



La crisis de la filosofía política

¿Continuidad o ruptura de la tradición?

Tesis que presenta

Ernesto Cabrera García

Para obtener el grado de Doctor en Humanidades

(Filosofía Moral y Política)

Director: Dr. Jesús Rodríguez Zepeda

México, mayo de 2021

[...] no es suficiente atenerse a la espera y sentir el deseo vehemente. Es preciso algo más: ponerse a trabajar y satisfacer, tanto en calidad de hombre como de profesional, las “exigencias cotidianas”. Esto es algo simple y sencillo si cada quien da con el demonio que maneja los hilos de su existencia y se dedica a obedecerle [Max Weber, *La ciencia como vocación*].

La crisis de la filosofía política

¿Continuidad o ruptura de la tradición?

Índice

Introducción general

Capítulo 1: “Crisis” como concepto histórico-político y como categoría de interpretación historiográfica

Introducción

1.1.La polisemia histórica del concepto de crisis

1.2.La conformación histórico-política del concepto de crisis

a) La experiencia antigua de la κρισις

b) La experiencia moderna de la crisis

1.3.La función historiográfica de la categoría de crisis

1.4.Relevancia interpretativa del concepto histórico-político y de la categoría historiográfica de crisis

Capítulo 2: La crisis anglosajona de la filosofía política: entre la vida y la muerte de una tradición

Introducción

2.1. El dictamen de la muerte de la filosofía política

2.2. La crisis anglosajona de la filosofía política

2.3. El entierro de la filosofía política normativa: la apuesta por su renovación metodológica

a) **Quinton: adiós a la gran tradición**

b) **D. D. Raphael: la aparente resucitación de la filosofía política normativa**

2.4. Los intentos de reanimar a la filosofía política

a) **Berlin: ¿la muerte de la filosofía política?**

b) **Plamenatz: la cura de la filosofía política normativa**

2.5. La superación de la crisis de la filosofía política

Capítulo 3: El diagnóstico straussiano de la crisis contemporánea de la filosofía política: salvación o condena de Occidente

Introducción

3.1. La interpretación de la crisis histórico-política de la filosofía política en el pensamiento alemán

3.2. El sentido originario y tradicional de la filosofía política

a) **El sentido originario y tradicional de la filosofía**

b) **La concepción straussiana de la filosofía política tradicional**

3.3. La crisis de la filosofía política

a) **La irrupción del positivismo**

b) **La irrupción del historicismo**

3.4. El dictamen straussiano de la crisis de la filosofía política como “núcleo” de la crisis de Occidente

Conclusiones

[...] Se denomina «cultivar la filosofía» tanto a examinar esto mismo, si es menester cultivar la filosofía o no, como a dedicarse a la especulación filosófica [Aristóteles, *Protréptico*].

Precisamente aquí radica nuestra propia indigencia, la de nosotros, que no somos filósofos-doctos, sino que, educados por los genuinos filósofos de la gran tradición, vivimos de la verdad y sólo viviendo así estamos y queremos estar en nuestra verdad propia. En nuestra condición de filósofos del presente hemos caído, sin embargo, en una penosa *contradicción existencial*. No podemos renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos serios, llamados. Y, sin embargo, ¿cómo mantener viva esta fe y atenerse a ella, una fe que sólo tiene sentido en relación con el único fin que a todos nos une *la filosofía*? [Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*].

Introducción general

Desde hace algunas décadas, la filosofía política normativa parece gozar de gran vitalidad intelectual y de estabilidad académica. En el plano intelectual, por lo menos desde la década de 1970, se han producido múltiples obras y debates en este terreno. En el plano institucional, ahora mismo, abundan las y los investigadores, cuerpos académicos, congresos y programas de posgrado que cultivan esta disciplina. En general, pese a la diversidad de enfoques y problemáticas, parece que no cabe duda de la vigencia y la validez de los estudios de filosofía política normativa que proliferan por doquier. No obstante, esta situación contrasta con la crisis por la que atravesó apenas a mediados del siglo pasado, entre las décadas de 1950 y 1960, cuando circularon los dictámenes sobre su “decadencia” o, incluso, su “muerte”. ¿En qué consistió su crisis? ¿Cómo se logró superarla? ¿Realmente se logró esa superación? Éstas son las preguntas que guiaron mi investigación.

De tal modo, el tema principal de este trabajo es la crisis contemporánea de la filosofía política normativa, por lo que se sitúa en un plano metafilosófico. En otras palabras, desde una posición marginal respecto de los numerosos escritos sobre cuestiones políticas sustantivas que proliferan desde hace algunos años en diversos circuitos intelectuales y académicos, esta investigación pretende clarificar el sentido contemporáneo de la filosofía política normativa tras la crisis por la que atravesó a mediados del siglo XX. En particular, se pretende mostrar la relación de la filosofía política contemporánea con la tradición multiseccular que, al parecer, se ha logrado resablecer. La gran vitalidad que tienen actualmente los estudios en este terreno parece un claro indicador de que la disciplina salió de la crisis en la que se encontraba, pero la comprensión de su carácter actual requiere comprender cómo se dio esta situación.

Por filosofía política normativa entenderemos aquí la indagación racional sobre las normas, los principios o los estándares mediante los que se deberían juzgar o configurar las instituciones o, en general, los asuntos políticos de una sociedad. Desde esta perspectiva, la orientación normativa puede combinarse con los enfoques de la metafísica, de la

antropología filosófica, de la filosofía de la historia, de las ciencias, de la teoría política explicativa, de la teoría crítica de la sociedad, del derecho, entre otros. Igualmente, puede tratar de fundarse en la idea de un orden cósmico, en una concepción de la naturaleza humana, en el supuesto de un devenir histórico racional, en la razón misma, en una tradición cultural, en un argumento trascendental o contrafáctico, etcétera. De cualquier modo, lo relevante aquí no es el tipo de enfoque ni la base sobre la que pretende sostenerse, sino el propósito mismo de descubrir o de definir racionalmente las normas, los principios o los estándares a los que debería responder una situación política. Con ello, por supuesto, no sólo pretendemos referirnos a una forma contemporánea de pensamiento filosófico, sino también a lo que han buscado hacer los filósofos tradicionales —empezando por Platón— entre cuyas reflexiones se plantea la pregunta por el orden político justo.

Si acaso es posible reconstruir toda una historia de la filosofía política desde ese punto de vista, lo cierto es que no se puede formular un relato lineal, sino uno de discontinuidades, saltos y regresiones. En particular, mi interés en esta tesis es el momento de crisis por el que atravesó a mediados del siglo pasado, cuando su propósito normativo había sido desplazado por el predominio de algunas orientaciones intelectuales que lo opacaban —el existencialismo, el marxismo, el empirismo lógico, el positivismo de las ciencias sociales o el historicismo—, pero sobre todo porque la pretensión misma de descubrir o de definir racionalmente los principios normativos a los que debería responder la situación política había perdido credibilidad. Durante la primera mitad del siglo XX, por lo menos, la legitimidad de una filosofía política normativa resultaba dudosa y, no de manera gratuita, fue prácticamente abandonada. En contraste con una tradición multiseccular de reflexión normativa acerca de la política y con la vitalidad que ahora mismo tiene, este momento de descrédito generalizado constituye su crisis.

La hipótesis original de este trabajo es que la impresión de que la crisis de la filosofía política normativa ha sido superada depende del modo en que se interpreta esa crisis. Con el propósito de mostrarla analizo dos interpretaciones contrapuestas: una “estándar”, que se remite a la situación por la que atravesó en el ámbito anglosajón como consecuencia de la hegemonía de la filosofía analítica, y otra “alternativa”, que registra su consideración en el pensamiento alemán como resultado del afianzamiento intelectual del

positivismo y del historicismo. La primera interpretación gira en torno al dictamen de Peter Laslett sobre su presunta “muerte”; mientras tanto, la segunda interpretación se basa en el diagnóstico de Leo Strauss sobre su aparente “decadencia” o “putrefacción”. Llamo “estándar” a la primera porque es la interpretación que aparece con mayor frecuencia para describir el estado por el que atravesó la filosofía política normativa a mediados del siglo pasado; en cambio, considero como “alternativa” a la segunda porque —a pesar de que también suele aludirse para representar su condición durante la misma época— constituye una interpretación que permite vislumbrar otro horizonte de pensamiento, en buena medida, oscurecido por la primera.

Reconozco que hay o que se pueden reconstruir otros diagnósticos sobre la crisis de la filosofía política a mediados del siglo pasado; no obstante, en este trabajo he decidido descartarlos para perfilar mi argumento. En Francia se ha hablado del “retroceso” que tuvo entre las décadas de 1950 y 1960 como consecuencia del predominio de la sociología y de la discusión más ideológica que filosófica alrededor del marxismo; en Alemania, también durante la década de 1960, se desarrolló un intenso intercambio sobre la posibilidad de “rehabilitar” la filosofía práctica como una búsqueda de saber orientativo sobre cuestiones políticas y éticas, la cual había sido socavada por la identificación moderna entre *scientia* y *theoria* o por la idea del método científico como garantía de rigor epistémico; en Italia, paralelamente, Norberto Bobbio registró los debates que se suscitaron en torno al concepto mismo de filosofía política, en los que se puso en juego la orientación específica que podían o debían tener sus investigaciones en relación con la ciencia política moderna.¹

Con todo, como señalé, mi interés aquí se concentra en el dictamen de Laslett y el diagnóstico de Strauss. En Inglaterra, en 1956, Laslett pronunció el famoso dictamen sobre la “muerte” de la filosofía política, mediante el cual no registraba el hecho de que ésta hubiera desaparecido por completo, sino de que su propósito normativo había sido

¹ Véanse: Alain Renaut, “Le renouveau de la philosophie politique, propos recueillis”, *Magazine Littéraire* 380 (1999), 20-25; Manfred Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Frankfurt: Rombach, 1972); Franco Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario filosófico*, no. 32 (1999), 315-342; Norberto Bobbio, “Razones de la filosofía política”, en Norberto Bobbio, *El filósofo y la política. Antología*, estudio preliminar, traducción y compilación de José Fernández Santillán (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 60-71.

desacreditado por la exigencia neopositivista de remplazar la recomendación de principios por el análisis formal del discurso político. En Estados Unidos —aunque enraizado en el contexto alemán—, unos años antes, Strauss expuso el diagnóstico de que la filosofía política estaba en “decadencia” como resultado de la reducción positivista de la racionalidad científica (Weber) y de la relativización historicista (Heidegger) de sus preguntas normativas, por lo que sólo la ciencia política empírica y los estudios históricos parecían tener legitimidad.

En el ámbito anglosajón, la crisis de la filosofía política consistió en el descrédito de su propósito normativo tradicional —que en Inglaterra identificaba a figuras como Jeremy Bentham o John Stuart Mill— y en el intento de remplazarlo por el análisis formal del lenguaje. La pretensión de teorizar sobre los principios que deberían regular u orientar el orden político fue rechazada por el neopositivismo por considerarlo una actividad “ideológica” y porque se afirmó que la única tarea legítima de la filosofía podía ser el examen formal de los conceptos o de los argumentos mediante los que justificamos nuestros juicios políticos. En Inglaterra, esta situación obligó a quienes reconocieron que la filosofía política tenía que ser algo más que una actividad de segundo orden a tratar de mostrar la posibilidad y la necesidad de su propósito normativo sobre cuestiones políticas más sustantivas y relevantes para la vida social —fuera del espacio académico o especializado—. El dictamen de la “muerte” de la filosofía política respondía dramática e inercialmente a la hegemonía que tenía en esa época el análisis neopositivista. La crisis de la filosofía política se hizo patente en el hecho de que ya no podía darse por sentada la legitimidad de su propósito de encontrar o fijar principios, como ocurrió al menos hasta el siglo XIX, sino que éste tenía que ser justificado.

Si aceptamos la interpretación estandarizada en el ámbito anglosajón sobre que la crisis de la filosofía política normativa consistió en el descrédito analítico de la teorización acerca de los principios desde los que se deberían considerar las cuestiones políticas, tenemos que reconocer que ésta ha sido superada positivamente —que ha recobrado la salud y está más viva que nunca—. Desde esta perspectiva, en efecto, se suele reconocer que la crisis de la filosofía política fue superada a partir de la década de 1970, principalmente, tras la aparición de la célebre *A Theory of Justice* de John Rawls y de las

discusiones sustantivas que logró posicionar en diversos espacios académicos e intelectuales. En buena medida, la vitalidad contemporánea de las orientaciones teóricas con propósitos normativos —ya no sólo sobre las instituciones políticas, sino también sobre otros fenómenos como la pobreza, la discriminación, la migración o la explotación animal— es deudora de este acontecimiento intelectual, pues logró restituir su legitimidad frente a las restricciones metodológicas o formales del neopositivismo. Con ello, además, se ha superado la esterilidad filosófica del análisis formal del lenguaje y se han logrado reivindicar cuestiones sustantivas de relevancia pública. En este sentido, se declara justamente el *revival* de la filosofía política normativa.

Con todo, desde la interpretación alternativa que formuló Leo Strauss no es evidente que la crisis de la filosofía política haya sido superada o, por lo menos, no de forma positiva. En esta línea, Heinrich Meier —uno de sus discípulos— señaló de manera provocativa hace un par de décadas:

Desde el fin de la fuerte polarización ideológica del mundo y de la decadencia de las utopías políticas que hasta entonces dominaban, ha crecido el llamamiento a la filosofía política. Pero aún ahí donde se medita sobre las preguntas fundamentales de la teoría política o, con la mayor seriedad, se habla de los fundamentos de la *Res publica*, no tratamos todavía con la filosofía política. Ni la aproximación teórica competente a las preguntas y problemas de la política ni la seriedad en su tratamiento son, tomadas en sí mismas, una cédula de identidad de la filosofía política.²

En el diagnóstico straussiano, la crisis de la filosofía política no consistía en el descrédito de su propósito normativo respecto del orden político, sino sobre todo en el rechazo de la posibilidad de buscar el *conocimiento* sobre los principios para juzgarlo u organizarlo correctamente. Todo orden político encarna o afirma una *opinión* acerca de cuál es el modo de vida correcto, bueno o justo para el ser humano; sin embargo, frente al hecho de que hay una pluralidad de órdenes políticos irreconciliables y, sobre todo, antagónicos, de acuerdo con Strauss, la filosofía política tradicional intentó remplazar las opiniones en las que se

² Heinrich Meier, *Warum politische Philosophie?* (Stuttgart y Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000), 15. La traducción es mía.

basan por el conocimiento de cuál es el mejor y, por lo tanto, de cuál encarna o afirma los verdaderos principios de lo bueno o lo justo. En esta línea, la crisis no se atribuye al imperio de la filosofía analítica, sino a la emergencia decimonónica del positivismo y del historicismo continentales: el primero porque afianzó intelectualmente la concepción de los “valores” políticos como productos de decisiones irracionales y, por ende, negó la pretensión de resolver racionalmente el problema del mejor orden político; el segundo porque hizo lo propio con la idea de que el pensamiento no puede escapar a las determinaciones de su época y, por ende, clausuró la posibilidad de conocimiento sobre principios que fueran realmente universales —no sólo generalizaciones culturales—.

Desde la perspectiva straussiana, esto significa que la tradición filosófica que recorre desde Platón hasta Hegel, por lo menos, asumía la prioridad de la verdad sobre los requerimientos puntuales de la vida política, en cuanto que estos responden a opiniones o exigencias sociales no filosóficas. Por ello, la mayoría de los filósofos de la gran tradición solía mantener una relación más o menos tensa con sus respectivas sociedades. Dado que el fundamento de toda sociedad radica en alguna opinión —moral, religiosa o política— mayoritariamente aceptada, la búsqueda de conocimiento genuino por parte de los filósofos los obligaba a ser más o menos heterodoxos, por lo cual estos eran generalmente perseguidos, censurados u obligados a reservar su verdadero pensamiento.³ De acuerdo con Strauss, el fenómeno constante de la persecución social explica la dimensión propiamente política de la filosofía política tradicional, por lo que ésta no debe entenderse sólo como una actividad teórica, sino también como una forma de autodefensa política. De tal modo, la filosofía política tradicional no sólo era una empresa encaminada a la búsqueda de conocimiento —al remplazo crítico de la opinión socialmente establecida— sobre los principios o los estándares del mejor modo de vida y, por lo tanto, del orden político correcto, también era una acción política en defensa de la filosofía. Desde la perspectiva heterodoxa que expuso Strauss, la respuesta de los filósofos tradicionales a la pregunta por el mejor orden político estaría dada en función de la propia actividad filosófica. Como señaló Hannah Arendt en este mismo sentido:

³ Al respecto, véase: Arthur Melzer, *Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2014)

Históricamente, los siglos que se mostraron más fecundos en filosofías políticas fueron también los menos propicios para el filosofar, de modo que ha sido la autoprotección y la cerrada defensa de sus intereses profesionales las que, las más de las veces, han provocado la preocupación del filósofo por la política [...]. Las preguntas que obsesionaron a Platón y a las que desde entonces se han dado casi tantas respuestas distintas como filosofías políticas originales hay, han sido: ¿Cómo puede la filosofía protegerse y librarse a sí misma de la esfera de los asuntos humanos? ¿Cuáles son las mejores condiciones políticas («la mejor forma de gobierno») para la actividad filosófica?⁴

En última instancia, el diagnóstico de Strauss sobre la crisis de la filosofía política no señala sólo una cuestión intelectual, sino sobre todo histórico-política, pues se engarza con su dictamen sobre la “crisis de Occidente”. Esto se debe a que para él lo que estaba en juego era la continuidad de una tradición milenaria orientada por la búsqueda de la verdad, pero sobre todo a que vio al mundo occidental como el escenario de una batalla entre la filosofía y la Biblia, entre la razón y la Revelación, entre Atenas y Jerusalén. Tras la crisis por la que atravesó la filosofía política, el propósito normativo que tradicionalmente la animaba pudo ser usurpado por la teología política —cuyo renacimiento durante la primera mitad del siglo XX la convirtió en una alternativa seria—, salvo porque su enseñanza también parece ser incompatible con el horizonte del pensamiento contemporáneo —positivista e historicista— que desacreditó a la primera. Por ello, desde la perspectiva straussiana, la crisis de Occidente no pudo consistir en la derrota de la filosofía frente a la fe bíblica, sino en el destierro de estas dos grandes potencias civilizatorias —raíces de nuestra comprensión científica del mundo, de nuestra moralidad y, en definitiva, de nuestras expectativas más elevadas— en favor de alguna ideología mundana, es decir, de alguna opinión que no puede descansar más que en la voluntad individual, en el clima de pensamiento de la época o en el acuerdo más o menos racional de una comunidad. En última instancia, para Strauss, la crisis de la filosofía política —la renuncia al problema

⁴ Hannah Arendt, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, en Hannah Arendt, *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, traducido por Agustín Serrano de Haro (Madrid: Biblioteca Nueva, 2018 [1954]), 99.

tradicional de cuál es verdaderamente el modo de vida correcto y, por lo tanto, cuál es mejor orden político que lo afirma— pareció poner de manifiesto la degradación moral e intelectual de la civilización occidental, de ahí su exigencia de rehabilitarla.

