sobre lo cual no puede situarse otro valor.

Ante esta argumentación straussiana cabe realizar varias reflexiones. Por un lado, no parece revestir tanta entidad el modo en que se denomine a la tendencia que surge de la naturaleza, pero sí es necesario aclarar una serie de conceptos. En primer lugar, «ley natural» se puede considerar una expresión adecuada en cuanto manifiesta que el hombre responde a una naturaleza que le ha sido dada. Es decir, que admite la realidad de un Legislador/Creador. Por otro lado, esta ley se manifiesta por medio de la naturaleza recibida de tal modo que el hombre pueda responder libremente. Aquí resulta fundamental aclarar que no es la Voluntad de Dios la que determina el contenido de la ley natural, sino su Sabiduría. De lo contrario, se estaría considerando a la ley natural como un dictado susceptible de cambios, no estable, situación que se podría considerar como un modo de positivismo cuyo objeto sería la ley natural.

El concepto de ley natural también supone que el hombre, al ser creado, hereda la libertad y está llamado a desarrollar su naturaleza, aunque también es capaz de rechazarla. El hombre es, pues, libertad y naturaleza, tanto para responder a ella como para seguir rechazándola. Por tanto, en definitiva, el hombre agradece o rechaza su naturaleza: la realiza o la envilece. En el primer caso, la gratitud le conduce a una actitud de sometimiento: desea que el don fructifique y, para ello, se pone a su servicio.

En este sentido, tanto Sócrates como Platón y Aristóteles señalan claramente que la virtud nos hace divinos, es decir, que si no vivimos la naturaleza no llegamos a ser del todo humanos; se trata de poner en práctica la afirmación de la Escuela de Atenas de que «el hombre debe hacerse». La virtud, por tanto, se adquiere libremente atendiendo a la perfección de la naturaleza;

es más, la virtud consiste en perfeccionar la naturaleza. En este sentido, se puede decir que la virtud nos viene implícitamente dada por Dios porque hemos sido dotados de una naturaleza libre capaz de desarrollarla. Y, de este modo, nos asemejamos a los dioses.<sup>26</sup>

El hombre posee hábitos innatos y hábitos adquiridos, las virtudes. Los primeros son aquellos recibidos juntos con la naturaleza, *en* ella. Así, el hábito de los primeros principios, conocidos por medio de la *sindéresis*, hace que el hombre naturalmente conozca los principios prácticos universales de la acción buena. Si bien los filósofos griegos no la mencionan, Aristóteles se refiere a la función propia de la razón práctica que realiza una clara distinción entre el bien y el mal, que es el papel que posteriormente se adjudicará a la *sindéresis*. Es decir, que aunque no lo llama de igual modo, la cuestión ya está presente en el Estagirita, quien incluso desarrolla el silogismo práctico.

Tomás de Aquino sostiene que todos tenemos una naturaleza dotada de unos principios y de libertad; por tanto, todos podemos llegar a conocer la ley natural. Ahora bien, es claro que esto no equivale a afirmar que todos reflexionen de tal modo que descubran, siempre y en todo, los principios del obrar práctico. Pero Strauss, sin considerar esto último, señala que Tomás de Aquino se aleja de los clásicos en la medida en que éstos afirmaban que el derecho natural era conocido por pocos sabios, aquellos para quienes lo importante era la contemplación de la totalidad, quienes se asociaban con otras almas semejantes a ellos, de cuya unión surgía la elaboración de un derecho natural diverso al derecho natural político. Se pone aquí de manifiesto otra tensión straussiana: justicia natural/filosófica *versus* justicia política, y vida filosófica *versus* vida moral y política. Strauss considera utópica la versión tomista de que todos pueden llegar a conocer los principios del derecho natural. Se trata de un malentendido ya que, claramente, Tomás de Aquino no afirma que todos fácilmente conozcamos el bien y el mal en lo concreto, sino que la ley natural ha sido promulgada e inscrita por Dios en la conciencia.

Strauss descalifica esta enseñanza de Tomás de Aquino por considerar que se halla teñida de elementos de fe, aunque no justifica esta afirmación ni explica de qué modo alcanza el hombre el conocimiento del derecho natural que él afirma. El principal argumento de su rechazo a la *sindéresis* reside en que considera que se origina en la fe, dado que sostiene que su origen es patristico.<sup>27</sup>

Acerca del cierto mutabilismo que Strauss ve en el derecho natural aristotélico,<sup>28</sup> Tomás de Aquino considera que éste se aplica a los preceptos secundarios, pero no a los primarios. Strauss, por su parte, considera que la interpretación correcta es la judía y la de los árabes, sobre todo la de Averroes;<sup>29</sup> y, en el ámbito cristiano, la de Marsilio de Padua y otros averroístas latinos:

26 Alvira, R., *o. c.*, pp. 67-68.

27 Strauss, L. *Natural Right and History*, p. 163.

28 *Ética a Nicómaco*, V 7, 1134b 18-1135a 5; Strauss, L., *op.cit.*, pp. 159-161. Cfr. al respecto García Huidobro, J. *Razón práctica y derecho natural*, Valparaíso, Edeval, 1993, p. 255.