Si concordamos con el diagnóstico de Strauss —en contraste con el que se ha estandarizado en el ámbito anglosajón— en que, en realidad, la crisis de la filosofía política consistió en la renuncia a la búsqueda de conocimiento acerca del modo de vida verdaderamente justo o bueno para el ser humano y, por ende, de los principios del orden político correcto, entonces su desenlace parece haber sido negativo —la filosofía política, en este sentido, parece haber muerto—. Ello significaría que la empresa filosófica dedicada a la búsqueda de la verdad que distinguió a Occidente durante más de dos milenios se ha convertido en “ideología” o en el compromiso más o menos reflexivo con alguna opinión política —por ejemplo, sobre los principios de libertad e igualdad en los que se funda la democracia moderna—.⁵

La perspectiva anglosajona nos permite entender el “renacimiento” de la filosofía política normativa como una restitución de la legitimidad del propósito evaluativo u orientador sobre cuestiones políticas sustantivas, cuyo planteamiento había sido descuidado y, más aún, despreciado por la forma hegemónica de la filosofía anglosajona; con todo, también oscurece el sentido originario y tradicional de la *filosofía* política, el cual parece anteponer el interés de la filosofía sobre los requerimientos de la política. Mientras tanto, la perspectiva straussiana permite comprender una ruptura con la tradición de la filosofía política normativa; no obstante, también impide reconocer su resurgimiento contemporáneo, pues adopta una posición esencialista o purista acerca de la primera. Mediante el entrecruzamiento de estas interpretaciones de la crisis de la filosofía política normativa es posible tener un panorama más amplio de su trayectoria, porque permite reconocer la precariedad general de la situación en la que fue colocada por diversas corrientes del pensamiento contemporáneo, pero también porque permite diferenciar entre

⁵ La crítica de Strauss a la democracia en nombre del pensamiento clásico, en: Leo Strauss, “What is political philosophy?”, en Leo Strauss, *What is political philosophy? And other studies* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1988), 36-38.

un paradigma actual —democratizado— y lo que tradicionalmente se pretendió hacer con ella.

Como resultado del análisis y de la reflexión sobre estas interpretaciones divergentes, concluyo que la superación de la crisis de la filosofía política normativa ha sido más bien ambivalente: es cierto que se ha mantenido una continuidad mediante la restitución del propósito normativo tradicional sobre las cuestiones políticas sustantivas, pues es innegable que se consiguió reponer frente a los intentos de abandonarla en favor del análisis formal del lenguaje; sin embargo, en la medida en que sus aspiraciones tradicionales de conocimiento universal fueron efectivamente descreditadas por la irrupción del positivismo o del historicismo, también se ha dado una ruptura, pues con ello también se dio un desplazamiento en el interés filosófico hacia los problemas más mundanos de la vida política.

En este sentido, la crisis que para Strauss parecía marcar el declive moral e intelectual del mundo occidental, también puede verse como una posibilidad de progreso. En última instancia, el resultado de la crisis de la filosofía política parece haber sido un cambio fundamental de paradigma o, por lo menos, de entendimiento acerca de la relación entre la filosofía y la política, pues mientras la tradición asumía la prioridad de la primera sobre la segunda y, por ello, pretendía subordinarla a sus fines, su desarrollo contemporáneo más bien atiende y es más sensible a las exigencias que se plantean en esta última.

El trabajo estará dividido en tres capítulos.

En el primero, como consideración preliminar, me propongo clarificar la manera en que aparecerá el concepto de crisis en este trabajo. A partir de las reconstrucciones históricas del concepto que llevaron a cabo Randolph Starn y Reinhart Koselleck, trataré de mostrar la diferencia entre su uso como categoría historiográfica y como concepto histórico-político moderno. Como se verá, en el primer caso, “crisis” es útil para delimitar la investigación y enfatizar la significación de un momento histórico, por ello permite articular la interpretación anglosajona y la straussiana de la situación por la que atravesó la

filosofía política a mediados del siglo pasado. En cambio, como concepto histórico-político, “crisis” también pretende persuadirnos de que se vive un momento histórico decisivo para la humanidad, ya sea de riesgo o de oportunidad, por ello se evidencia que el dictamen de Strauss sobre la crisis de la filosofía política como núcleo de la “crisis de Occidente” no es meramente interpretativo, es también político —es una defensa política de la filosofía—.

En el segundo capítulo trataré de analizar y reconstruir el diagnóstico anglosajón de la crisis de la filosofía política. Como ya he señalado, este diagnóstico registra la situación histórica en la que la continuidad de la disciplina fue puesta en entredicho, pues se enfrentó el desafío de tener que mostrar la posibilidad y la necesidad de su propósito normativo o, de lo contrario, descartarlo en favor del análisis formal del lenguaje que exigía el neopositivismo. Frente a quienes parecen contradecir el diagnóstico de la crisis de la filosofía política mediante el rechazo de la declaración sobre su “muerte”, trataré de mostrar que su sentido no consiste en la ausencia de contribuciones o de representantes, sino en el descrédito de su pretensión tradicional de definir los principios que deberían orientar el orden político.

Finalmente, en el tercer capítulo trataré de reconstruir el diagnóstico straussiano de la crisis de la filosofía política. Desde esta perspectiva, trataré de mostrar que la ambivalencia de su diagnóstico: en primera instancia, registra un momento crítico de la trayectoria histórica de la filosofía política y, en segunda, lo identifica como un momento decisivo para la civilización occidental. El carácter ambivalente del concepto de crisis nos permitiría sostener una postura igualmente ambivalente respecto al diagnóstico straussiano, pues si acaso pudiéramos estar de acuerdo con su interpretación histórica sobre la crisis de la filosofía política, no necesariamente tendríamos que compartir su opinión sobre que ésta marca el declive histórico-político de nuestra civilización. De hecho, con Strauss, estoy dispuesto a reconocer que la filosofía política tradicional otorgaba una posición preponderante a la verdad o al conocimiento por encima de las necesidades derivadas de los asuntos humanos; pero, contra Strauss, no creo que el abandono de la tradición signe la decadencia de nuestra civilización, puesto que ha permitido el desarrollo de un pensamiento filosófico más comprometido con las dificultades sociopolíticas de nuestro tiempo y, en ese

sentido, capaz de elevar los estándares morales e intelectuales a través de la participación en el debate público.

Capítulo 1

“Crisis” como concepto histórico-político y como categoría de interpretación historiográfica

Introducción

“Crisis” es un término clave en este trabajo, pues permite articular la interpretación anglosajona de la situación por la que atravesó la filosofía política a mediados del siglo pasado, por un lado, y la interpretación straussiana de esa situación como el núcleo de la dificultad histórico-política por la que presuntamente atraviesa la civilización occidental, por otro. ¿En qué sentido se puede hablar de la crisis de la filosofía política? ¿Cuáles son los supuestos o las implicaciones de esa interpretación? ¿Se puede homologar el sentido de la crisis de la filosofía política con el de la crisis de Occidente? Estas cuestiones requieren y, por ello, justifican una revisión del concepto mismo de crisis; de lo contrario, éste se convierte en un “punto ciego” de la investigación.⁶

El capítulo está dividido en dos apartados. En el primero expondré el problema de la polisemia del concepto de crisis. En el segundo y el tercero, respectivamente, las perspectivas desde las cuales Reinhart Koselleck y Randolph Starn trataron de clarificarlo como concepto histórico-político y como herramienta historiográfica. En el cuarto, finalmente, mostraré la relevancia de esta diferenciación a partir de sus interpretaciones de la teoría de la crisis de Karl Marx. Precisamente, esta diferencia nos permitirá articular los diagnósticos de la crisis de la filosofía política que se analizarán en los siguientes capítulos y evidenciar lo que en ellos se disputaba.

⁶ Sobre esta crítica al uso de “crisis” como elemento incuestionado de los relatos históricos que pretenden producir conocimiento, véase: Janet Roitman, *Anti-Crisis* (Durham y Londres: Duke University Press, 2014), 13.

1.1. La polisemia histórica del concepto de crisis

Que ésta es una “época de crisis” parece ser la menos controvertida de las declaraciones. Viejos enemigos, la teología y la ciencia, la derecha y la izquierda, juran por eso; toda la evidencia dice probarlo. Asimismo, difícilmente sorprende que las crisis se hayan convertido en un tema favorito de los historiadores durante los último veintitantos años. Igualmente comprensible es el hecho de que muchos historiadores tienen un sentido bastante vago y ciertamente variado de lo que “crisis” realmente quiere decir, pues, al examinarlo, el simple impacto de la palabra se comienza a disolver en la ambigüedad [Randolph Starn, “Historians and ‘Crisis’”, 3].

Cualquiera que actualmente hojee un periódico se tropezará con la expresión «crisis». [...] Si la acumulación del uso de la palabra fuese indicio suficiente de una crisis real, deberíamos estar viviendo una crisis global. Pero esta conclusión, en vez de contribuir a un diagnóstico de nuestra situación, indica en principio más una forma difusa de hablar [Reinhart Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 131].

Desde hace algunas décadas, el uso extendido de la expresión “crisis” ha incentivado su polisemia, su polivalencia y, por ende, su ambigüedad. Ahora mismo, el término “crisis” es ampliamente utilizado para referirse a diversas situaciones que acontecen en una multiplicidad de ámbitos. Se habla de crisis política, económica, sanitaria o ambiental; crisis personales, sociales o institucionales; crisis del capitalismo, del marxismo o de la democracia liberal; crisis estructurales o cíclicas; etcétera. “Crisis” puede ser un término descriptivo, pero también expresivo, pues sirve tanto para designar estados de cosas como para manifestar la sensación de gravedad que producen; puede usarse para expresar esperanza o miedo frente a la posibilidad de un cambio drástico; puede ser un lugar común, un criterio de análisis teórico o un principio para legitimar acciones extraordinarias. Dada la amplitud de posibilidades en la utilización del concepto, difícilmente puede esperarse

univocidad y claridad conceptual; por el contrario, es posible que la ambigüedad sea inevitable.⁷ Más aún, la imprecisión del concepto de crisis no representa un obstáculo para su utilización, sino que parece ser un incentivo para usarlo. Es posible que hablar de la “crisis de la filosofía política” responda inercialmente a esta situación.

Con el fin encarar su ambigüedad y su polisemia, Edgar Morin desarrolló una “crisiología” mediante la cual trató de mostrar que “crisis” es un “macroconcepto” que se constituye por el entrecruzamiento de otros conceptos e ideas más simples —perturbación, crecimiento del desorden, incertidumbre, activación de fuerzas retroactivas, antagonismo de factores que anteriormente se complementaban, etcétera—. ⁸ Este enfoque analítico tiene la ventaja evidente de que permite estipular los criterios generales para examinar teóricamente una crisis y para usar el término de una manera puntual, unitaria u homogénea. Sin embargo, su desventaja radica en que pierde de vista la historicidad del concepto y, por ello, no permite comprender la pluralidad de usos, sentidos y funciones que de hecho tiene y ha tenido en el discurso a través del tiempo. En última instancia, el análisis conceptual pretende ofrecer un marco de referencia prescriptivo que termina por oscurecer las distintas acepciones de “crisis”.

En contraste con este enfoque analítico, Randolph Starn —en su artículo “*Historians and ‘Crisis’*”, de 1971—⁹ y Reinhart Koselleck —en su tesis doctoral *Kritik und Krise*, de 1954,¹⁰ en su entrada “*Krise*” para el lexicón del lenguaje sociopolítico alemán *Geschichtliche Grundbegriffe*, de 1982¹¹ y, más tarde, en su ensayo “*Einige Fragen*

⁷ Sobre la discusión que se ha dado respecto de la utilidad del concepto de crisis, véase: Lin Chalozin-Dovrat, “‘Crisis’ in Modernity. A Sign of the times between *decisive change* and *potential irreversibility*,” Antoon De Rycker y Zuraidah Mohd Don (eds.), *Discourse and Crisis: Critical perspectives* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2013), 73-74.

⁸ Edgar Morin, “Pour une crisiologie,” *Communications. La notion de crise*, editada por André Béjin y Edgar Morin, no. 25 (1976), 149-163.

⁹ Randolph Starn, “Historians and ‘Crisis’,” *Past and Present*, no. 52(1971), 3-22.

¹⁰ Algunas de las ideas que expuso más tarde, ya habían sido esbozadas en una extensa nota del apartado V del capítulo 2. Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, traducido por Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela (Madrid: Trotta, 2007), 196-198 (n. 158).

¹¹ Se encuentra como apéndice de la edición castellana de *Crítica y crisis*. Reinhart Koselleck, “Crisis,” en Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, traducido por Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela (Madrid: Trotta, 2007), 241-281.

an die Begriffsgeschichte von 'Krise'”, de 1986—¹² construyeron sendos relatos de la trayectoria histórica del concepto de crisis, por lo que reconocieron su complejidad y su polisemia. Con todo, si bien Starn y Koselleck convergen en el intento de hacer una genealogía de “crisis”, divergen respecto de sus enfoques, pues mientras el primero llevó a cabo un recuento “convencional” de su itinerario, el segundo aplicó concretamente la “metodología” por la que suele ser reconocido. Más aún, la diferencia principal que me interesa resaltar radica en su “objeto”: por un lado, Starn se concentró en la utilización específica que ha tenido entre los historiadores y, por otro, Koselleck trató de clarificar el modo en que se ha vuelto un concepto moderno fundamental. Como veremos, Koselleck trató de explicar la polisemia del concepto moderno de crisis como consecuencia de su trayectoria histórica, de su acumulación semántica y, por último, de su capacidad para convocar la polémica sobre su significado; mientras tanto, Starn expuso la ambigüedad analítica y retórica de la categoría historiográfica de crisis por medio de una reconstrucción genealógica del término en la que sus fuentes originales se mantienen como posibilidades constantes de expresión.

1.2. La conformación histórico-política del concepto de crisis

Como se sabe, Koselleck es uno de los fundadores del enfoque contemporáneo de la llamada historia conceptual o historia del concepto —*Begriffsgeschichte*—. ¹³ Contra lo que

¹² Reinhart Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” en Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducido por Luis Fernández Torres (Madrid: Trotta, 2012), 131-142.

¹³ Más aún, Koselleck puede ser considerado como el principal teórico, metodólogo y practicante de la historia conceptual contemporánea, pues gracias a su influencia se ha logrado posicionar académicamente en diversas regiones del mundo. Entre quienes han sido influidos por la obra de Koselleck fuera de Alemania podemos mencionar a Giuseppe Duso y Sandro Chignola, en Italia; Joaquín Abellán, Faustino Oncina Coves y José Luis Villacañas, en España; Kari Palonen, en Finlandia; Melvin Richter, en Estados Unidos; João Feres, Jr., en Brasil; Elías Palti, en Argentina, o María Pía Lara, en México. Véase, por ejemplo: Giuseppe Duso, “Revolución y constitución del poder,” en Giuseppe Duso (coord.). *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, traducido por Silvio Mattoni (México: Siglo XXI, 2005), 164-171; Sandro Chignola (2005), “El concepto contrarrevolucionario de poder y la lógica de la soberanía,” en Giuseppe Duso (coord.), *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, Traducido por Silvio Mattoni (México: Siglo XXI, 2005), 261-275; Joaquín Abellán, “En torno al objeto de la «historia de los conceptos» de Reinhart Koselleck,” en Enrique Bocado Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios* (Madrid: Tecnos, 2007), 215-248; Faustino Oncina Coves, *Historia conceptual, Ilustración y*

parece sugerir su nombre, este enfoque no consiste en una mera historia de las palabras, sino de la relación entre ciertas palabras y el contexto social en el que se utilizan.¹⁴ Ciertamente, mediante el estudio de los conceptos desde el punto de vista histórico, Koselleck pretendía registrar los significados que han tenido algunas palabras en el pasado, pero esto para tratar de comprender los acontecimientos sociales del modo en el que fueron experimentados por sus espectadores y participantes, es decir, con la finalidad de averiguar las experiencias sociales que revelan y articulan.¹⁵ Como señaló Joaquín Abellán: “La intención básica de la *Begriffsgeschichte* para Koselleck reside en averiguar la experiencia del pasado contenida en los testimonios lingüísticos, es decir, en averiguar en las fuentes la articulación lingüística de los elementos básicos de la experiencia.”¹⁶ La historia conceptual

Modernidad (Barcelona y México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2009); José Luis Villacañas, “Crisis: ensayo de definición,” *Vínculos de Historia*, no. 2 (2013), 121-140; Kari Palonen, *The Struggle with Time. A conceptual history of ‘politics’ as an activity* (Münster: LIT, 2006); Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts* (Nueva York: Oxford University Press, 1995); João Feres, Jr., *La historia del concepto “Latin America” en los Estados Unidos de América*, traducido por Flavio Alberto Gaitán (Santander, España: Publican-Universidad de Cantabria, 2008); Elías José Palti, “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de la historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje,” *Res Pública*, no. 25 (2011), 227-248; María Pía Lara, “El legado del concepto de crisis en Marx frente al neoliberalismo,” en Paulina Aroch Fugellie, Enrique Gallegos, Miriam Madureira y Felipe Victoriano (coords.), *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica* (México: Siglo XXI-UAM Cuajimalpa, 2019), 314-328. Por supuesto, hay que señalar también que el afianzamiento de la historia conceptual fue alentado por los esfuerzos colectivos plasmados en las publicaciones de la revista *Contributions to the History of Concepts* —publicada por el *History of Concepts Group* desde 2005—, en Inglaterra, y del *Archiv für Begriffsgeschichte*—desde 1955—, en Alemania.

¹⁴ Según el propio Koselleck, igual que la historia social, la historia conceptual es un enfoque originado a partir del “descubrimiento del mundo histórico” que se dio durante la Ilustración. En el siglo XIX, la expresión —acuñada “con bastante probabilidad” por Hegel— se convirtió en un campo de investigación autónomo cuyo rendimiento se evidenció en su “lugar estable” en las historias del lenguaje y en su “inevitabilidad metodológica” para las ciencias sociales y del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Desde sus orígenes, la historia conceptual se enlazó constantemente con los estudios históricos de la sociedad; sin embargo, no fue hasta la primera mitad del siglo XX que su interdependencia se formuló de manera sistemática. Reinhart Koselleck, “Historia social e historia de los conceptos,” en Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducido por Luis Fernández Torres (Madrid: Trotta, 2012), 9-11.

¹⁵ El enfoque *contemporáneo* de la historia conceptual se desarrolló en contraposición a la historia de las ideas, que estudiaba los conceptos al margen del contexto sociopolítico en el que se han utilizado, y a la historia de los acontecimientos políticos, que estudiaba los hechos sin tematizar las expresiones lingüísticas mediante las que eran concebidos por sus participantes concretos. Koselleck, “Historia social e historia de los conceptos,” 11. Véase también: Reinhart Koselleck, “Historia conceptual,” en Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducido por Luis Fernández Torres (Madrid: Trotta, 2012), 45.

¹⁶ Abellán, “En torno al objeto de la «historia de los conceptos» de Reinhart Koselleck,” 216.

es una herramienta hermenéutica que permite desvelar la sincronía entre ciertas palabras y el contexto social en el que se usan.

Con todo, Koselleck también planteó la necesidad de aproximarse al estudio histórico de los conceptos de manera diacrónica, pues sostuvo que su significado no sólo está determinado por el contexto social en el que se usan, sino también por los sentidos y experiencias que acumulan en su evolución.¹⁷ De tal modo, la historia de los conceptos se propone investigar las relaciones de éstos con los ámbitos sociales y los entramados lingüísticos en los que se expresan, pero también con las fuentes históricas y semánticas de las que se alimentan. Es ingenuo pensar que somos nosotros quienes determinamos el sentido de nuestras palabras, porque nuestro lenguaje es una herencia que, hasta no hacerse consciente y explícita, habla a través de nosotros.

En última instancia, el objeto central del enfoque de Koselleck no eran las palabras ni los conceptos en general, sino específicamente los llamados “conceptos fundamentales” —*Grundbegriffe*—. El programa de la historia conceptual distingue metodológicamente entre las “palabras”, que son aquellas expresiones lingüísticas cuyo significado se remite a la cosa, el pensamiento o la situación que pretenden designar; los “conceptos”, que son aquellas palabras cuyo sentido depende del contexto social en el que se utilizan, y los “conceptos fundamentales”, que son aquellos conceptos que llegan a ser “insustituibles o no intercambiables” para una comunidad política y lingüística, pero que también son “polémicos” porque distintos miembros de esa comunidad pretenden fijar su significado.¹⁸ Por su estatus irremplazable para una comunidad política y lingüística, los conceptos fundamentales marcan una época y pueden subsistir durante largos períodos; pero por la disputa constante en torno a la determinación de su contenido semántico, se vuelven radicalmente polisémicos. En este sentido, los conceptos fundamentales se distinguen de

¹⁷ Koselleck, “Historia conceptual,” 46.

¹⁸ Koselleck, “Historia conceptual,” 45. Respecto a la diferencia entre concepto y palabra, y entre conceptos y conceptos fundamentales, véase: Joaquín Abellán, “En torno al objeto de la «historia de los conceptos» de Reinhart Koselleck,” 217-224.

otros tipos de conceptos por su importancia sociopolítica, por su carácter polémico y por su “gran complejidad.”¹⁹

A partir de este enfoque metodológico, la polisemia y la complejidad del concepto de crisis pueden entenderse como resultado de las experiencias y significados que ha acumulado a lo largo de su historia, pero también de la polémica que convoca desde que su uso se ha estabilizado. Al respecto, Koselleck afirmó que —igual que “Estado”, “progreso” o “revolución”— “crisis” no es cualquier palabra o concepto: “«Crisis» forma parte de los conceptos fundamentales.”²⁰ Su tesis es que, desde finales del siglo XVIII, “crisis” se ha convertido en un concepto fundamental, en primer lugar, porque registra e incide en el sentimiento de ruptura epocal sobre el que se funda la Modernidad y, en segundo, porque desde el principio ha sido utilizado por sujetos antagónicos para definir el sentido —prometedor o aterrador— de esta ruptura.²¹

a) La experiencia antigua de la κρισις

La genealogía del concepto de crisis se inicia en el léxico griego antiguo. En efecto, el término hunde sus raíces en la expresión griega κρισις, que significaba discriminación o decisión y que, en última instancia, se derivaba del verbo κρινειν, cuyo significado era separar, escoger, enjuiciar o decidir.²² De acuerdo con Koselleck, el concepto antiguo de crisis tenía diversas acepciones, pero todas claramente delimitadas por el ámbito en el que se usaba. Así, (1) en el ámbito militar, κρισις era el momento de una batalla en el que se decidía quién saldría victorioso; (2) en el ámbito jurídico-político, se usaba con referencia a las cuestiones cruciales para el ordenamiento y el rumbo de la comunidad cívica —desde la

¹⁹ Koselleck, “Historia conceptual,” 46.

²⁰ Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 132.

²¹ Véase: Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 134, y Koselleck, “Crisis,” 253-254.

²² Koselleck, “Crisis”, 241, y Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 3.

creación y la aplicación de una ley hasta la elección de quién ocuparía un cargo público y las declaraciones de guerra—; (3) en el ámbito médico, circulaba en la escuela hipocrática para referirse a la fase crítica de una enfermedad y al diagnóstico sobre su curso; (4) en el ámbito teológico, finalmente, κρισις se utilizó para traducir al griego —en la *Septuaginta*— la noción bíblica del Juicio final o de la justicia de Dios que define la salvación o la condena de la humanidad.²³

Según Koselleck, un rasgo distintivo de κρισις es que éste se usaba para significar *al mismo tiempo* una circunstancia decisiva y una resolución concluyente respecto de la alternativa última que se plantea en cada ámbito: victoria o derrota, justicia o injusticia, vida o muerte, salvación o condena.²⁴ De tal modo, el concepto antiguo de crisis unía la doble dimensión —disuelta posteriormente por la distinción moderna entre “crisis” y “crítica”— de una situación “objetiva” y un juicio “subjetivo”.²⁵

El concepto abarcaba, por tanto, potencialmente todos los ámbitos decisivos de la vida interior y exterior, del hombre concreto y de su comunidad. Consistía en todos los casos en alternativas definitivas sobre las que debía dictarse una sentencia adecuada. Además, el desarrollo de ambas alternativas ya estaba presente en el asunto concreto del que se trataba.²⁶

En este sentido, Koselleck sostuvo que el concepto antiguo de crisis, en sus diferentes acepciones, revela la experiencia de un agotamiento del tiempo por el que, en sus diferentes ámbitos, resulta imperativo o impostergable tomar una decisión.²⁷ La fuerza del concepto radicaba en su capacidad de establecer “alternativas insuperables, rígidas y no intercambiables.”²⁸ En consecuencia, una crisis no era un momento de confusión o

²³Koselleck, “Crisis”, 241-243.

²⁴Koselleck, “Crisis”, 242-243.

²⁵Koselleck, *Crítica y crisis*, 197 (n. 158), y Koselleck, “Crisis”, 241-242.

²⁶Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 132.

²⁷ Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 133. Esta interpretación “decisionista” del concepto antiguo de crisis ha sido explicada por la influencia que tuvo sobre él su maestro y primer director de tesis doctoral, Carl Schmitt. Al respecto, véase: Konstantinos Bizas, “Reinhart Koselleck’s Work on Crisis,” *French Journal for Media Research*, no. 5 (2016), 7.

²⁸Koselleck, “Crisis”, 273.

desorientación —como ha llegado a significar en su sentido actual—, sino un momento que exigía el juicio y la decisión.²⁹ Es decir, la concepción de Koselleck pone de manifiesto una forma histórica de experimentar la crisis que no producía desconcierto con respecto de un futuro dudoso, sino más bien certeza sobre las alternativas que se presentaban en cada caso y sobre el carácter inminente de una decisión que sería determinante para el rumbo de las cosas.

b) La experiencia moderna de la crisis

De acuerdo con Koselleck, el concepto moderno de crisis ha mantenido los sentidos que tenía originalmente en su acepción médica y teológica; sin embargo su uso fue extrapolado en forma de metáfora o de analogía a otros ámbitos como, por ejemplo, la política, la economía o la historia. De tal modo, el concepto moderno conlleva dos significados: el de una situación crítica que podría conducir a la muerte, que podría superarse para recobrar la salud o que podría repetirse en el futuro, y el de un momento decisivo que provocaría el inicio de algo inédito —salvífico o aterrador—. Como resultado, “crisis” puede ser utilizado para referirse a situaciones “de repetibilidad estructural”, “de absoluta unicidad” o, incluso, de alguna combinación de ambos sentidos.³⁰ Por ello, la comprensión del concepto moderno de crisis requiere identificar y distinguir la doble raíz de la que se deriva.

O la crisis da a entender que se trata de una situación única, que sin embargo —como ocurre en el curso de una enfermedad— en principio podría volver a repetirse, o la crisis se interpreta, en analogía con el Juicio final, como una decisión ciertamente única, pero ante todo definitiva, tras la cual todo será enteramente diferente.³¹

²⁹Koselleck, *Crítica y crisis*, 196 (n. 158).

³⁰Koselleck, “Crisis,” 250, y Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 134-135.

³¹Koselleck, “Crisis,” 250.

Con todo, si el concepto antiguo pervivió en el lenguaje moderno en su sentido médico y teológico, la distinción moderna entre “crisis” y “crítica” terminó por disolver la doble dimensión “objetiva” y “subjetiva” que tenía originalmente.³² Por ello el concepto dejó de utilizarse para designar la decisión, el juicio o el diagnóstico sobre una situación, pues esto se situó en el terreno de la crítica; más bien, su uso comenzó a servir para denotar la situación misma como un momento crítico o decisivo. Con ello, el concepto moderno de crisis terminó por asociarse con la experiencia histórica de la incertidumbre, pues las situaciones cruciales de cambio o de inestabilidad ya no se conciben a partir de alternativas predeterminadas, sino abiertas al juicio unilateral o, en todo caso, a la discusión.

Koselleck mostró cómo, desde principios del siglo XVIII, el sentido médico del concepto de crisis comenzó a tener una “ampliación metafórica” del cuerpo humano a la política y, después, a la economía.³³ La extrapolación metafórica del sentido médico del concepto de crisis al ámbito político ha tenido una función principalmente práctica — “terapéutica”—, pues ha servido como criterio para legitimar acciones políticas excepcionales en momentos de aparente necesidad. En nuestros días, el uso político — estatal o gubernamental— del concepto de crisis sigue estando marcado por esta dimensión práctica para justificar, por ejemplo, la intervención militar, el uso de la fuerza policial, la adquisición de deuda pública o la austeridad. La misma metáfora médica se comenzó a utilizar con referencia a la economía a partir del XIX, cuando se afianzó para designar la “enfermedad” o la “alteración del equilibrio” de un sistema comercial, financiero o productivo,³⁴ pero en este ámbito “crisis” ha adquirido mayor rigor teórico, pues se utiliza como categoría de análisis científico —no como criterio de legitimación práctica— para describir las fases transitorias de inestabilidad o de contracción por las que atraviesan constantemente los mercados. En este sentido, “crisis” ha servido para designar un

³² Koselleck, “Crisis,” 241-242. Sobre la dialéctica de separación y contraposición entre la crítica moral y la “crisis” política durante la época de la Ilustración, véase: Koselleck, *Crítica y crisis*. Al respecto, véase también: María Pía Lara, *The Disclosure of Politics. Struggles over the Semantics of Secularization* (Nueva York: Columbia University Press, 2013), 125-130.

³³ Koselleck, “Crisis,” 246-247, y “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 133.

³⁴ Koselleck, “Crisis”, 265-267.

momento recurrente o hasta inevitable en el desarrollo orgánico de la actividad económica.³⁵

Por otro lado, el acuerdo con Koselleck, el encuentro moderno con el sentido teológico de κρίσις se remonta probablemente a la edición griega del Nuevo Testamento que hizo Erasmo de Rotterdam a principios del siglo XVI,³⁶ pero su afianzamiento no se llevó a cabo hasta dos siglos más tarde, cuando se comenzó a utilizar como analogía secularizada respecto de una situación epocal de trascendencia supuestamente universal.³⁷ En esta línea, Koselleck señaló que, desde la segunda mitad del siglo XVIII, la “fuerza asociativa” del sentido teológico de “crisis” se apuntaló para designar en términos seculares lo que se consideró como un momento decisivo de transformación histórica.³⁸ La transposición filosófico-histórica del sentido escatológico de “crisis” se utilizó desde entonces para interpretar secularmente la totalidad del tiempo histórico, esto es, para dilucidar el significado de los acontecimientos humanos en función de un pronóstico —o profecía— del futuro.³⁹ De tal modo, el sentido teológico, escatológico o apocalíptico de “crisis” se puso en circulación a través de la interpretación secular, post-teológica o filosófico-histórica de la propia época como momento decisivo en el curso total de la historia humana.⁴⁰ A partir de la identificación de una situación histórica de alcance aparentemente ecuménico, el concepto de crisis se utilizó para pronosticar el fin de una

³⁵Koselleck, “Crisis”, 267-268.

³⁶Koselleck, “Crisis”, 274 (n. 14).

³⁷ Como se sabe, la idea de que los conceptos fundamentales del lenguaje político moderno tienen una raíz teológica y de que, pese a su uso secular, estos obtienen su fuerza expresiva de su capacidad para evocar imágenes religiosas, ya había sido planteada antes por Carl Schmitt y por Karl Löwith. Al respecto, Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, traducido por Jorge Navarro Pérez (Madrid: Trotta, 2009), y Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1949). Sobre la influencia de ambos en Koselleck, véase: Bizas, “Reinhart Koselleck’s Work on Crisis”, 4.

³⁸Koselleck, “Crisis”, 249.

³⁹ Starn coincidió con Koselleck en que “crisis” se volvió un concepto de gran importancia histórica desde la segunda mitad del siglo XVIII, pues comenzó a servir como expresión histórico-política de la experiencia de los grandes cambios de la época y de los profundos antagonismos sobre su significado. Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 6-7 y 22.

⁴⁰Koselleck, “Crisis”, 249.

época y el inicio de otra.⁴¹ En particular, a partir de las revoluciones en Estados Unidos y Francia, el concepto de crisis comenzó a designar un gran cambio sociopolítico como momento decisivo de la historia.⁴²

«Crisis» se convirtió en un concepto histórico-filosófico fundamental que reivindicaba la capacidad de interpretar todo el decurso de la historia a partir del diagnóstico de su propia época. Desde entonces es la propia época la que se experimenta como periodo de crisis [...]. Como muy tarde a partir de la Revolución francesa, «crisis» se convirtió en el concepto central para interpretar tanto la historia política como la social.⁴³

De tal modo, “crisis” se convirtió en la expresión de una “nueva experiencia del tiempo” o, mejor aún, de “la experiencia de un tiempo nuevo”,⁴⁴ que revela e incide en la “ruptura epocal” distintiva de la Modernidad.⁴⁵ Por ello, “crisis” llegó a ser un concepto *insustituible* para expresar el “universal sentimiento de ruptura” o de transición epocal en el que se funda la Época Moderna.⁴⁶ Con todo, si bien la Modernidad puede ser entendida como una época de ruptura, ésta también se ha interpretado de manera ambivalente, en términos de progreso o de declive de la humanidad. En esta línea, el concepto de crisis ha llegado a ser *polémico* y, por ello, polisémico, por las diferentes maneras de experimentar la ruptura epocal y por las diversas expectativas que lo han rodeado.⁴⁷ En la medida en que el

⁴¹Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 134.

⁴²Koselleck, “Crisis,” 253-254.

⁴³Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 134.

⁴⁴Koselleck, “Crisis,” 241 y 251.

⁴⁵“Desde los años setenta del siglo XVIII, «crisis» es una signatura estructural de la Época Moderna.” Koselleck, “Crisis,” 253.

⁴⁶Koselleck, “Crisis,” 247.

⁴⁷Koselleck, “Crisis,” 253-254. Al respecto, señala María Lucila Svampa: “[L]a polisemia de esta categoría histórica muestra que en cada cambio semántico opera una expresión bastante específica de las posibilidades que ofrecen en un determinado momento las expectativas y las experiencias de nuestras dimensiones temporales en todas sus direcciones, esto es, considerando las variaciones de las vivencias y de las esperanzas pasadas, presentes y futuras”. María Lucila Svampa, “El concepto de crisis en Reinhart Koselleck. Polisemias de una categoría histórica,” *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol. 6, no. 11 (2016), 149. Sobre la distinción koselleckeana entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa” como elementos inherentes a los procesos históricos y, a la vez, categorías formales para interpretarlos, véase: Reinhart Koselleck, *Futures past. On the semantics of historical time*, traducido por Keith Tribe (Nueva York: Columbia University Press, 2004), 255-276.

concepto de crisis se utiliza para manifestar impresiones y perspectivas sociopolíticas distintas, pero además contrapuestas, “crisis” se ha convertido en “concepto de combate” —*Kampfbegriff*—. ⁴⁸ La lucha por definir el sentido de la crisis histórica de la Modernidad ha incrementado radicalmente su polisemia. La capacidad de interpretar la ruptura de una época como algo prometedor o aterrador ha convertido al concepto de crisis en una verdadera arma política que lo mismo sirve a la causa del progreso que de la reacción. ⁴⁹

Así, de acuerdo con Koselleck, la polisemia del concepto moderno de crisis se explica por las fuentes semánticas de las que se ha nutrido históricamente, pero también por las diversas formas de asimilar la experiencia moderna de la ruptura epocal y del tipo de expectativas que se proyectan como consecuencia de su ejecución. En este sentido, nuestra “crisis” se distingue de la *κρίσις* antigua porque mientras este concepto tenía sentidos claramente delimitados y marcaba alternativas rígidas en cada caso, aquél se usa de manera difusa y permite plantear “alternativas arbitrarias,” ⁵⁰ abiertas a la discusión y en lucha por imponerse sobre otras. La expansión moderna del concepto de crisis a diversos ámbitos de la realidad no ha estado acompañada por su precisión semántica, sino por su polisemia y por su gran ambigüedad; no obstante, desde la perspectiva de la historia conceptual, este hecho no es un defecto, por el contrario: “Esa explosiva ambigüedad del concepto de crisis hizo del término un concepto histórico fundamental (*Geschichtliche Grundbegriffe*).” ⁵¹

Ciertamente, frente a la polisemia del concepto de crisis, algunos han propuesto sustituirlo por otros conceptos como “riesgo” o, en su forma máxima, “catástrofe,” ⁵² sin embargo, esta sustitución participaría de una concepción negativa del cambio que sólo podría considerarse como una alternativa de interpretación y, por lo tanto, como una

⁴⁸ Koselleck, “Crisis,” 254.

⁴⁹ Sobre el uso de los conceptos políticos como armas de batalla, antes que Koselleck, Carl Schmitt ya había llamado la atención: “Palabras como estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos. Carl Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, traducido por Rafael Agapito (Madrid: Alianza, 1998), 60.

⁵⁰ Koselleck, “Crisis,” 273.

⁵¹ Koselleck, “Crisis,” 252

⁵² Al respecto, véase: José Luis Villacañas, “Crisis: ensayo de definición,” 121-140.

posición que polemiza frente a otras, pues también puede entenderse como una oportunidad de sustituir algo caduco, desacreditado o degradado. Para algunos, por ejemplo, la “crisis” de la democracia liberal puede ser un riesgo para las instituciones que le dan representatividad política a una sociedad plural; para otros, en cambio, puede ser el principio del advenimiento de un modelo más sustantivo de participación política. Asimismo, la “crisis” del capitalismo puede expresar el miedo por la pérdida de la libertad económica o de las aspiraciones de emprendimiento individual, pero también la esperanza de la justicia social o del abandono de las prácticas obsesivas del consumo y la acumulación. La capacidad del concepto de crisis para convocar el conflicto entre juicios contradictorios es una de las razones por las que se mantiene vigente.

1.3. La función historiográfica de la categoría de crisis

Al margen de la *Begriffgeschichte*, por otro lado, Randolph Starn expuso un bosquejo de la historia de “crisis” con el fin de aclarar el sentido de su uso más limitado como categoría de interpretación historiográfica, es decir, como herramienta utilizada por los historiadores para investigar una situación determinada. En esta línea, Starn desarrolló una “historia conceptual” cuya pretensión inmediata no era profundizar en las experiencias y expectativas de las personas, sino sólo poner en perspectiva las posibilidades y las limitaciones de su utilización como recurso historiográfico.⁵³ Si bien Starn reconoció que el concepto de crisis es una “palabra clave” —*keyword*— para la comprensión de las preocupaciones de sus usuarios, el propósito de su reconstrucción histórica sólo se orientó de manera explícita hacia el uso “consciente y cuidadoso” del término por parte de los propios historiadores.⁵⁴ La cuestión aquí no es sólo cómo se ha usado “crisis” a lo largo de la historia, sino cómo puede utilizarse apropiadamente como categoría de interpretación historiográfica.

⁵³Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 3.

⁵⁴Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 22.

Como ya vimos en el apartado anterior, la utilización del concepto de crisis para referirse a un momento de la historia está lejos de ser unívoca, pues tiende a introducir las experiencias y las expectativas sociopolíticas de sus usuarios. En esta línea, Starn sostuvo que es necesario asumir el carácter indeterminado del uso historiográfico de “crisis”, pero también que se requiere mostrar “su capacidad para describir lo que no puede ser descrito y explicado mejor de otra manera.”⁵⁵ Si la ambigüedad parece ser uno de los mayores atractivos de esta categoría de interpretación historiográfica, la justificación de su uso es uno de sus principales retos. Así, Starn fue un pionero en lanzar este desafío a los historiadores que suelen abusar del concepto. Como reconoció John Bennet Shank: “Pocos antes que Starn pensaron en reflexionar sobre la sustancia conceptual de esta categoría, o en cuestionar el estatus epistemológico de las “crisis” como objetos de análisis histórico.”⁵⁶

Desde esta perspectiva, Starn trató de mostrar que la ambigüedad del concepto de crisis no se debía al mal uso por parte de los historiadores ni a la falta de rigor analítico, sino al hecho de que, desde su incursión en la historiografía, ha estado marcado por la doble intención de utilizarlo para representar situaciones reales y, al mismo tiempo, para agregarles un efecto dramático. Su tesis central es que el uso historiográfico de “crisis” se deriva del significado médico que tenía originalmente en la Antigüedad para referirse al punto de inflexión de una enfermedad; sin embargo, en su adaptación metafórica para interpretar momentos históricos de cambio o de inestabilidad, ha servido al mismo tiempo como categoría de análisis y como dispositivo retórico.⁵⁷

Como categoría historiográfica, Starn registró la utilización original de *κρίσις* por parte de Tucídides. El autor de la *Guerra del Peloponeso* usó el término con tres sentidos de circulación común en el mundo griego: (a) la variante judicial, usada en los juicios de las cortes y asambleas; (b) la variante militar, expresada en los momentos decisivos de la guerra, y (c) la variante médica, “la extensión más importante e interesante de la palabra,”

⁵⁵Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 20.