29 Sin embargo no puede decirse en sentido propio que Strauss fuera un averroísta que sostenga la existencia de dos verdades: una de razón, otra de revelación. Considera que se trata de dos fortalezas inexpugnables. En el caso de que la revelación tuviera alguna validez sería sólo la de confirmar al filósofo, nunca la de estimularle a conocer más. Esto explica porqué en *Natural Right and History*, de modo cuidado y repetido, Strauss excluye la posibilidad de cualquier profundización en el pensamiento de Aristóteles basado en Tomás de Aquino. Más bien rechaza estos casos porque, justamente, el ejercicio de la razón habría tenido comienzo en elementos conocidos por revelación. Esta forma de pensar explica por qué su discípulo H. Jaffa en su «Eulogio» a Strauss, explica que el principal mérito de Tomás de Aquino haya sido simplemente «salvar a Aristóteles para la posteridad». Cfr. Jaffa, H., «Leo Strauss: 1899-1973», en: *The Conditions of Freedom: Essays in Political Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1975, p. 6. Por el contrario, se puede afirmar que la tarea de Tomás de Aquino no consistió sin más en poner en marcha un «aristotelismo». En este sentido vale la pena recordar que Tomás defiende muchas veces a



«La interpretación tomista está conectada con la idea de que hay un *habitus* de los principios prácticos, un *habitus* que él llama conciencia o, más precisamente, *syndéresis*. Los términos mismos muestran que esta idea es ajena a Aristóteles; tiene un origen patrístico. Además, Aristóteles dice explícitamente que todo derecho —de ahí que también todo derecho natural— es mutable; no cualifica ese aserto de ninguna manera».<sup>30</sup>

Para encontrar un término medio entre Tomás y Averroes, Strauss sugiere que se interprete el derecho natural no como proposiciones generales, sino como decisiones concretas. Pero reconoce que Aristóteles basaba esas decisiones concretas en unos principios inamovibles: (i) la satisfacción de los requisitos de la justicia conmutativa y la distributiva; y (ii) la supervivencia e independencia de la comunidad política. Todo se subordina a ellos. Pero, a pesar de que hay principios, no hay reglas válidas para realizarlos; a pesar de que hay fines universalmente válidos, no hay reglas universalmente válidas de acción para alcanzarlos, afirma: «(Tanto Platón como Aristóteles) evitaron el *Scila* del absolutismo y el *Caribdis* del relativismo sosteniendo un punto de vista que uno podría aventurarse a expresar como sigue: Hay una jerarquía universalmente válida de fines, pero no hay reglas de acción universalmente válidas».<sup>31</sup> Por ello, el derecho natural no dice qué fin tiene prioridad en la situación concreta, no se centra en la sabiduría, pero puede ser más amplio que el utilitarismo.

Sin embargo, justamente para Tomás de Aquino los preceptos del derecho natural contienen esos fines a los que alude Strauss. Las conclusiones que se obtienen de esos preceptos, tomados como principios o axiomas, son las aplicaciones cada vez más detalladas de los mismos a la práctica y a la situación concreta. No se quedan, pues, en lo abstracto, dando lugar a la actuación de la prudencia. Es cierto que pueden comenzar siendo formales o casi vacíos, pero a partir de las reglas del razonamiento, o de las reglas de la moralidad, no se puede extraer ninguna conclusión ni ninguna decisión concreta sin caer en un normativismo ético. Estas reglas necesitan operar en un contenido determinado, y el contenido más general es suministrado por los «primeros principios» que son descubiertos en la experiencia. Por ello, el Aquinate hablará de la ley natural como comprendiendo, además de sus reglas puramente formales, el reconocimiento amplio, basado en la experiencia (del tipo más general), de bienes particulares, en particular de aquellos que son principios secundarios de los primeros principios de la ley natural: el bien de la supervivencia individual, el bien «biológico» y el bien de la comunicación humana. Cabe aclarar que el bien de la supervivencia individual implica la supervivencia colectiva o social que tanto preocupa a Strauss, y que los requisitos de la justicia conmutativa y la distributiva, así como la independencia de la comunidad política, están incluidos en el bien de la comunicación humana, que funda la sociedad y hace que de ella se espere la justicia y el bien común.

## 6. CONCLUSIONES. LA CUESTIÓN DE LA FELICIDAD Y EL DUALISMO

Respecto de la actividad más sublime del hombre, la influencia de corte intelectualista de Aristóteles ha podido influir en Tomás de Aquino. En este punto, el Estagirita entiende que el acto supremo humano consiste en la contemplación teórica, pero aunque teorizar sería la

---

Platón contra Aristóteles, quien en su polémica no considera en ocasiones lo que propiamente quería decir Platón, la *veritas occulta* (*In Met.* 3, 11; n.º 471), sino sólo las palabras externas, el *sonus verborum* (*In. An.* 1, 8; n.º 107, *De caelo et mundo* 1,22; 3, 6).