⁵⁶ John Bennet Shank, “Crisis: A Useful Category of Post-Social Scientific Historical Analysis?,” *The American Historical Review*, vol. 113, no. 4 (2008), 1094.

⁵⁷Véase: Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 4 y 22.

utilizada para diagnosticar el momento determinante en el desarrollo de una enfermedad.⁵⁸ De acuerdo con Starn, el “Padre de la historia científica” adoptó el tercer sentido como criterio interpretativo de algún momento crucial que interrumpe patrones de desarrollo orgánico. Sin embargo, en contraste con los profesionales modernos de la historia, los relatos de Tucídides no sólo tenían una pretensión explicativa, sino también una inclinación dramática, por medio de la cual se buscaba presentar puntos clave de cambio histórico como “momentos de la verdad.”⁵⁹ Así, la historiografía de Tucídides combinaba indistintamente el registro de los hechos con una tensión dramática, por ello el uso de “crisis” como categoría de interpretación histórica podía servir tanto para describir como para impresionar o conmover: “El historiador podía usarlo con un significado técnico o casualmente; podía usarlo en el contexto de un esquema orgánico de cambio para efecto analítico y dramático.”⁶⁰

De acuerdo con Starn, como categoría de interpretación histórica, “crisis” no registra una aparición significativa entre los historiadores romanos, medievales o renacentistas. Sin embargo, señaló que la expresión logró subsistir durante el Medioevo y hasta la Modernidad a través de su latinización —por Galeno— en el ámbito médico y, tras el renacimiento de las concepciones hipocráticas en el siglo XVI, de su asimilación por algunas lenguas vernáculas de Europa.⁶¹ Pasaron tres siglos para que el concepto de crisis

⁵⁸Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 4.

⁵⁹Al respecto, André Béjin y Edgar Morin también registraron el uso “dramático” de la expresión en la tragedia griega. André Béjin y Edgar Morin, “Introduction,” *Communications. La notion de crise*, editada por André Béjin y Edgar Morin, no. 25 (1976), 1.

⁶⁰Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 4-5. En este sentido, el relato más significativo de Tucídides es el de la llamada “peste de Atenas”, que aparece en el segundo libro de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Como ha señalado Jorge Dagnino: “La descripción sin duda tiene una gran fuerza, lo que ha llevado a algunos a decir que Tucídides concibió su obra más como una tragedia que como un relato factual”. Jorge Dagnino, “¿Qué fue la plaga de Atenas?,” *Revista Chilena de infectología*, no. 4 (2011), 378. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-10182011000500013>. Si bien Koselleck logró registrar el uso de κρισις en la obra de Tucídides, su interés por éste fue sólo tangencial, pues su objeto principal era el uso “social” del concepto, no el uso “técnico” de la categoría historiográfica. Por ello, Koselleck no profundizó en la dualidad analítico-dramática que, según Starn, tuvo para Tucídides. Con todo, cuando describe el modo en que Tucídides escribió sobre la guerra de los atenienses contra los persas, Koselleck sugiere que éste introdujo cuatro de las batallas en un marco narrativo para presentarlas como “decisivas.” Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 132.

⁶¹Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 5, y Koselleck, “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»,” 133.

fuera rehabilitado en los estudios históricos, lo cual se dio por la mediación de esta acepción médica de la expresión que logró preservarse desde comienzos de la modernidad.

Starn mostró que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, “crisis” volvió a ser utilizado por los historiadores para estudiar los momentos de ruptura histórica que quedan oscurecidos por los relatos de la continuidad y del progreso.⁶² Desde entonces, el concepto se ha utilizado para explicar procesos de cambio más o menos largos y extensos como, por ejemplo, el lapso en el que un esquema explicativo es crecientemente cuestionado en la historia de la ciencia,⁶³ el período del Renacimiento italiano en los siglos XIV y XV,⁶⁴ la situación “general” de Europa durante el siglo XVII,⁶⁵ etcétera. En este sentido, la categoría de crisis también ha servido para identificar momentos de cambio histórico y focalizar la investigación en segmentos acotados, lejos de las pretensiones de una historia universal. Su raíz médica permite interpretar los procesos históricos como desarrollos orgánicos que atraviesan por una situación crítica en la que se compromete su continuidad. Ciertamente, el abuso de la categoría puede propiciar el diagnóstico de “patologías” donde sólo hay procesos de cambio; no obstante, su uso justificado permite una articulación conceptual de situaciones que no podrían ser descritas mediante otros términos.⁶⁶

De cualquier modo, el atractivo de “crisis” como categoría historiográfica no se debe sólo a su utilidad analítica, sino también a la función retórica o al efecto dramático que desde sus orígenes introduce en la narración histórica, por lo que posibilita una comprensión cualitativa de los cambios, rupturas o convulsiones.⁶⁷ En efecto, el señalamiento de una crisis en la construcción de un relato sirve, más que para describir una situación, para persuadir sobre su relevancia. Por ello, la utilización historiográfica del

⁶²Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 15.

⁶³ Por ejemplo: Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, traducido por Carlos Solís (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

⁶⁴ Por ejemplo: Hans Baron, *The crisis of the early italian Renaissance. Civil humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1966).

⁶⁵ Por ejemplo: Hugh Trevor-Roper, *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*, traducido por Lilia Mosconi (Buenos Aires: Katz, 2009 [1967]).

⁶⁶Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 20-21.

⁶⁷Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 10, 14 y 16.

concepto de crisis ha logrado afianzarse para señalar lo que se debate en cada vez más procesos de cambio histórico.

1.4. Relevancia interpretativa del concepto histórico-político y de la categoría historiográfica de crisis

Como hemos visto, Starn y Koselleck mostraron que la noción moderna de crisis se deriva del concepto antiguo de *κρίσις*; sin embargo, la forma en que explican esta derivación se contraponen significativamente, pues mientras para uno es el resultado de la continuidad de su sentido médico, para otro es producto de la supervivencia y la combinación de este mismo y de su sentido teológico originarios. Así, según Starn, el concepto de crisis prevaleció solamente como metáfora del momento crítico de una enfermedad; en cambio, desde la perspectiva de Koselleck esto es parcialmente cierto, porque el concepto de crisis también logró mantenerse en su sentido teológico, como analogía secular de la noción bíblica del juicio sobre el destino final de la humanidad. La diferenciación de las concepciones de Starn y Koselleck evidencia su utilidad en sus respectivas anotaciones sobre la teoría de la crisis desarrollada por Marx.

Al respecto, la divergencia entre Starn y Koselleck se puede resumir del siguiente modo: de acuerdo con el primero, la teoría marxiana de la crisis se inserta en un marco *histórico-económico* y se deriva del sentido médico del concepto; mientras, de acuerdo con el segundo, la misma teoría se sitúa en un plano *filosófico-histórico* y sus raíces no sólo están en la acepción médica, sino también en el sentido teológico proveniente de la traducción griega de la noción bíblica del Juicio final.⁶⁸

⁶⁸ Sobre la dualidad medico-teológica del concepto de crisis en Marx y su relación con las ideas de renovación y destrucción del capitalismo, véase: María Pía Lara, “El legado del concepto de crisis en Marx frente al neoliberalismo,” en Paulina ArochFugellie, Enrique Gallegos, Miriam Madureira y Felipe Victoriano (coords.), *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica* (México: Siglo XXI-UAM Cuajimalpa, 2019), 316-317 y 323. Cf. Elías José Palti, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 13-15. A pesar de retomar a Koselleck, Palti

Ciertamente, Starn y Koselleck registraron el doble significado que Marx le dio al concepto de crisis, por un lado, como disrupción periódica o elemento “sistémico-inmanente” y, por otro, como “mecanismo históricamente inevitable y a la larga fatal” o elemento “sistémico-explosivo” del capitalismo.⁶⁹ No obstante, Starn interpretó este dualismo a partir de una misma raíz del concepto de crisis, pues afirmó que Marx radicalizó en términos histórico-económicos aquello que ya estaba presente en la acepción médica que Tucídides introdujo en la historiografía, a saber: “una concepción orgánica del cambio histórico y un marco sistemático de análisis.”⁷⁰ En cambio, Koselleck sugirió que el concepto de crisis en Marx tiene una doble raíz, pues afirmó que éste oscila entre “el análisis económico”, cuando aparece como categoría descriptiva o explicativa de los desequilibrios cíclicos del capitalismo, y “la esperanza revolucionaria”, cuando se presenta en términos filosófico-históricos como expresión política de una expectativa escatológica.⁷¹

De tal modo, Starn y Koselleck identificaron la doble dimensión económica e histórica de la teoría de la crisis desarrollada por Marx, pero su discrepancia se desprende del modo en que cada uno interpretó esta última en relación con el destino final del capitalismo. Ambos coinciden en que Marx expresó la acepción médica de “crisis”, bajo la forma de una categoría de análisis económico, para diagnosticar y poner de manifiesto los “síntomas” de la condición patológica del capitalismo; sin embargo, difieren acerca del modo en que la utilizó para designar su desenlace, como resultado de la acumulación histórica de sus crisis cíclicas.⁷² Dependiendo de la perspectiva, la crisis definitiva del

soslayó la trascendencia de la fuente teológica de “crisis” para la comprensión de la teoría marxiana de las crisis del capitalismo; en cambio, subrayó sólo las dimensiones médica y jurídica del concepto antiguo.

⁶⁹Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 7, y Koselleck, “Crisis”, 269. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, junto con Engels, Marx señalaba el modo en que la burguesía supera las crisis cíclicas del mercado preparando otras cada vez “más extensas y alarmantes”. Karl Marx y Friedrich Engels, “Manifiesto del Partido Comunista,” en Karl Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, traducido por Manuel Sacristán (Barcelona: Planeta, 1992), 254.

⁷⁰Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 8.

⁷¹Koselleck, “Crisis”, 268-271.

⁷² Como lo sugirió Marx en el Epílogo a la segunda edición de *El capital*: “El movimiento contradictorio de la sociedad capitalista se le revela al burgués práctico, de la manera más contundente, durante las vicisitudes del ciclo periódico que recorre la industria moderna y en su punto culminante: la crisis general. Esta crisis nuevamente se aproxima, aunque aún se halle en sus prolegómenos, y por la universalidad de su escenario y la intensidad de sus efectos, atiborará de dialéctica hasta a los afortunados advenedizos del nuevo Sacro

capitalismo es interpretada en términos de un pronóstico médico o de una esperanza escatológica. Con todo, si lo que estaba en juego para Marx no era sólo la “muerte” de un modo de producción, sino la redención del ser humano —el final de la dominación que envilece tanto al opresor como al oprimido— en la historia, la interpretación de Koselleck parece ser la más adecuada.

En última instancia, junto a la divergencia respecto de las raíces semánticas del concepto de crisis en Marx, el desacuerdo entre Starn y Koselleck también se explica por la diferente perspectiva de sus interpretaciones. Para Starn, por un lado, Marx restituyó la importancia de “crisis” como categoría de interpretación histórica en el análisis de las etapas de desequilibrio entre la producción y el consumo que, conforme se agudizan, conducirían previsiblemente al colapso del capitalismo.⁷³ Para Koselleck, por otro lado, “crisis” es un concepto histórico-político mediante el cual Marx buscaba conectar el análisis científico del capitalismo con las expectativas de emancipación del proletariado. El desarrollo posterior de las teorías histórico-económicas e histórico-políticas de la crisis que se inspiran en el pensamiento de Marx quizás puede explicarse por la adopción de una u otra perspectiva. En efecto, “crisis” es una expresión recurrente entre los diferentes marxismos, pero mientras unos la utilizan como instrumento de análisis del capitalismo,⁷⁴ otros lo han hecho para legitimar la necesidad política de la revolución socialista.⁷⁵ Por supuesto, en medio de ambos extremos pueden darse múltiples combinaciones. Esto significa que la aceptación del análisis marxista de una crisis económica no obliga necesariamente a compartir la esperanza en la crisis general del capitalismo.

La identificación de los dos sentidos originarios que han confluído en la formación del concepto moderno de crisis hace que la genealogía conceptual de Koselleck sea mucho más compleja que la de Starn, pues ahí donde éste observa la constante y creciente utilización de la metáfora médica para diagnosticar la situación patológica de un

Imperio prusiano-germánico”. Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, traducido por Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2005), 20.

⁷³Starn, “Historians and ‘Crisis’,” 7-8.

⁷⁴ Por ejemplo: Anwar Shaikh, *Capitalism. Competition, Conflict, Crises* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁷⁵ Por ejemplo: Nahuel Moreno, *Escritos sobre revolución política* (Buenos Aires: Antídoto, 1990).

“organismo”, aquél señala una pluralidad de experiencias y expectativas que se mezclan y se contraponen insistentemente en el uso sociopolítico del concepto. No obstante, si el esquema complejo de Koselleck puede ser adecuado para interpretar la manera en que “crisis” se afianzó como concepto histórico-político desde finales del siglo XVIII, el modelo más simple de Starn parece mejor para establecer las condiciones de su uso como categoría historiográfica de análisis.

A partir de estas coordenadas, en los siguientes capítulos trataré de reconstruir dos interpretaciones divergentes de la crisis contemporánea de la filosofía política que se desprenden del dictamen de Peter Laslett sobre su presunta “muerte” y del diagnóstico de Leo Strauss sobre su aparente “decadencia”. Frente al hecho de que la declaración de Laslett parece haber sido desmentida por la vitalidad que, desde hace unas décadas, ha adquirido la filosofía política, intentaré mostrar que esa declaración puso de manifiesto la crisis histórica en la que se encontraba la disciplina en el ámbito anglosajón. En cambio, en contraste con la interpretación anglosajona, intentaré mostrar también que el dictamen de Strauss tiene una índole histórico-política, pues proyectó el estatus de la filosofía política a la situación contemporánea de Occidente. Por ello, si en el primer caso la crisis de la filosofía política puede interpretarse de manera metafórica como una situación de vida o muerte, en el segundo más bien se presenta como un escenario decisivo de salvación o condena de la humanidad. El *revival* o “renacimiento” de la disciplina a partir de la década de 1970 parece evidenciar la superación de la crisis en el primer sentido; sin embargo, no es claro que pueda verse como algo positivo en el segundo. La legitimidad que recuperaron las reflexiones normativas sobre cuestiones políticas reanimó el enfoque que había estado en coma durante algún tiempo en el mundo anglosajón —aunque no sólo ahí—; sin embargo, el descrédito de la búsqueda tradicional de conocimiento universal —de la Verdad— parecería habernos condenado a vivir en la contingencia de la opinión. Por supuesto, dado que el diagnóstico straussiano de la crisis resulta ser histórico-político, podemos señalar que lo que él percibió como riesgo de declive puede verse también como una oportunidad de avance. Si la crisis de la filosofía política se presenta como una ruptura epocal, entonces ésta admite interpretaciones divergentes y conflictivas, pues como ha ocurrido desde finales

del siglo XVIII, de acuerdo con Koselleck, crisis en un “concepto de combate” que lo mismo sirve a la causa del progreso que de la reacción.

Capítulo 2

La crisis anglosajona de la filosofía política: entre la vida y la muerte de una tradición

Introducción

En el ámbito anglosajón, y en otros por influencia suya, la situación por la que atravesó la filosofía política a mediados del siglo pasado suele ser identificada por el dictamen que pronunció Peter Laslett sobre su “muerte”. En diversos circuitos académicos —dentro y fuera de la filosofía— se ha estandarizado esa referencia para registrar una circunstancia particular en la trayectoria de la disciplina y, en última instancia, para contrastarlo con su vitalidad contemporánea. Ciertamente, en su contexto, el dictamen sobre la muerte de la filosofía política generó más controversia que consenso y, en retrospectiva, fue finalmente desmentido; no obstante, aunque exagerada, no fue una expresión gratuita, pues puso de manifiesto la crisis en la que se encontraba la disciplina. Frente a quienes parecen contradecir el diagnóstico sobre esta crisis mediante el rechazo de la declaración sobre su muerte,⁷⁶ trataré de mostrar que su sentido no consiste tanto en la ausencia de contribuciones o de representantes, sino en el descrédito de la pretensión filosófica tradicional de definir los principios que deberían orientar el orden político. El llamado “renacimiento” de la filosofía política contemporánea se entiende precisamente como superación de ese momento de crisis.

El capítulo se dividirá en cinco apartados. En el primero trataré de clarificar el sentido del dictamen de Peter Laslett sobre la “muerte” de la filosofía política. En el segundo mostraré que, si bien la declaración fue prematura, ésta evidencia la crisis por la que atravesaba la disciplina en el ámbito anglosajón. En el tercero expondré los planteamientos de Anthony Quinton y David D. Raphael sobre la necesidad de una

⁷⁶ Por ejemplo: Bhikhu Parekh, “Teoría política: tradiciones en filosofía política”, en Robert Goodin y Hans-Dieter Klingemann (eds.), *Nuevo manual de ciencia política. Tomo II* (Madrid: Istmo, 2001), 727-747.

renovación metodológica de la filosofía política en franca ruptura con su tradición. En el cuarto analizaré los argumentos de Isaiah Berlin y de John Plamenatz para mostrar la legitimidad de la filosofía política normativa que pretendía ser sepultada por la concepción neopositivista del conocimiento y de la propia filosofía. En el quinto, por último, me pregunto por el carácter del “renacimiento” de la filosofía política que se dio a partir de la década de 1970. Trataré de mostrar que la superación contemporánea de la crisis de la filosofía política tuvo que consistir, como de hecho parece haber ocurrido, en la rehabilitación de la legitimidad del objeto sustantivo y del propósito normativo que habían sido puestos en duda un par de décadas antes. En este sentido, es posible registrar una continuidad de la tradición de la filosofía política.

2.1. El dictamen de la muerte de la filosofía política

En 1956, el historiador británico Peter Laslett expresó su famoso dictamen sobre la “muerte” de la filosofía política o de la tradición de casi trescientos años que, en Inglaterra, vinculaba a figuras como Thomas Hobbes (1588-1679), Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873) o Bernard Bosanquet (1848-1923).⁷⁷ Seis años más tarde, en 1962, Laslett señaló que dicha expresión había sido propiciada por el predominio del neopositivismo —o positivismo lógico— en el ámbito anglosajón y del poco interés que mostraban sus representantes por la política; sin embargo, también señaló que, a pesar de que el contexto filosófico parecía más prometedor, aún no era posible declarar su “resurrección”.⁷⁸

La afirmación de Laslett sobre el estatus de la filosofía política a mediados del siglo pasado se suele tomar como punto de referencia en los relatos que tratan de explicar el

⁷⁷ Peter Laslett, “Introduction,” en Peter Laslett (ed.) *Philosophy, Politics, and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1956), vii.

⁷⁸ Peter Laslett y Walter G. Runciman, “Introduction”, en Peter Laslett y Walter G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Second Series (Oxford: Basil Blackwell, 1962), p. vii.

“renacimiento” contemporáneo de la disciplina.⁷⁹ En efecto, el relato de la trayectoria de la filosofía política en el ámbito anglosajón, así como en los ámbitos sobre los que ha ejercido influencia, registra la situación por la que atravesó alrededor de la década de 1950 mediante el dictamen de su muerte. Sin embargo, debido a su carácter metafórico, no es evidente cuál es el significado de esa declaración.

Fuera de contexto, la afirmación de que la filosofía política había muerto puede considerarse una exageración “abusiva”, pues no es difícil identificar los nombres de algunas figuras que la trataban de mantener con vida.⁸⁰ Si bien es cierto que durante toda la primera mitad del siglo XX no había aparecido alguna obra sistemática y propositiva en el campo de la filosofía política —como ocurrió un par de décadas después—, había pensadores que de algún modo seguían practicándola y en cierto sentido discutían sus “temas recurrentes.” En efecto, dada la polisemia de la filosofía política, las aproximaciones de algunos pensadores como Karl Popper,⁸¹ Isaiah Berlin,⁸² o Norberto Bobbio⁸³ evidencian que la disciplina no podía ser completamente sepultada. Asimismo, los

⁷⁹ Véase, por ejemplo: Bryan Magee, “Filosofía y política. Diálogo con Ronald Dworkin,” en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, traducción de José A. Robles García (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 254-256; Quentin Skinner, “Introduction”, en Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 1985), 3-4; Juan Rubio Carracedo, “La recuperación de la filosofía política”, en Juan Rubio Carracedo, *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)* (Barcelona: Anthropos, 1990), 13-37; Richard Bellamy, “Introduction: The Demise and Rise of Political Theory”, en Richard Bellamy (ed.), *Theories and Concepts of Politics. An Introduction* (Manchester y Nueva York: Manchester University Press, 1993), 1-15; John Horton, “La filosofía política y la política”, en Adrian Leftwich, *¿Qué es la política? La actividad y su estudio* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 199-228; Wolfgang Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno*, traducción de Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura (México: UAM-DAAD-Instituto Goethe-Plaza y Valdés, 2001), 247-248; Petri Koikkalainen, *The Life of Political Philosophy After its Death. History of an Argument Concerning the Possibility of a Theoretical Approach to Politics* (Rovaniemi, Finlandia: University of Lapland, 2005); Philip Pettit, “Analytical Philosophy”, en Robert Goodin, Philip Pettit y Thomas Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy. Volume I* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 5-35.

⁸⁰ Esto lo afirma, por ejemplo: Luis Salazar, “Rawls y los avatares de la filosofía política contemporánea,” en *Polis*, no. 03 (2004), 196.

⁸¹ Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, traducción de Eduardo Loedel (Barcelona: Paidós, 2010 [1945]).

⁸² Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, traducido por Ángel Rivero (Madrid: Alianza Editorial, 2001 [1958]).

⁸³ Norberto Bobbio, *Política e cultura* (Turín: Einaudi, 1955).

nombres de Thomas D. Weldon,⁸⁴ desde la corriente analítica, de Michael Oakeshott,⁸⁵ desde un enfoque teórico-histórico, o de Eric Voegelin,⁸⁶ desde la trinchera teológico-política, podrían registrarse como exponentes de la disciplina durante la misma época. Incluso, fuera de la propia filosofía, las aproximaciones del jurista Carl Schmitt,⁸⁷ de los teóricos sociales de la Escuela de Frankfurt⁸⁸ o de Hannah Arendt⁸⁹ produjeron aportaciones clave para las investigaciones en el ámbito de la filosofía política.

No obstante, entendida en su propio contexto, la expresión dramática sobre el aparente desenlace de la filosofía política que expuso Laslett no significaba que ésta hubiera dejado de existir en todos los sentidos, ni siquiera en el ámbito anglosajón. La afirmación de Laslett no pretendía ser el epitafio de toda posible aproximación filosófica a la política. Más bien, como él mismo lo reconoció más tarde, la declaración registraba el hecho de que el imperio del neopositivismo había desplazado el enfoque “tradicional” de la filosofía política anglosajona, por lo que no sólo se había interrumpido su continuidad, sino que también había pocas esperanzas de reanudarla.⁹⁰

El dictamen de la muerte de la filosofía política significaba que la reflexión sobre los principios que deberían estar en la base de las instituciones políticas había sido desautorizada, prácticamente abandonada y, en última instancia, remplazada —no sólo por la ciencia política empírica— por otra forma de reflexión filosófica enfocada en el lenguaje. En efecto, si lo que hasta el siglo XIX trataban de hacer algunos filósofos anglosajones

⁸⁴ Thomas D. Weldon, *The Vocabulary of Politics* (Hardmondsworth, Inglaterra: Penguin, 1953).

⁸⁵ Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Londres: Methuen, 1962).

⁸⁶ Eric Voegelin, *La nueva ciencia política*, traducido por Joaquín Ibarburu (Buenos Aires: Katz, 2006 [1952]).

⁸⁷ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, traducido por Rafael Agapito (Madrid: Alianza Editorial, 1998 [1932]).

⁸⁸ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducido por Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 1998 [1944]).

⁸⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, traducido por Rafael Gil Novales (Barcelona: Paidós, 2005 [1958]). Cabe señalar que la propia autora de *Los orígenes del totalitarismo* se resistía a considerarse a sí misma como filósofa política. En una célebre entrevista realizada por Günther Gauss en 1964, Arendt explicaba las razones por las que se identificaba como *teórica* y no como filósofa de la política. La entrevista puede verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4&t=371s>.

⁹⁰ Sobre la concepción de la filosofía política de la que hablaba Laslett, véase: Koikkalainen, *The Life of Political Philosophy After its Death*, 72-80.

como Jeremy Bentham o John Stuart Mill puede describirse como una reflexión sistemática sobre los principios —la utilidad o la libertad— a partir de los cuales debería configurarse el orden político,⁹¹ puede decirse justificadamente que esa tradición había sido desacreditada por el predominio de las restricciones metodológicas que el neopositivismo anglosajón trataba de imponerle a la filosofía. Como veremos más adelante, en la medida en que se asumía que la tarea del filósofo no consiste en hacer recomendaciones “ideológicas”, sino en analizar el lenguaje o examinar la forma de los argumentos, el intento tradicional de llevar a cabo una teorización normativa sobre los principios de organización política no sólo tenía que ser desautorizado, sino también sepultado. Sólo en ese contexto se entiende por qué Laslett exhibió el acta de defunción de la filosofía política.

En todo caso, lo que se le podría reprochar a Laslett no es haberse atrevido a decir que la filosofía política estaba muerta, ni tampoco no haberse retractado unos años después, sino haber evadido el cuestionamiento de la concepción puramente analítica de la filosofía y de las consideraciones metodológicas mediante las que el neopositivismo desacreditaba el enfoque normativo de la tradición. Por supuesto, esto se debe a que su propósito como historiador consistía en registrar la situación, no en refutar las razones que la habían producido. Si a finales de la década de 1970 pudo reconocer un cambio en el estatus de la filosofía política,⁹² esto no se debió a que las razones de su descrédito hubieran sido efectivamente impugnadas por otros —como de hecho ocurrió—, más bien se debió a que ya se habían publicado obras como las de John Rawls —*A theory of justice*, de 1971— y Robert Nozick —*Anarchy, state, and Utopia*, de 1974— que parecían reanudar la vieja tradición anglosajona que antes había declarado muerta.

⁹¹ Mill, por ejemplo, lo declaró de este modo en su escrito sobre la libertad: “El objeto de este ensayo es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control”. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, traducido por Pablo de Azcárate (Madrid: Alianza, 1970), 68. Bentham, por su lado, afirmó lo siguiente: “Por el principio de utilidad se quiere decir ese principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, de acuerdo con la tendencia que parece tener al aumento o la disminución de la felicidad del grupo cuyo interés está en cuestión [...]. Digo de cualquier acción y, por lo tanto, no de cualquier acción de un individuo privado, sino de cualquier medida de gobierno”. Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation. Vol. I* (Londres: W. Pickering, Lincolns’-Inn Fields y E. Wilson, 1823), 2-3.

⁹² Peter Laslett y James Fishkin, “Introduction”, en Peter Laslett y James Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Fifth Series (Oxford: Basil Blackwell, 1979), p. 1.

Quizás el pronóstico para la filosofía política normativa no era muy alentador, dado el clima intelectual que imperaba en el ámbito anglosajón, pero no por ello se la debía enterrar antes de tiempo. De manera retrospectiva, una vez que los trabajos y los debates normativos de la filosofía política han recuperado su credibilidad y parecen estar más vivos que nunca, la declaración de Laslett sobre su presunta defunción puede entenderse como una anécdota o como un dictamen negligente. La vigencia académica e intelectual que ha adquirido la filosofía política normativa parece hacer patente el hecho de que la declaración de su “muerte” fue prematura y que, en el peor de los casos, quizás sólo se encontraba en coma o sufría de catalepsia. Sin embargo, a pesar de ello, la expresión sirve como punto de partida para diagnosticar el verdadero estado de la disciplina a mediados del siglo pasado. Comparado con la aparente continuidad multiseccular de una tradición y con la vitalidad que ha logrado adquirir desde hace algunas décadas, el período en el que Laslett proclamó la muerte de la disciplina es indicador de una etapa de precariedad en su trayectoria. Más allá de haber sido imprecisa o exagerada, esa declaración permite identificar una discontinuidad en el desarrollo histórico de la filosofía política normativa.

Ciertamente, se puede interpretar esta situación como un fenómeno limitado al ámbito anglosajón; no obstante, dado que las razones que la ocasionaron no eran de carácter cultural, sino teórico-metodológico, podríamos reconocer que su alcance trasciende fronteras geográficas específicas, pues toca a toda filosofía política con pretensiones normativas. La crítica neopositivista al intento tradicional de determinar principios para la organización del orden político se desarrolló en el mundo anglosajón, pero no sólo pretendía ser válida ahí. De hecho, como veremos, la crítica no tardó en extenderse al resto de la tradición occidental fundada en la Antigüedad griega.

2.2. La crisis anglosajona de la filosofía política

De manera retrospectiva, es claro que la filosofía política normativa no había muerto, pero ello no implica que gozara de gran vitalidad. Reconocer que el dictamen de Laslett fue un error, puede ocultar la situación precaria en la que se encontraba la disciplina. El uso

historiográfico de la categoría de crisis permite interpretar y comprender mejor el carácter del momento por el que atravesó la filosofía política. Su sentido metafórico como momento crítico en la vida de un enfermo permite reconocer que, en efecto, la muerte era una posibilidad latente, pero también que aún podía recuperar la salud. Esto sugiere que, en realidad, el futuro de la filosofía política no estaba decidido aún.

Por su función analítica, la categoría historiográfica de crisis nos permite acotar la situación que se supone significativa y, por su función dramática, hacer patente su trascendencia para el desarrollo del objeto que nos interesa. En el ámbito anglosajón, la crisis de la filosofía política se puede registrar entre las décadas de 1950 y 1960, cuando se hizo evidente que la tradición de teorización normativa sobre los principios de las instituciones políticas había sido abandonada y, en última instancia, desacreditada por el predominio del neopositivismo. Por supuesto, ello no significa que la filosofía política hubiera gozado de mayor salud o vitalidad en las décadas inmediatamente precedentes, sino sólo que fue entre esos años que su precariedad puede ser reconocida. La metáfora de su muerte quizás expresó un dramatismo excedido, pero puso de manifiesto el carácter igualmente dramático de su crisis. Al respecto, señaló Petri Koikkalainen:

La crisis expuesta por Laslett en 1956 se manifestó en dos sentidos importantes: la filosofía política perdió credibilidad como autoridad normativa con respecto a los problemas políticos contemporáneos, y su conexión viva con una tradición de pensamiento político —el principal repositorio de ideas y marco de discusiones en filosofía política— se había roto.⁹³

La crisis de la filosofía política en el ámbito anglosajón se puede explicar por tres factores principales: 1) el descrédito de la teorización normativa sobre los principios de las instituciones políticas generado por el neopositivismo; 2) la amplia indiferencia histórico-política de los filósofos hacia esa clase de teorización, y 3) la supuesta necesidad de ejecutar una renovación metodológica de su enfoque y de sus problemas tradicionales.

⁹³ Koikkalainen, *The Life of Political Philosophy After its Death*, 10.

1) En primer lugar, la crisis de la filosofía política se puede explicar por el afianzamiento de dos proposiciones metodológicas del neopositivismo anglosajón: en primer lugar, la tesis de que sólo las proposiciones factuales y analíticas pueden ser verdaderas, pues se puede establecer su correspondencia empírica o su coherencia lógica; en segundo, la tesis de que la función de las afirmaciones valorativas no es exponer creencias sobre cómo es el mundo ni estipular definiciones correctas, sino dar órdenes o exteriorizar sentimientos de aprobación y de rechazo.⁹⁴ En esta línea, el neopositivismo contribuyó a delimitar metodológicamente el campo de las ciencias empíricas, de las ciencias formales y de lo que no es ni una ni otra. Por supuesto, mediante esta delimitación no sólo se estableció una diferencia de campos, sino que también se generó una clasificación entre disciplinas legítimas e ilegítimas. Dada la rigurosidad de sus métodos y el éxito de sus resultados, las ciencias empíricas y formales se convirtieron en el estándar de las investigaciones.

Mientras, en cuanto que planteaba problemas sobre los principios de las instituciones políticas, la filosofía política no podía apelar a los criterios de validación de estas ciencias ni, mucho menos, esperar resultados comparables. Más aún, en cuanto que su objetivo era formular proposiciones sobre cuáles *deberían* ser esos principios, la filosofía política fue situada en el mismo nivel que otras ideologías. En este sentido, el neopositivismo avaló una concepción científicista de la investigación que desacreditó el enfoque tradicional de la filosofía política normativa en favor de los estudios empíricos de la ciencia social y de la conversión de la propia filosofía en análisis proposicional. Desde esta perspectiva, las pretensiones tradicionales de definir los principios del orden político, esto es, de responder a las preguntas por el buen orden social o por la justificación de la autoridad política, fueron vistas como asuntos ajenos a los estándares de la discusión racional.

La diferenciación neopositivista entre las ciencias empíricas y formales, por un lado, y la filosofía política normativa, por otro, condujo al emparejamiento de esta última con la

⁹⁴ Al respecto, véase: Alfred J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (Londres: Penguin Books, 1971 [1936]), 107-112.

ideología —la afirmación de un ideal sociopolítico basada en preferencias emotivas—. Dado que el neopositivismo asimiló la función de los juicios valorativos con la expresión de emociones, las pretensiones tradicionales de la filosofía política al abordar las cuestiones del mejor orden social o del deber de obediencia a la autoridad parecían converger con las pretensiones del ideólogo, pues ambas podían interpretarse como formas de manifestar una preferencia, un deseo o una aversión respecto de una determinada situación política. La aceptación implícita de esta perspectiva explicaría, por ejemplo, por qué algunos comentaristas de la época identificaron las filosofías políticas de Platón, Rousseau o Hegel, con las ideologías totalitarias o comunistas que ellos mismos rechazaban en favor de la democracia liberal.⁹⁵

2) Con todo, la escasez de investigaciones sistemáticas de filosofía política normativa durante las décadas de 1950 y 1960 no se debió sólo a consideraciones metodológicas, sino también a una razón sustantiva de índole histórico-política: el hecho histórico de que en el clima de posguerra se generó un amplio consenso intelectual en torno a los valores de libertad e igualdad, así como una inclinación general por la democracia liberal occidental, frente a los experimentos totalitarios y a la alternativa del comunismo soviético.⁹⁶ Esto es lo que Daniel Bell interpretó como el “fin de la era ideológica”,⁹⁷ es decir, el final de las disputas intelectuales sobre los valores últimos o las metas que debería perseguir el orden político. El desplazamiento del conflicto ideológico por el consenso interno alrededor de un conjunto de convicciones contribuyó en cierta medida a la indiferencia hacia una filosofía política normativa como la que se había tratado de hacer tradicionalmente. De tal modo, en este ámbito intelectual, la empresa normativa de la filosofía política no sólo estaba desacreditada como mera ideología, además parecía irrelevante o, por lo menos, innecesaria. Frente a los estándares metodológicos neopositivistas, el enfoque normativo que estaba involucrado en sus problemas

⁹⁵ Por ejemplo: Isaiah Berlin, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, traducción de María Antonio Neira (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), y Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*.

⁹⁶ Véase: Philip Pettit, “Analytical Philosophy”, 7-8; Magee, “Filosofía y política. Diálogo con Richard Dworkin,” 254, y Koikkalainen, *The Life of Political Philosophy After its Death*, 62.

⁹⁷ Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960).

tradicionales había perdido credibilidad y, frente al aparente consenso ideológico en torno a la democracia liberal, ese enfoque carecía de interés o de relevancia histórico-política.

3) En esa circunstancia, la filosofía política sólo podía sobrevivir, a costa del rompimiento con su tradición, mediante una renovación metodológica de su enfoque y de sus problemas. De tal modo, bajo los estándares neopositivistas del conocimiento y de la investigación, la “filosofía política” podía subsistir legítimamente como análisis del lenguaje político.⁹⁸ De tal modo, la filosofía política tenía que ser una actividad de segundo orden que no se involucrara con las cuestiones sustantivas que se plantean en el ámbito político ni, mucho menos, se orientara a la recomendación teórica de principios reguladores, sino sólo se dedicara a la clarificación del vocabulario que se usa al respecto.

En este contexto, la necesidad y la posibilidad teórica de seguir planteando los problemas normativos de la filosofía política tradicional tenían que ser evidenciadas, ya no simplemente supuestas. Por ello, las reflexiones en torno a la filosofía política dividieron a quienes trataban de resucitar su forma tradicional y quienes, consciente o inconscientemente, se proponían sepultarla mediante la aplicación metodológica de los estándares neopositivistas contemporáneos. Independientemente del tipo de respuesta, en estas reflexiones se evidencia la crisis de la filosofía política, esto es, el momento crítico de su trayectoria en el que no sólo estaba en juego un cambio o un desplazamiento, sino la ruptura frente a una tradición que había sido desprestigiada. Recurriendo a las opciones marcadas por la metáfora médica: la filosofía política se encontraba entre la vida y la muerte.

2.3. El entierro de la filosofía política normativa: la apuesta por su renovación metodológica

⁹⁸ Por ejemplo: Thomas Weldon, *The Vocabulary of Politics*, y Margaret MacDonald, “The Language of Political Theory”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 41, no. 1 (1941), 91-112. Al respecto, véase: Petri Koikkalainen, *The Life of Political Philosophy After its Death*, 73-77.

A finales de 1960, casi una década después de que comenzó a circular el dictamen de Laslett sobre la defunción de la filosofía política, algunos autores aún planteaban la necesidad de actualizar sus problemas tradicionales conforme a las exigencias del neopositivismo. Ciertamente, la fuerza de esta corriente intelectual se había debilitado, pero el impacto de sus tesis metodológicas aún no había sido subsanado. En este sentido, si bien el estado de la filosofía política había comenzado a cambiar con la aparición de obras como *Political argument* —1965—, de Brian Barry, lo cierto es que aún no lograba superar su crisis. Esto se evidencia en que algunos teóricos como Anthony Quinton o David D. Raphael todavía insistían en cuestionar a la filosofía política tradicional mediante la distinción lógica entre juicios factuales y juicios valorativos, por un lado, y en tratar de limitar el quehacer filosófico al análisis formal de los conceptos y de los argumentos políticos, por otro.

a) Quinton: adiós a la gran tradición

En 1967, Quinton asumió el dictamen de Laslett sobre el fin de la filosofía política tradicional como un hecho que obligaba a ver hacia adelante en pos de la renovación de la disciplina. En esta línea, Quinton pensó que la tarea de la filosofía política no podía ser ya la recomendación o la justificación de cierto tipo de instituciones políticas, sino sólo el análisis lógico de los argumentos mediante los cuales esto se pretende hacer, pues mientras en el primer caso se ve necesariamente envuelta en disputas ideológicas irresolubles, en el segundo puede contribuir a clarificar lo que se plantea en esas mismas disputas.⁹⁹ De tal modo, se podría decir que el enfoque neopositivista trataba de eliminar el objeto político o sustantivo de la filosofía y, en cambio, desarrollar una filosofía del lenguaje político.