<sup>30</sup> L. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 157-158 y 162; voz «Marsilius of Padua», en: Strauss, L. y Cropsey, J. (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago Rand McNally, 1963.

<sup>31</sup> Strauss, L., *Natural Right and History*, p. 159.

actividad más alta del hombre, es sugestivo que la llame *summa praxis*, porque pone de relieve el aspecto de deseo (temporalidad) que la praxis humana al respecto implica. La *theoria*, por el contrario, no tiene tiempo, es trascendencia intelectual. Tomás de Aquino, intelectualista, descubre sin embargo que la contemplación pura no puede ir separada del amor.<sup>32</sup> Platón, por su parte, en el *Cármides* establece claramente la conexión entre lo máximo teórico y lo máximo práctico: la felicidad.<sup>33</sup>

Mientras que para los griegos el fin del hombre era la contemplación filosófica, para el Aquinate es la vida con Dios. Objeta Strauss que esta postura significa otorgar prioridad a la vida moral sobre la filosófica, pero ¿acaso la vida filosófica no sería, entonces, vida moral? De todos modos, se debe tener en cuenta que para que exista vida moral se tiene que privilegiar la vida racional, que depende de la filosofía, en la medida en que la moral no consiste en un mero catálogo de deberes sino en el ejercicio de la prudencia en casos concretos. En el fondo, parece que alegar un legislador divino supondría para Strauss atentar contra la sociedad, quitarle su dignidad suprema. Pero esto no tiene por qué ser así. Strauss llega a decir que la ley natural es para las masas, mientras que el derecho natural para los filósofos y los que están en el poder. En realidad, Strauss entiende por derecho natural al derecho de los sabios de regir en ausencia de la ley. Lo justo o lo recto por naturaleza es lo mejor posible según las circunstancias.

En este sentido, tiene sentido pensar que a Strauss le resulta más conveniente dejar abierta la posibilidad de cierto mutabilismo para el caso en que los sabios necesitaran cierta flexibilidad o laxitud en lo relativo a la moral y a la política.<sup>34</sup> Más aún, Strauss considera que la modernidad se justifica en parte por el rechazo que generó una ley natural como la de Tomás de Aquino, que contiene leyes morales que obligan universalmente a todos los hombres.<sup>35</sup> Sin identificarse ni de lejos con Maquiavelo, Strauss aboga por un retorno a lo que él identifica como «flexibilidad aristotélica» para el caso de que sean necesarias «acciones extremas» que en ocasiones, bajo la apariencia de mal, son en realidad justas.<sup>36</sup> «El derecho natural debe ser mutable», sostiene Strauss, para poder hacer frente a la creatividad del mal.<sup>37</sup> No se trata de que el «fin justifica los medios», pero sin duda se le parece. Strauss quería un retorno a lo que llama «laxitud» aristotélica para otorgar al gobernante la libertad de enfrentarse al mal sin corromperse él mismo al atacarlo, por medio de las acciones o políticas que debiera utilizar.

En otro orden de cosas, mientras que Strauss admite que las ciencias matemáticas podrán llegar a un conocimiento perfecto —su crítica a los modernos es que éstos pretenden ya haberlo conquistado— porque existe un *telos* cosmológico, en el ámbito humano encuentra una amplia variedad de opiniones que sólo permiten tomar conciencia de la propia ignorancia sobre las principales cuestiones humanas.

Así, aunque no lo desea, Strauss acaba aceptando, a regañadientes, un cierto dualismo: «Parece que el conocimiento de la totalidad debería combinar de algún modo el conocimiento político en su sentido más alto (que hoy se manifiesta en una heterogeneidad de fines humanos) con un conocimiento de lo homogéneo (aquello matemáticamente determinado) (...) y esta combinación no se encuentra a nuestra disposición».<sup>38</sup> No cabe duda de que aquí se manifiesta una debilidad de la propuesta straussiana de retorno a los clásicos antiguos. En el fondo,

32 S. Th. II-II, q. 180, a.1.

33 Alvira, R. *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, Eunsa, 1988, pp. 86 y ss.

34 *Ibid.*, p. 164. El autor pone el ejemplo de la indisolubilidad del matrimonio y el control de la natalidad.

35 *Ibid.*, p. 163.

36 *Ibid.*, p. 161.

37 Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, pp. 11-14

38 Strauss, L., *What is Political Philosophy?* p. 44.

su dualismo no se encontraría ontológicamente fundado: el fundamento último del derecho natural requiere la unificación de la teleología cosmológica con la del alma, una cuestión que no resuelve y permanece, por tanto, problemática. En definitiva, el punto fundamental que distingue a Strauss de Tomás de Aquino es el rechazo de éste a la unidad del ser propuesta por el Aquinate.

María Alejandra Vanney  
mvanney@austral.edu.ar

Recibido: 15 de octubre de 2011  
Aceptado: 5 de marzo de 2012