Asimismo, lo que para Laslett parecía limitarse al ámbito anglosajón, para Quinton ya se extendía al conjunto de la tradición de la filosofía política occidental. Quinton

⁹⁹ Anthony Quinton, "Introduction," en Anthony Quinton (ed.), *Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 1-14.

reconoció que la filosofía política puede identificarse con la “gran tradición” de reflexión sobre la política que se halla plasmada en el canon de obras constituido por la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, el *Leviatán* de Hobbes, *El contrato social* de Rousseau y la *Filosofía del Derecho* de G. W. F. Hegel, entre otras. Pero también reconoció que este canon había dejado de servir para identificar a la filosofía política como un asunto relevante o de actualidad. La filosofía política tradicional parecía estar desfasada por su falta de precisión metodológica.

Lo que ha cambiado en la materia es el gran incremento de la autoconciencia metodológica entre los filósofos recientes, la cual los ha llevado a aceptar una concepción más limitada de sus poderes y, en consecuencia, de sus responsabilidades.¹⁰⁰

Quinton señaló que las obras canónicas de la filosofía política eran metodológicamente impuras, pues mezclaban indiscriminadamente tesis *factuales* acerca de instituciones y acciones políticas, por un lado, con *recomendaciones* acerca de ideales para la acción política y el modo en que deberían diseñarse las instituciones para alcanzarlos, por otro. Por el contrario, la “autoconciencia metodológica” contemporánea exigía delimitar con claridad el terreno de la descripción y el de la prescripción, esto es, demandaba diferenciar entre la formulación de proposiciones sobre lo que *es* y lo que *debe ser*. Con ello también se exigía la diferenciación entre lo que pertenece al ámbito que es susceptible de verificación empírica y al que corresponde a una preferencia personal.¹⁰¹ Desde este punto de vista, es evidente que no podía sobrevivir nada de la filosofía política tradicional, pues ésta tenía que ser desmembrada en ciencia política e ideología. Es cierto que la gran tradición asumía tareas y tenía expectativas que son incompatibles con la metodología neopositivista, pero asumir ésta como el criterio para juzgarla era, por lo menos, algo anacrónico.¹⁰² Por ello,

¹⁰⁰ Quinton, “Introduction,” 1.

¹⁰¹ Quinton, “Introduction,” 3.

¹⁰² Ya se ha mostrado que la distinción entre lo factual y lo normativo se originó a finales del siglo XVIII, pero también que esa distinción no es adecuada para interpretar ni, mucho menos, desacreditar el lenguaje moral de pensadores como Platón o Aristóteles. Véase, por ejemplo: Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, traducido por Amelia Valcárcel (Barcelona: Crítica, 2004), 80-86.

podemos decir que tratar de remplazar a la filosofía política por una ciencia empírica y degradar las “recomendaciones” de su tradición al nivel ideológico también era equivocado.

Quinton sugirió que cuando se planteaba el problema del mejor orden político, la filosofía política construía “utopías” que no eran más que la expresión plena de los valores de un ideólogo; mientras, cuando se planteaba el problema de la justificación racional del Estado y, por ende, del deber de obedecerlo, partía de la predilección por ciertos valores —la vida, la seguridad, la libertad, la propiedad, etcétera— como condición para el reconocimiento de la autoridad, por lo que en realidad se pretendía justificar ideológicamente un tipo particular de instituciones desde la preferencia por una cierta escala valorativa.¹⁰³ Desde esta perspectiva, el acercamiento a las obras canónicas de la filosofía política podría servir para estudiar el “pensamiento político” o las “ideas políticas” —republicanas, liberales, despóticas— de sus autores, pero no para extraer una enseñanza teórica normativa.

De acuerdo con Quinton, la filosofía se debe distinguir de la ideología, por ello no puede ocuparse de la formulación de recomendaciones políticas, pero también se debe diferenciar de la ciencia empírica, porque su tarea no puede ser la comprobación de tesis factuales. En consecuencia, la filosofía política sólo podía considerarse una disciplina legítima si se dedica al análisis formal de los razonamientos —los conceptos, los juicios y las consecuencias— que se exponen en cada caso. Por supuesto, dado que el núcleo de las ideologías es normativo, la separación entre el análisis y la justificación de sus proposiciones no puede ser ejecutada de manera definitiva, pues el señalamiento de la validez lógica de un argumento puede contribuir indirectamente a la validación ideológica de la postura que pretende sustentar.¹⁰⁴ No obstante, para Quinton, si acaso el análisis no puede distinguirse con total precisión ni mantenerse completamente al margen del intento de justificación, este último no es ni puede ser una tarea explícita de la filosofía política en la actualidad. La ocupación de la filosofía política tenía que reducirse al análisis formal de esos intentos de justificación, por lo que no podía ser más que una actividad de segundo

¹⁰³ Quinton, “Introduction,” 9 y 14.

¹⁰⁴ Quinton, “Introduction,” 4.

orden. De tal modo, la renovación metodológica de la filosofía política apostaba por el abandono del razonamiento normativo sobre los principios del Estado o de la autoridad y, por lo tanto, por el distanciamiento respecto de la “gran tradición”. Con ello, en realidad, no podemos decir que se pretendía fundar una nueva filosofía política, sino una especie de filosofía del lenguaje político que trataba de remplazar los objetos políticos o sustantivos por el discurso que se produce acerca de ellos. Así, la filosofía política tradicional se mantenía en el descrédito, pues si se leen sus obras canónicas con los anteojos analíticos contemporáneos es claro que éstas eran poco científicas o sumamente ideológicas.

b) D. D. Raphael: la aparente resucitación de la filosofía política normativa

Cercano a la posición de Quinton, en 1970, David D. Raphael formuló un argumento mediante el que se proponía la reivindicación de la filosofía política “tradicional”, pero que, en realidad, alentaba su renovación conforme a los estándares epistémicos neopositivistas.¹⁰⁵ Al igual que Quinton, Raphael sostuvo que la tarea principal de la filosofía política es el análisis de los conceptos o los argumentos mediante los cuales defendemos nuestras creencias políticas, no la exposición o la justificación de una ideología. Sin embargo, a diferencia de Quinton, Raphael consideró que esta descripción servía para caracterizar tanto su forma analítica contemporánea como la tradicional. Al respecto, es difícil determinar quién parecía hacerle más daño a la tradición, si quien la consideraba superada metodológicamente o quien, por el contrario, la asimilaba al método neopositivista de razonamiento.

Ciertamente, Raphael reconoció que la filosofía política tradicional había tratado de “exponer formas ideales de sociedad”, esto es, representaciones de lo que algunos pensadores consideraban como el mejor régimen político; sin embargo, en su interpretación

¹⁰⁵ Raphael, *Problems of Political Philosophy* (Londres: MacMillan, 1976, [1970]).

estos intentos no eran su ocupación principal.¹⁰⁶ Más que prescribir modelos ideales de organización social, Raphael sostuvo que los filósofos políticos han pretendido contribuir a la comprensión de los conceptos valorativos, los cuales sirven como un estándar para juzgar de manera crítica a la sociedad realmente existente. En términos generales, la filosofía política tradicional se proponía el análisis, la síntesis y la mejora de los conceptos políticos con el fin de “aclarar la mente” respecto de su significado y de las creencias sociales que articulan.¹⁰⁷ Con la intención de reivindicarla, Raphael extrapoló las concepciones filosóficas y metodológicas de la filosofía analítica al grueso de la tradición de la filosofía política occidental;¹⁰⁸ sin embargo, en realidad, con ello no hacía más que mantenerla en el descrédito, pues seguía rechazando su pretensión más sustantiva de teorizar sobre los principios que deberían orientar el orden político.

Para Raphael, “la principal tradición de la filosofía occidental” podía interpretarse a partir de dos propósitos interconectados: 1) la clarificación de conceptos, y 2) la evaluación crítica de las creencias.¹⁰⁹ En particular, la filosofía política se habría ocupado de los conceptos y las creencias acerca de lo que es “correcto” o “bueno” para la sociedad.¹¹⁰ Su objeto habrían sido los principios socialmente establecidos acerca de lo correcto y de lo bueno, y su tarea reflexionar críticamente sobre su presunta justificación. Desde esta perspectiva, en cuanto que los problemas tradicionales de la filosofía política se refieren a la evaluación crítica y, por ende, a la exposición de las razones para mantener o desechar ciertas creencias, Raphael reconoció que la disciplina tenía un carácter primordialmente normativo. Con todo, señaló que esto no significa que la filosofía política fuera ideología, pues al igual que las teorías científicas no recomienda fines sustantivos para la acción, sino que sólo trata de acreditar o desacreditar afirmaciones mediante criterios válidos de

¹⁰⁶ Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 7-8.

¹⁰⁷ Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 15-16

¹⁰⁸ El acto de extrapolación de categorías de nuestro pensamiento al pasado es un error común que ha sido registrado mediante el concepto historiográfico de “presentismo”. Al respecto, véase: Francois Hartog, *Régimes d'historicité. Presentisme et expériences du temps* (Paris: Seuil, 2003).

¹⁰⁹ Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 8.

¹¹⁰ Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 10.

argumentación y verificación.¹¹¹ Raphael tiene razón al señalar que la filosofía, en general, y la filosofía política, en particular, se han ocupado tradicionalmente del examen de las creencias u opiniones establecidas; sin embargo, reducir su tarea a ese puro examen, nuevamente, implicaba amoldarla a los criterios contemporáneos del neopositivismo.

Raphael sostuvo que, si bien no es posible solucionar racional y definitivamente las discusiones políticas sobre lo correcto o lo bueno, sí es posible plantear argumentos con pretensiones de validez empírica y formal en ese terreno.¹¹² Con todo, es precisamente esta pretensión la que ha generado desconfianza sobre la posibilidad de la filosofía política. En efecto, si ésta se propone evaluar las creencias sobre lo correcto o lo bueno, entonces tendría que mostrar su adecuación o inadecuación a dos criterios: el de la consistencia interna, propio de las ciencias formales, y el de la verificación externa, propio de las ciencias empíricas.¹¹³ Por supuesto, los filósofos están capacitados para analizar la consistencia formal de los argumentos mediante los que se trata de justificar una creencia; sin embargo, esto no es suficiente, pues si se encuentran con dos creencias antitéticas que se basan en argumentos consistentes, no podrían decidir cuál es preferible o superior a la otra. Por ello, el filósofo tiene que apelar al criterio adicional de verificación empírica o de correspondencia con la realidad. Las dificultades son que los filósofos —en contraste con los científicos modernos— no están especialmente capacitado para hacer esta clase de comprobaciones y que, en última instancia, éstas no pueden hacerse respecto de las cuestiones sobre lo que es correcto o bueno para una sociedad, pues estas no se formulan mediante juicios factuales.¹¹⁴

Frente a la desconfianza generalizada acerca del propósito normativo de la filosofía política, Raphael trató de resucitarlo mediante el argumento de que, ciertamente, los filósofos no pueden decidir de manera positiva qué creencias políticas sobre lo correcto o lo bueno son las más adecuadas, pero sí pueden hacer contribuciones negativas para desacreditar creencias insostenibles. Evidentemente, la filosofía política puede mostrar la

¹¹¹ Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 21-22.

¹¹² Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 22.

¹¹³ Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 11.

¹¹⁴ Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 11-12.

inconsistencia formal de los argumentos mediante los que pretenden justificarse algunas creencias políticas y, por lo tanto, puede evidenciar las razones para rechazarlas. Pero la filosofía política también puede recurrir a los hechos del sentido común o los que son descubiertos por las ciencias para señalar los supuestos dudosos de alguna creencia axiológica o de algún principio político.¹¹⁵ En efecto, incluso si pensamos que los juicios valorativos se derivan de preferencias personales, el hecho es que se suele tratar de justificarlos mediante argumentos y que éstos se relacionan con formas de concebir la realidad, al mundo o al ser humano.

El argumento de Raphael en favor de la filosofía política normativa parece adecuado, pero sólo como forma de renovación metodológica de la disciplina, no de reivindicación de su tradición. Esto se debe a que se basa en el supuesto de que la única tarea legítima de la filosofía es el análisis discursivo. Decir que la filosofía política tradicional era una actividad dedicada fundamentalmente al análisis crítico de conceptos y creencias evade sus pretensiones más propositivas.

Voluntaria o involuntariamente, tanto Raphael como Quinton expusieron una concepción de la filosofía política que conducía a su renovación metodológica y, con ello, al entierro de su tradición. En ambos casos, la asimilación de concepciones y criterios neopositivistas hacía inverosímil la continuidad o la existencia misma de una tradición dedicada a teorizar sobre los principios que deberían estar en la base de las instituciones políticas. Una década después de que Laslett pronunció su ya mencionado dictamen, estos pensadores lo reafirmaron en la práctica. No obstante, dado que en ese mismo contexto se planteaban intentos de rehabilitar el enfoque normativo de la filosofía política tradicional y que, a final de cuentas, éste logró reponerse, esas manifestaciones intelectuales no pueden considerarse más que como indicadores de una crisis.

¹¹⁵Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 13-14

2.4. Los intentos de reanimar a la filosofía política

El dictamen con el que Laslett pretendía sepultar a la filosofía política tradicional no fue la última palabra, en buena medida, por la aparición de diversos esfuerzos para tratar de mostrar su validez y vigencia. En esta línea, autores como Isaiah Berlin y John Plamenatz trataron de reivindicar su enfoque normativo frente a las concepciones científicas y analíticas del neopositivismo.¹¹⁶ Ciertamente, hay claras divergencias respecto de lo que cada uno pretendía rehabilitar, pues mientras para el primero lo primordial era el planteamiento mismo de los problemas, para el segundo lo era la necesidad de una orientación práctica. No obstante, lo que tienen en común es el intento de superar los márgenes metodológicos tan estrechos que había trazado el neopositivismo. El período entre el dictamen de la muerte y la resurrección posterior de la filosofía política en el mundo anglosajón no fue completamente de resignación, sino también de reaccionen en favor de la tradición.

De tal modo, la afirmación de Laslett no fue asumida de manera unánime por sus contemporáneos, pues si bien era cierto que la filosofía política no se distinguía por su gran vigor, para algunos esta situación era más bien un incentivo para tratar de mostrar la legitimidad o la necesidad de su enfoque normativo frente al desafío del neopositivismo. Por ello, mientras el dictamen sobre la muerte de la filosofía política expresaba metafóricamente su desenlace, los intentos de reanimarla ponían de manifiesto más bien que se encontraba en una situación precaria de la que aún podía reponerse. Así, frente a las exigencias de renovación metodológica, Berlin y Plamenatz reconocieron o evidenciaron que la filosofía política no había muerto, pero sí se encontraba en crisis.

¹¹⁶ Isaiah Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” en Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, traducción de Francisco González Arámburo (México: Fondo de Cultura Económica, 1983 [1961]), 237-280, y John Plamenatz, “The Use of Political Theory,” en Anthony Quinton (ed.), *Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 19-31.

a) Berlin: ¿la muerte de la filosofía política?

En su escrito “¿Existe aún la teoría política?”, de 1958, Isaiah Berlin fue el primero en replicar al dictamen de Laslett acerca de la muerte de la filosofía política. Berlin siguió un uso corriente en Inglaterra que identifica la *filosofía* política con la *teoría* política, por lo que si bien utiliza esta segunda expresión ocasionalmente y en el mismo título del ensayo, su argumento se debe entender siempre con referencia a la primera. En buena parte, este uso terminológico se explica porque el neopositivismo anglosajón se había logrado adueñar de la “filosofía” y, por lo tanto, había reducido su sentido al análisis formal del discurso. Por ello mismo, la asimilación de la teoría política con la filosofía política no es globalmente aceptada —por ejemplo, en Estados Unidos, Nozick usó el término para distinguir una filosofía política normativa y una teoría política explicativa;¹¹⁷ en Italia, Giovanni Sartori lo usó para identificar una aproximación intermedia entre la ciencia y la filosofía;¹¹⁸ enraizada en Alemania, Hannah Arendt lo utilizó como autodefinición de su actividad para distanciarse de la filosofía política tradicional—. ¹¹⁹

A diferencia de Laslett, Berlin no adoptó una actitud de resignación ante la hegemonía filosófica del neopositivismo, pues sostuvo que, por un lado, la necesidad de reflexionar sobre los problemas normativos de la política no ha desaparecido y que, por otro, dichos problemas no han sido ni pueden ser asumidos por otras disciplinas más que por la propia filosofía política. Según Berlin, la defunción de cualquier disciplina sólo

¹¹⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974).

¹¹⁸ Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, traducido por Marcos Lara (México: Fondo de Cultura Económica, 2002). También en Italia, Norberto Bobbio señaló que el rango tan amplio de sentidos y la imposibilidad de consensuar cuál es el correcto, adecuado o más urgente, hizo que la discusión sobre el concepto de *filosofía* política fuera desplazada gradualmente por la del significado de la *teoría* política, pues esta segunda expresión no sólo parece dar cabida a una diversidad de aproximaciones intelectuales, sino que de igual modo permite evadir la “lucha secular” por el sentido de la filosofía. En esta línea, se entiende por qué el propio Bobbio desplegó su programa de investigación en el marco de una “teoría general de la política”, en la que las cuestiones tradicionales de la filosofía política ocupan un lugar significativo, pero no exclusivo. Norberto Bobbio, “Razones de la filosofía política” en Norberto Bobbio, *El filósofo y la política. Antología*, estudio preliminar, traducción y compilación de José Fernández Santillán (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 60-71.

¹¹⁹ Esto lo dice abiertamente en la entrevista que ya hemos citado arriba.

puede certificarse si se cumplen dos requisitos: 1) que sus presupuestos centrales hayan sido desacreditados o refutados, y 2) que hayan surgido nuevas disciplinas capaces de llevar a cabo con mayor eficacia sus tareas.¹²⁰ En este sentido, por ejemplo, la astrología y la alquimia pueden declararse evidentemente muertas, en primer lugar, porque los postulados en los que se basaban —sobre el influjo de los astros en el destino de los seres humanos o sobre la posibilidad de manipular las sustancias del universo— han sido rebatidos y, en segundo, porque han sido remplazadas por disciplinas más convincentes y funcionales como la astronomía y la química modernas. Dichos ejemplos son representativos del “parricidio sistemático” a partir del cual se originaron las ciencias naturales en relación con las disciplinas pseudocientíficas que las precedieron.¹²¹ ¿Podría decirse que la ciencia política o la filosofía política de corte analítico perpetraron un parricidio respecto de la filosofía política tradicional?

Berlin sostuvo que las ciencias modernas pueden entenderse como el resultado de la delimitación de dos clases de problemas acerca de los cuales se han podido encontrar soluciones claras: los problemas *fácticos*, basados en preguntas cuyas respuestas remiten a la experiencia externa o interna, y los problemas *formales*, cuyas preguntas se resuelven a partir de axiomas y reglas de deducción que tienen una amplia aceptación entre quienes se especializan en una cierta materia.¹²² Evidentemente, los problemas que no pueden responderse por medio de la experiencia o del cálculo formal caen fuera del ámbito de la comprobación y, por lo tanto, de la ciencia. Los problemas filosóficos tradicionales son de este tipo, porque su formulación no nos indica cómo buscar una respuesta y, más bien, nos produce perplejidad o desconcierto. Del mismo modo, las cuestiones “ideológicas” se encuentran fuera de los márgenes de la ciencia —en una región “vasta, rica y central, pero inestable, volcánica y brumosa”—, pues no hay criterios definitivos para decidir cuál de

¹²⁰ Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” 237.

¹²¹ Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” 238.

¹²² Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” 238-240. Al respecto, véase también Isaiah Berlin, “El objeto de la filosofía,” en Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, traducción de Francisco González Arámburo (México: Fondo de Cultura Económica, 1983 [1961]), 27-42.

todas las que se manifiestan es verdadera o, en el mejor de los casos, superior a las otras que se le oponen.¹²³

En aparente concordancia con el neopositivismo, Berlin distinguió los campos de las ciencias empíricas, las ciencias formales y lo que no es ni una ni otra. Sin embargo, en contraste con el neopositivismo, Berlin no trató de conducir la actividad filosófica a la imitación de las ciencias formales, lógico-matemáticas, sino que asumió su especificidad. De tal modo, se evidencia que la dificultad que enfrentaba la filosofía política no se debía a las distinciones metodológicas que afianzó el neopositivismo, se debía al carácter axiológico de esas distinciones, mediante las cuáles quedaban jerarquizadas las disciplinas legítimas —empírico-formales— y las que no lo eran —especulativo-ideológicas—. En efecto, podemos reconocer la superioridad epistémica de las ciencias construidas mediante juicios factuales y analíticos; pero esto no es una razón suficiente para descartar a las disciplinas filosóficas tradicionales, al menos, en tanto que sus problemas fundamentales no puedan ser asimilados por una ciencia empírica o formal.

Según Berlin, la historia del pensamiento humano puede interpretarse como la distribución gradual” de todas las preguntas *fundamentales* que nos planteamos los seres humanos en el campo formal o empírico de alguna ciencia y, por ende, como la disolución paulatina del desconcierto intelectual.¹²⁴ Con todo, algunas de esas preguntas han resistido los embates de este proceso. Por ejemplo, las cuestiones referentes a la justicia o la belleza no han podido solucionarse por medio de alguna ciencia formal o empírica capaz de establecer respuestas universalmente aceptadas o métodos convincentes para encontrarlas. Pese a los intentos —pensemos en la pretensión platónica de definir qué es la belleza “en sí misma” o en el proyecto spinozista de construir un sistema “según el orden geométrico”—, la ética y la estética no han podido constituirse como ciencias objetivas, pues en ellas “el relativismo, el subjetivismo, el romanticismo y el escepticismo, no cejan en entrometerse.”¹²⁵

¹²³ Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” 240-241.

¹²⁴ Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” 242.

¹²⁵ Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” 244.

El caso de la filosofía política está más cerca de la ética y de la estética que de la astrología y la alquimia, pues los problemas fundamentales que se propone abordar tampoco han sido asimilados por una ciencia empírica o formal, ni mucho menos hay expectativas de que eso pueda suceder en un futuro próximo. Con todo, para Berlin, esto no es un motivo para declarar la muerte de la disciplina, pues ésta seguirá existiendo en la medida en que, por un lado, los seres humanos tengamos curiosidad por justificar racionalmente nuestras creencias políticas y que, por otro, no haya consenso universal acerca de cuál es la meta o el fin de la organización social.¹²⁶ A diferencia de quienes reconocían como un hecho el llamado “fin de la ideología”, señaló que dicho consenso no existía en el mundo polarizado de la llamada Guerra Fría, pero tampoco podía existir dentro de las sociedades democráticas de Occidente, marcadas por el pluralismo de valores, del modo de interpretarlos o de jerarquizarlos. Así, igual que la razón metodológica, la razón “sustantiva” por la que había sido despachada la filosofía política normativa resultaba ser falsa, por lo que no era posible certificar la afirmación de Laslett sobre la defunción de la filosofía política tradicional.¹²⁷

b) Plamenatz: la cura de la filosofía política normativa

Por su parte, en el mismo libro en el que Quinton abogaba por la reducción analítica y la renovación metodológica de la filosofía política, John Plamenatz reconoció su necesidad práctica y trató de reivindicar su forma tradicional como alternativa frente a las limitaciones de la ciencia política empírica y del neopositivismo. Al igual que Berlin, Plamenatz se distanció de la denominación “filosofía política” porque en el ámbito anglosajón el término “filosofía” se asociaba primordialmente con el análisis lingüístico o formal y, en cambio, lo que él pretendía mostrar era la validez de la “reflexión sistemática sobre los propósitos del

¹²⁶ Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” 246-247.

¹²⁷ Berlin, “¿Existe aún la teoría política?,” 280.

gobierno”.¹²⁸ En este sentido trataba de conectarse con la tarea normativa de la filosofía política tradicional, que tras el afianzamiento intelectual del neopositivismo había terminado por considerarse como una ideología.

Frente al intento de explicar científicamente el funcionamiento de los gobiernos y el intento neopositivista de analizar el discurso político, Plamenatz concibió la teoría política como una forma de “filosofía práctica” dedicada a la prescripción de los fines que deberían perseguir las instituciones gubernamentales y del modo en que éstas deberían organizarse para poder alcanzarlos.¹²⁹ Igual que Quinton, Plamenatz reconoció que la teoría política tradicional había sido una mezcla inadecuada de descripciones y prescripciones sobre el ordenamiento y los fines de las instituciones políticas; pero, a diferencia de Quinton, no pensó que las segundas pudieran ser reducidas al terreno ideológico. Ciertamente, la teoría política sobre los propósitos que debería perseguir el gobierno no produce ni puede producir el mismo tipo de conocimiento al que aspira la ciencia social moderna, porque su método y sus criterios de verificación no son los mismos. No obstante, como ya lo había sostenido Berlin, ésta no es una razón suficiente para descalificarla, sino sólo para diferenciarla con mayor precisión.¹³⁰ En este sentido, Plamenatz rechazó la idea de que el campo legítimo de la investigación racional se limite a lo que hacen las ciencias empíricas o formales, porque esta idea degrada la forma tradicional de la reflexión filosófica sobre aquellos problemas fundamentales que no pueden resolverse mediante la experiencia o la deducción lógica.

Así, Plamenatz sostuvo que no es posible homogeneizar los criterios de la ciencia social y los de la teoría política porque los problemas que se plantean y las necesidades a las que responden no son los mismos. Los problemas factuales de la ciencia social nacen de la necesidad de entender adecuadamente cómo son o cómo funcionan las cosas; mientras, los problemas normativos de la teoría política surgen de la necesidad de criterios coherentes

¹²⁸ Plamenatz, “The Use of Political Theory,” 19-20.

¹²⁹ Plamenatz, “The Use of Political Theory,” 20.

¹³⁰ Plamenatz, “The Use of Political Theory,” 21.

que ayuden a decidir qué hacer y cómo hacerlo.¹³¹ La comprobación empírica y el análisis del lenguaje no son capaces satisfacer esta última necesidad, por ello persiste la relevancia de una teoría política que produzca un “sistema coherente” de principios y establezca qué debe hacerse para vivir conforme a ellos.¹³² De acuerdo con Plamenatz, la filosofía política tradicional o “teoría política” no podía declararse muerta mientras sigan existiendo las necesidades prácticas a las que trata de responder.¹³³

De tal modo, a través de Berlin y de Plamenatz podemos ver que la estrategia de reanimación de la filosofía política normativa no pasaba por el rechazo de las distinciones metodológicas del neopositivismo, sino sólo de la jerarquía que éstas pretendían establecer. A su modo, ambos mostraron que la diferencia entre las proposiciones de la ciencia y las de la filosofía no tiene por qué implicar una asimetría. Es cierto que si juzgamos a partir del criterio del alcance epistémico, la ciencia moderna es claramente superior a la filosofía y, en particular, la ciencia política supera a la filosofía política; sin embargo, si partimos del criterio de la relevancia práctica de sus preguntas para el ser humano, la jerarquía más bien parece ser inversa. Para evadir el conflicto estéril entre campos disciplinarios, la mejor solución pareció ser la división no jerarquizada de los ámbitos de competencia. Con ello, desapareció la necesidad de adecuar la reflexión filosófica a los estándares metodológicos de una ciencia y, por lo tanto, pudo rehabilitarse la primera a pesar de no responder estrictamente a los segundos. En este sentido, la legitimidad de la filosofía política normativa se puede apoyar perfectamente en su necesidad práctica, pero también en su posibilidad teórica.

¹³¹ Plamenatz, “The Use of Political Theory,” 25 y 29.

¹³² Plamenatz, “The Use of Political Theory,” 28.

¹³³ Plamenatz, “The Use of Political Theory,” 19.

2.5. La superación de la crisis de la filosofía política

Sin duda, si *Una teoría de la justicia* no hubiera aparecido, la filosofía política en 1990 no sería conducida del mismo modo que lo era en 1965. Pero esa no parece una línea de especulación muy fructífera. En el mundo real, no puede cuestionarse que *Una teoría de la justicia* es el hito que divide el pasado del presente (Brian Barry, *Political Argument*, lxix).

Algunos años después de haber hecho su famosa declaración sobre la muerte de la filosofía política, en 1978, Laslett finalmente pudo reconocer la “extraordinaria diferencia” en el estatus de la disciplina, la cual se había revitalizado tras la aparición de la paradigmática *A Theory of Justice* —1971— de John Rawls.¹³⁴ A pesar de no ser la única obra significativa entre las que vieron la luz a finales del siglo pasado, ni siquiera en el ámbito anglosajón, lo cierto es que ha sido ampliamente reconocida por los propios representantes de la filosofía política contemporánea como un hito en la trayectoria de la disciplina.¹³⁵ Desde ese entonces, las reflexiones y los debates de filosofía política en el mundo anglosajón comenzaron a proliferar para hacerse cargo de la cuestión más general y tradicional sobre los principios que deberían regular el orden político, pero también de otras cuestiones normativas planteadas por situaciones más acotadas. En efecto, a partir de la década de 1970 se puede observar un interés renovado por la filosofía política normativa a través de la

¹³⁴ Peter Laslett y James Fishkin, “Introduction”, en Peter Laslett y James Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Fifth Series (Oxford: Basil Blackwell, 1979), 1.

¹³⁵ Véase, por ejemplo: Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 183; Brian Barry, *Political argument. A Reissue with a new introduction* (Berkeley: University of California Press, 1990), lxix; o Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, traducido por Gerard Vilar (Barcelona: Paidós, 1998), 42. George Klosko sostiene que la obra de Rawls ha tenido el rol de un “paradigma” kuhniiano, pues constituyó un trabajo cuyos planteamientos metodológicos o sustantivos fueron ampliamente criticados o cuestionados, pero ya no simplemente ignorados en su campo de investigación: George Klosko “Contemporary Anglo-American Philosophy”, en George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy* (Nueva York: Oxford University Press, 2011), 462.

aparición de obras como *Anarchy, State, and Utopia* —1974—, de Robert Nozick,¹³⁶ *Taking Rights Seriously* —1977—, de Ronald Dworkin,¹³⁷ o *Liberalism and the Limits of Justice* —1984—, de Michael Sandel,¹³⁸ por un lado, y de otras reflexiones igualmente significativas sobre la justificación de la guerra,¹³⁹ la pobreza¹⁴⁰ o el bienestar animal,¹⁴¹ por otro.

De acuerdo con el relato que se ha estandarizado en el ámbito anglosajón, la crisis de la filosofía política fue superada definitivamente gracias al impulso de la obra de Rawls, pero esto no se debe sólo a la influencia que tuvo ni a los debates que alentó, sino también al hecho de que, mediante la actualización del modelo contractualista, desarrolló una teoría sistemática de la justicia y, con ello, restituyó la legitimidad de la teorización normativa frente a la idea de que la filosofía se debía restringir al análisis del lenguaje político o de los argumentos que formulamos para justificar nuestras preferencias valorativas.¹⁴² Asimismo, la obra de Rawls evidenció la relevancia del enfoque normativo de la filosofía frente a las limitaciones neopositivistas del análisis formal o las exigencias científicas de comprobación factual, por lo que logró ir más allá de las discusiones metodológicas que se suscitaron una década antes en el mundo anglosajón. De tal modo, la superación rawlsiana de la crisis de la filosofía política no es el resultado de una refutación ni de una crítica de los planteamientos metodológicos que la habían propiciado, sino del desplazamiento hacia un terreno más fructífero para la argumentación normativa.

En este sentido, la teoría de la justicia de Rawls permitió superar el impasse de las discusiones metodológicas y activar otras de mayor relevancia pública. Es cierto que Rawls desarrolló una argumentación metódica con pretensiones de rigor conceptual y

¹³⁶ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

¹³⁷ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres: Duckworth, 1977).

¹³⁸ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

¹³⁹ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (Nueva York: Basic Books, 1977).

¹⁴⁰ Amartya Sen, *Poverty and famines* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

¹⁴¹ Tom Regan y Peter Singer (eds.), *Animal rights and human obligations* (Nueva Jersey: Prentice Hall, 1976).

¹⁴² Alan Ryan, “John Rawls”, en Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 1985), 107-109.

precisión analítica, pero en el marco global de la obra, la cuestión del método está subordinada al desarrollo de una “teoría sustantiva de la justicia” que permitiera definir los principios normativos más apropiados para la “estructura básica” de una sociedad democrática.¹⁴³ Más allá de su readaptación de la idea del “contrato social” y del “equilibrio reflexivo” como métodos de justificación y descubrimiento de los principios normativos de las instituciones sociales básicas,¹⁴⁴ el gran aporte de Rawls es, sin más, rescatar la justicia como objeto central de la filosofía política. Con ello parece reconciliarse con la gran tradición inaugurada por Platón en la *República* o, por lo menos, con la tradición más localizada de teorización normativa sobre los principios del orden político que, durante las décadas precedentes, había sido desacreditada por el neopositivismo anglosajón.

La superación de la crisis de la filosofía política se debió, en parte, a las réplicas metodológicas y filosóficas que ya se habían realizado contra los intentos de reducirla a “ideología”, pero también a un proceso interno de descomposición interna de la ciencia política empírica e, igualmente, a la creciente conciencia del pluralismo ideológico que distingue a las sociedades democráticas modernas. En el primer caso, ya hemos revisado los argumentos de autores como Berlin y Plamenatz en favor del enfoque normativo de la filosofía política. En el segundo, desde la segunda mitad de la década de 1960, se inició un período de “desencanto” en el ámbito de la ciencia política como resultado de la autocrítica a los supuestos metodológicos de la objetividad del conocimiento y del enfoque “libre de valores”, los cuales no sólo producían dificultades para la investigación, sino que también la volvían irrelevante frente a los temas cruciales para la sociedad.¹⁴⁵ En el tercer caso, por

¹⁴³ De este modo lo declaró Rawls al inicio de su obra: “Ocasionalmente hay comentarios y digresiones metodológicas, pero en su mayor parte, lo que trato es de elaborar una teoría sustantiva de la justicia”. John Rawls, *Teoría de la justicia*, traducido por María Dolores González (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 11.

¹⁴⁴ Rawls, *Teoría de la justicia*, pp. 28-29 y 32-33.

¹⁴⁵ Al respecto véase: Danilo Zolo, “La “tragedia” de la ciencia política”, en *Temas y debates*, no. 14 (2007), 62. En su ensayo, Zolo expone un relato sobre el renacimiento de la filosofía política desde la perspectiva de la ciencia política en el que se distinguen cuatro fases: 1) la de afianzamiento de la ciencia política empírica, entre 1945 y 1965; 2) la de discusión sobre el declive de la teoría o filosofía política, en la década de 1960; 3) la de “crisis” del modelo de la ciencia política que se había vuelto hegemónico, y 4) la de “renacimiento” de la filosofía política a partir de 1970 (53-55).

último, el levantamiento de algunas corrientes críticas de izquierda —la llamada *New Left*— y de derecha rompió el aparente consenso liberal de la posguerra y activó la discusión sobre el significado de una sociedad bien ordenada.¹⁴⁶ De tal modo, la filosofía política desarrollada desde la década de 1970 constituye una reivindicación discursiva y académica de las cuestiones normativas frente a la desacreditación metodológica que había apuntalado el neopositivismo y frente al debilitamiento del debate sustantivo que había alentado el aparente “fin de la ideología” en el ámbito anglosajón.

En el siguiente capítulo trataré de evidenciar una ruptura contemporánea de la filosofía política normativa a partir del análisis del otro diagnóstico de su crisis que, también a mediados del siglo pasado, fue expuesto por Leo Strauss desde el ámbito del pensamiento alemán.

¹⁴⁶ Magee, “Filosofía y política. Diálogo con Ronald Dworkin,” 256.

Capítulo 3

El diagnóstico straussiano de la crisis contemporánea de la filosofía política: salvación o condena de Occidente

Introducción

Pese a que la interpretación anglosajona de la crisis de la filosofía política parece haberse estandarizado en algunos circuitos académicos —dentro y fuera de la filosofía—, lo cierto es que la situación no sólo ha sido descrita desde ese punto de vista. En efecto, también a mediados del siglo pasado, la cuestión fue registrada por un grupo de pensadores judíos de origen alemán que, al margen de las dificultades planteadas por el neopositivismo, señaló sus motivos en la política europea y en algunas corrientes del pensamiento continental.¹⁴⁷ Para los fines de esta tesis, en este capítulo me concentraré en la interpretación de la crisis de la filosofía política desarrollada por Leo Strauss, pues me permitirá evidenciar un momento de ruptura de la disciplina respecto a su tradición. Si la interpretación anglosajona nos permite comprender el modo en que ha logrado reanimarse la filosofía política normativa; la perspectiva straussiana, en cambio, permite identificar un rompimiento de ésta con su “paradigma” tradicional.

En última instancia, Strauss identificó el estatus precario de la filosofía política como el núcleo de una crisis civilizatoria más amplia, por lo que el carácter de su diagnóstico es sobre todo histórico-político. En este sentido, como ha ocurrido desde finales del siglo XVIII, su dictamen sobre la crisis funciona como arma secular para afirmar un posicionamiento ante la experiencia de una ruptura epocal. Por ello, lo que él percibió como riesgo de decadencia puede verse también como una oportunidad de progreso.

¹⁴⁷ Véase: Giuseppe Duso, Mario Piccinini, Sandro Chignola y Gaetano Rametta, “La crisis de la ciencia política y la filosofía: Voegelin, Strauss y Arendt”, en Giuseppe Duso (coord.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, traducido por Silvio Mattoni (México: Siglo XXI, 2007), 347-362.

El capítulo se dividirá en cuatro apartados. En el primero esbozaré el marco intelectual que Strauss compartió con otros pensadores de origen alemán que expusieron una impresión semejante de la crisis histórico-política de la filosofía política. En el segundo, trataré de mostrar la concepción straussiana de la filosofía política a partir de una derivación “heterodoxa” del concepto originario y tradicional de la filosofía. En el tercero, reconstruiré el sentido específico de la interpretación straussiana de la crisis de la filosofía política. En el cuarto, finalmente, mostraré el modo en que esta interpretación se vincula con su dictamen de la crisis de Occidente. Mi objetivo principal es mostrar una ruptura que se ha producido en el pensamiento contemporáneo respecto a la tradición de la filosofía política, aunque esta ruptura no necesariamente puede verse como un declive intelectual.

3.1. La interpretación de la crisis histórico-política de la filosofía política en el pensamiento alemán

La perspectiva straussiana sobre la crisis contemporánea de la filosofía política normativa se distancia de la interpretación anglosajona; no obstante, converge en cierta medida con la de otros pensadores que compartieron su trasfondo intelectual y su contexto histórico-político. En esta línea, al igual que Strauss, Edmund Husserl, Eric Voegelin y Hannah Arendt reconocieron el estado contemporáneo de descrédito de la tradición de aproximaciones filosóficas a la política, mostraron que ese estado se vincula con la crisis histórico-política que experimentó Europa durante la primera mitad del siglo XX y plantearon sendas alternativas teóricas para enfrentar la situación. Al igual que en el ámbito anglosajón, la cuestión de la fractura de la aproximación tradicional de la filosofía a la política estuvo ampliamente presente en el ámbito alemán, si bien casi todas las reflexiones al respecto tuvieron que realizarse desde el exilio.

En la década de 1930, Husserl fue el primero en sugerir la cuestión cuando apuntó que, desde finales del siglo XIX, las ciencias atraviesan por una crisis que no es de carácter epistemológico, sino ético y político, pues al concentrarse metódicamente en la

constatación de hechos, renunciaron a la pretensión tradicional de descubrir principios orientativos para la vida individual y social, por lo que se volvieron irrelevantes para una humanidad en tiempos de indigencia.¹⁴⁸ Husserl sostuvo que la modernidad occidental — como “unidad espiritual”— se distingue por el proyecto de configurar un mundo plenamente racional sobre la base de una “filosofía universal”; sin embargo, el creciente escepticismo hacia la filosofía, ocasionado a finales del siglo XIX por la reducción positivista de los criterios del conocimiento, puso a la humanidad moderna en crisis, pues dejó la definición de sus metas en manos de la decisión irracional.¹⁴⁹ Frente a esta situación, Husserl trató de reconstruir la historia de la filosofía moderna con el propósito de mostrar que su desarrollo tiende “apodóticamente” hacia un “nuevo sentido” de la filosofía que pueda orientar ética y políticamente al ser humano en cuanto ser racional, es decir, una filosofía fenomenológica que lograra superar el escepticismo, sin caer en la ingenuidad del racionalismo moderno, y se constituyera como “ciencia rigurosa”.¹⁵⁰

Posteriormente, un par de décadas después, Eric Voegelin señaló que, tras la irrupción decimonónica del positivismo, la ciencia política abandonó la pretensión “teórica” que tenía desde que fue fundada por Platón, pues desplazó el *problema* filosófico sobre los principios orientativos de la sociedad política por la “apología” de un orden político y por el interés en su mera descripción.¹⁵¹ Voegelin afirmó que la necesidad de una “ciencia política”, entendida como una “teoría integral” que sea capaz de desvelar qué principios manifiesta la sociedad política, qué verdad trascendente cree expresar y qué posición ocupa en el proceso histórico global, se hace evidente en momentos de “crisis” histórica como el que había atravesado Occidente a mediados del siglo XX, es decir, cuando la continuidad histórica de una sociedad política se pone en riesgo —antes, Platón y

¹⁴⁸ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Crítica, 1991 [1934-1937]), 3-6.

¹⁴⁹ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 5-19.

¹⁵⁰ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 19. Véase también: Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, traducido por Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009).

¹⁵¹ Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, traducido por Joaquín Ibarburu (Buenos Aires: Katz, 2006 [1952]), 13-16.

Aristóteles lo habrían hecho con la crisis del mundo helénico, Agustín de Hipona con la crisis del Imperio romano y Hegel con la primera crisis moderna que constituyó la Revolución francesa—. ¹⁵² En esta línea, Voegelin se propuso una restauración teórica bajo la forma de una “nueva ciencia de la política”, enraizada en la situación histórica concreta y alimentada por el conocimiento empírico disponible. ¹⁵³

Por último, Hannah Arendt evidenció que, con el afianzamiento de la conciencia histórica, se produjo una ruptura tajante con la tradición de la filosofía política, pues mientras ésta pretendía considerar las cuestiones políticas desde la experiencia de una verdad trascendente, el pensamiento filosófico contemporáneo ha aprendido que sólo puede abordar los asuntos humanos desde las experiencias que son propias de sus agentes. ¹⁵⁴ Arendt planteó que no fue el abandono de la “gran tradición” de la filosofía política, que recorre desde Platón hasta Hegel —Marx, Kierkegaard y Nietzsche representarían ya el momento de la rebelión—, lo que determinó la irrupción de los acontecimientos ocurridos en Europa durante la primera mitad del siglo XX, sino que, por el contrario, son estos acontecimientos totalmente inéditos en la historia los que obligaron al abandono de esa tradición, pues con ellos se hizo evidente que ésta era inadecuada para explicar qué es lo que había ocurrido. ¹⁵⁵ Por ello, Arendt buscó desplazarse hacia el terreno no filosófico de una “teoría política” que restableciera la pregunta originalmente filosófica por el carácter propio de lo político y que, asimismo, permitiera estudiar las cuestiones políticas elementales de manera más próxima, o sea, sin la intervención de principios filosóficos “trascendentes”. ¹⁵⁶

¹⁵² Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, 14.

¹⁵³ Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, 14-15.

¹⁵⁴ Hannah Arendt, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, en Hannah Arendt, *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, traducido por Agustín Serrano de Haro (Madrid: Biblioteca Nueva, 2018 [1954]), 99-106.

¹⁵⁵ Hannah Arendt, “Tradition and modern age”, en Hannah Arendt, *Between past and future. Six exercises in political thought* (Nueva York: The Viking Press, 1961), 26-29.

¹⁵⁶ Véase: Arendt, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, 111, y Arendt, “Tradition and modern age”, 18.

En esta línea, entre estos pensadores prevaleció la impresión de que el enfoque tradicional de la filosofía respecto a la política se había convertido en un problema y de que, a su vez, éste había sido planteado por el afianzamiento de la concepción positivista de la ciencia o del reconocimiento historicista de la conexión entre el pensamiento y los acontecimientos. Igualmente, estos pensadores compartieron el dictamen de que la necesidad de una alternativa para superar la quiebra de la aproximación tradicional de la filosofía a la política no es un capricho intelectual, sino una exigencia histórico-política derivada del desconcierto que prevaleció durante la primera mitad del siglo XX. En última instancia, para todos ellos, las dificultades históricas por las que atravesó el mundo occidental exigían una renovación de la aproximación tradicional de la filosofía a la política. Ciertamente, estos pensadores no juzgaron de igual manera el quiebre de la tradición; no obstante, todos compartieron el dictamen de que la situación era adversa para su propósito y de que se requería una alternativa para superarla. En este sentido, si bien las alternativas que propusieron se distinguen claramente, todas comparten una innovación respecto de las aproximaciones tradicionales de la filosofía a la política.

El reconocimiento de que la tradición filosófico-política fue desacreditada, la relación de esto con la situación histórico-política contemporánea y la propuesta de una alternativa son elementos determinantes en el pensamiento de Leo Strauss. El hecho de que comparta un espacio de experiencia y un trasfondo intelectual —“continental”— con los pensadores judíos cuyas perspectivas he tratado de reseñar, puede ayudar a perfilar mejor la especificidad de su diagnóstico sobre la crisis de la filosofía política. En la línea de Husserl y Voegelin, Strauss sostuvo que la concepción positivista de la cientificidad había impactado negativamente en la forma tradicional de aproximación filosófica a la política, pues desacreditó la posibilidad misma de buscar el conocimiento sobre los verdaderos “valores” que deberían orientar al ser humano y, por lo tanto, de resolver racionalmente los conflictos axiológicos que se le presentan. Mientras, al igual que Arendt, Strauss reconoció que el desarrollo contemporáneo de la conciencia histórica había deslegitimado la pretensión tradicional de buscar estándares que trasciendan la voluntad humana para juzgar u organizar el orden político, por lo que sólo podría apelarse a las opiniones de sus miembros. Con todos, para Strauss esta situación intelectual está asociada con la situación

de desequilibrio histórico-político que se dio durante la primera mitad del siglo XX. Contra todos, como veremos, Strauss planteó la necesidad de retener al sentido originario o tradicional de la filosofía política para superar su crisis y, con ella, lo que parecería ser también la nuestra como miembros de la civilización occidental.

3.2. El sentido originario y tradicional de la filosofía política

Si bien el diagnóstico de Strauss sobre la crisis de la filosofía política se refiere a la situación por la que ésta atravesaba a mediados del siglo pasado, su concepción de la propia filosofía política no estuvo determinada por esa situación concreta. A diferencia de la interpretación anglosajona, desarrollada en clave polémica con el neopositivismo, Strauss no consideró que la crisis de la filosofía política consistiera sólo en el descrédito de su propósito normativo ni de su objeto sustantivo, sino de la aspiración al conocimiento universal que poseía en su sentido originario y tradicional —desde Platón hasta, por lo menos, Hegel—. De tal modo, su diagnóstico se refiere al rechazo de una larga tradición occidental que se puede identificar por el planteamiento de algunos problemas fundamentales para el ser humano y por la pretensión de resolverlos absolutamente. La cuestión de la búsqueda “metafísica” de estándares absolutos en política fue abordada por algunos filósofos analíticos;¹⁵⁷ sin embargo, lo cierto es que no estuvo en el centro de la discusión anglosajona ni, mucho menos, fue un elemento que pretendieran revalorizar los defensores de la filosofía política normativa. Desde la perspectiva straussiana, en cambio, el meollo de la crisis de la filosofía política se encontraba en la deslegitimación de su sentido filosófico originario.

¹⁵⁷ Véase, por ejemplo: Thomas D. Weldon, “The illusion of absolute standards”, en Thomas D. Weldon *The vocabulary of politics* (Hardmondsworth, Inglaterra: Penguin, 1953), 30-33.

Strauss reconoció que la filosofía política es una “rama” de la filosofía y, por ello, necesariamente la presupone.¹⁵⁸ Esta afirmación puede parecer una obviedad; sin embargo, su negación es justo lo que caracteriza algunas concepciones derivadas de la filosofía política contemporánea.¹⁵⁹ Incluso cuando se reconoce el vínculo, algunos intérpretes recientes de la filosofía política parten de concepciones desdibujadas de lo que ha sido o ha pretendido ser la filosofía, pues se la interpreta como “forma de saber”, “práctica discursiva”, “forma de discurso sofisticada e institucionalizada”, etcétera.¹⁶⁰ Más aún, toda definición de la filosofía política presupone forzosamente un concepto de la filosofía, por lo que si éste último no se especifica entonces se da por sentado acríticamente y, por ello mismo, tiende a ser impreciso.¹⁶¹ Para entender de forma adecuada la filosofía política tradicional es necesario tratar de comprender adecuadamente el sentido tradicional de la filosofía. Más allá de una acepción nacida de la interpretación unilateral, anacrónica o cargada de prejuicios en contra de la tradición, Strauss trató de rescatar el sentido originario de la filosofía, en relación con el cual toda concepción alternativa resultaría ser una derivación. Con todo, veremos que a partir de ahí desarrolló una concepción “heterodoxa” de la filosofía política que es ajena, por lo menos, a la impresión de que su interés por las cuestiones normativas respecto a la política es algo dado y no derivado.

¹⁵⁸ Leo Strauss, “What is political philosophy?”, en Leo Strauss, *What is political philosophy? And other studies* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1988), 10-11.

¹⁵⁹ Véase, por ejemplo: John Rawls, “Réplica a Habermas,” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, traducido por Gerard Vilar (Barcelona: Paidós, 1998), 76-78 y 100. En el debate con Habermas, Rawls presenta su propia perspectiva como una filosofía política no comprensiva que se limita al ámbito de la política y “deja la filosofía tal como está”. La filosofía política de Rawls pretende ser “independiente” de la filosofía, ante todo, porque pretende sustituir “la cuestión de la verdad y la concepción filosófica de la persona” por la idea no filosófica de “lo razonable” y por “la concepción de las personas como ciudadanos”. En este sentido, Rawls presenta su propia posición en contraste con “la visión más familiar de la filosofía política”, cuya base se encuentra en alguna “doctrina comprensiva”.

¹⁶⁰ Stefano Petrucciani, *Modelos de filosofía política*, traducido por Carlo Molinari (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 17-23.

¹⁶¹ Véase, por ejemplo: Norberto Bobbio, “Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política,” en Norberto Bobbio, *El filósofo y la política. Antología*, estudio preliminar, traducción y compilación de José Fernández Santillán (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 56-57. Bobbio no registró solamente un sentido o un conjunto definido de problemas de la filosofía política, sino cuatro modos diferentes e inconmensurables de entenderla: 1) como la construcción de un modelo ideal de ordenamiento político; 2) como la justificación racional de la obligación política; 3) como la determinación del concepto de política, y 4) como un metadiscurso crítico acerca de la ciencia política. Estos cuatro significados supuestamente descriptivos de lo que ha sido la filosofía política presuponen a su vez cuatro significados de la propia filosofía: 1) la construcción de modelos ideales; 2) la justificación racional de un fenómeno; 3) la determinación de conceptos generales, o 4) el estudio crítico del discurso de las ciencias.

a) El sentido originario y tradicional de la filosofía

En su sentido originario, como se sabe, la filosofía no es otra cosa que el deseo, el interés o, simplemente, la búsqueda de la sabiduría.¹⁶² Sin embargo, el término “sabiduría” es tan ajeno a nuestra cultura contemporánea que su sola evocación puede causar extrañeza. Más aún, el significado originario del término griego del que proviene —*sophia*— puede ser confuso para el intérprete moderno, pues puede ser entendido en términos de conocimiento comprensivo o de saber práctico.¹⁶³ Por ello, la filosofía puede aparecer como una empresa teórica interesada en el conocimiento de todas las cosas o como una actividad alentada por el deseo de saber cómo conducirse en la vida. Con todo, en realidad, estas dos nociones de la filosofía no se repelen mutuamente, pues la ambivalencia del concepto originario de sabiduría permite entender a la filosofía como una actividad dedicada a tratar de armonizar el propio modo de vida con un conocimiento universal.¹⁶⁴ De tal modo, se puede decir que la unidad del conocimiento teórico con la vida práctica es el objeto último de la filosofía en su sentido originario. Es por ello que Platón sólo les atribuía la sabiduría a los dioses.¹⁶⁵

Por supuesto, esta concepción originaria de la filosofía tuvo su formulación histórica en el mundo antiguo, a partir de la figura mítico-real de Sócrates; sin embargo, no es privativa de éste, pues de algún modo se ha mantenido presente entre los filósofos

¹⁶² Leo Strauss, “What is political philosophy?”, 11. Al respecto, véase: Pierre Hadot, *What is ancient philosophy?*, traducido por Michael Chase (Cambridge, Massachusetts, y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 15-17 y 46-47. De acuerdo con Hadot, palabras relacionadas con “filosofía” fueron acuñadas durante el siglo V a. e. c. para referirse al gusto por la adquisición de cultura intelectual y general; no obstante, su definición y su “programa” fueron establecidos por Platón en el *Banquete* hasta el siguiente siglo a partir de su etimología: “el amor o el deseo de sabiduría”. Posteriormente, el término fue aplicado de manera retrospectiva por Aristóteles a la actividad de los primeros pensadores griegos del siglo VI a. e. c., quienes denominaban su empresa intelectual como *historia*.

¹⁶³ Véase: Hadot, *What is ancient philosophy?*, 18.

¹⁶⁴ Véase: Hadot, *What is ancient philosophy?*, 44. De acuerdo con Hadot: “[...] el conocimiento o *sophia* en la tradición griega es menos una sabiduría puramente teórica que un saber-cómo, saber-cómo-vivir”.

¹⁶⁵ Platón, *Fedro*, 278d.

modernos.¹⁶⁶ Así, por ejemplo, Kant distinguió entre un “concepto escolástico” — *Schulbegriff*— de la filosofía, que consiste en la sistematización de todo el conocimiento, y un “concepto cósmico” —*conceptus cosmicus*—, que consiste en la unificación de la totalidad del conocimiento con los fines prácticos o morales de la razón: “Desde este punto de vista, la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*).”¹⁶⁷ En tanto que Kant registró este segundo concepto, desde su perspectiva crítica, reconoció que el filósofo no puede ser sino un “arquetipo” o un “ideal”: “En tal sentido demostraría gran arrogancia el llamarse a sí mismo filósofo y pretender igualarse a un prototipo que sólo se halla en la idea.”¹⁶⁸ En este sentido, la filosofía aparece como la “idea de una ciencia posible” a la que el ser humano concreto sólo puede aproximarse mediante el acto de “filosofar”.¹⁶⁹

Por lo menos desde Platón hasta Hegel, la investigación racional acerca de la totalidad de las cosas es inseparable de la pregunta práctica sobre cómo debemos vivir, qué debemos hacer o cuál es el modo de vida correcto, pues incluso si creyéramos poder solventar esta última, quedaría abierta la otra cuestión igualmente importante de si la existencia humana tiene alguna relevancia para el universo o si no más bien es completa, absoluta y definitivamente insignificante. En esta línea, la pregunta filosófica por el sentido de la existencia es indisoluble de la pregunta por el sentido de la totalidad.¹⁷⁰ Quien se plantea la primera pregunta de manera no filosófica, ciertamente, puede dar una o varias respuestas a lo largo de su vida —puede apasionarse por muchas actividades y proyectos—; sin embargo, la sombra de la insignificancia o de la intrascendencia lo acechará constantemente. La actividad filosófica es la única que está consagrada a investigar qué es lo que compartimos los seres humanos con el todo —la *eidos* del Bien en Platón, la *Substantia* infinita en Spinoza, la *Voluntad* en Schopenhauer, el *Geist* en Hegel, etcétera—,

¹⁶⁶ Véase: Hadot, *What is ancient philosophy?*, 261-270. Hadot registra entre estos filósofos a René Descartes o Arthur Schopenhauer.

¹⁶⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, traducido por Pedro Ribas (Madrid: Taurus, 2006), 651 [A839 B867].

¹⁶⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 651 [A839 B867].

¹⁶⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 650 [A838 B866].

¹⁷⁰ La disociación de ambas preguntas es característica del existencialismo francés. Véase, por ejemplo: Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, traducido por Carmen Llerena (Barcelona: Edhasa, 2006).

pues en ese problema se dirime el valor y la orientación correcta de la existencia humana. Mientras se mantuvo fiel a su sentido originario, la filosofía se concibió a sí misma como la actividad humana más elevada, pues su tarea era tratar de resolver los enigmas fundamentales para el ser humano.

Por lo menos hasta la mitad del siglo XIX, con Hegel, la filosofía logró mantener la expectativa de conocimiento universal en función de la orientación de la praxis humana,¹⁷¹ es decir, mantuvo la voluntad de defender su empresa originaria frente a los embates críticos —escépticos, nominalistas o empiristas— que desde siempre la han acechado.¹⁷² No obstante, un siglo después, Husserl ya registraba como un hecho que la filosofía teórica —como búsqueda de “conocimiento universal”— había sido finalmente desacreditada por los criterios epistémicos de la cientificidad moderna, pero con ello también se había perdido la posibilidad de fundamentar una respuesta a las cuestiones prácticas más apremiantes para la vida, por lo que la investigación sobre los principios orientativos de la acción humana fue desplazada definitivamente en favor del estudio de los hechos como objeto de la ciencia.¹⁷³ En cuanto se agotó la expectativa originaria de acceder a un conocimiento comprensivo y universal, base teórica de un saber práctico sobre los principios de la acción —ética y política—, Heidegger declaró el “final” de la filosofía.¹⁷⁴

¹⁷¹ Sobre la dimensión práctica, no meramente especulativa, de la filosofía hegeliana, véase: Robert Pippin, “Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom”, en Karl Ameriks, *The Cambridge Companion to German Idealism* (Nueva York: Cambridge University Press, 2000), 180-199.

¹⁷² En este sentido, Habermas propuso un relato de la historia de la filosofía como el desarrollo de una dialéctica entre platonismo universalista y anti-platonismo particularista. Véase: Jürgen Habermas, “Coping with contingencies. The return of historicism,” en József Niznik y John Sanders (eds.), *Debating the state of philosophy* (Londres: Praeger, 1996), 1-24.

¹⁷³ Véase: Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 3.

¹⁷⁴ Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Karl Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*, traducido por Pedro Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 133. De acuerdo con Heidegger, con la emancipación de las ciencias modernas y su despliegue en la totalidad de ámbitos de la realidad, la filosofía llegó a su “final”. Para Heidegger, el “final” —*Ende*— de la filosofía no significaba su término o culminación, sino el cumplimiento definitivo de sus posibilidades intrínsecas, por lo que no es producto del impacto ocasionado por factores externos, sino de su propia radicalización: “Final significa acabamiento, reconcentración sobre las posibilidades más extremas. Pensamos esas posibilidades de una manera demasiado angosta en tanto nos reduzcamos a esperar un despliegue de nuevas filosofías en el viejo estilo. Esto equivaldría a olvidar que, desde la época de la filosofía griega, hace su aparición un rasgo característico de la filosofía, a saber: el desarrollo de diversas ciencias en el interior del horizonte abierto por la filosofía. El desarrollo de las ciencias es a su vez su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este fenómeno pertenece al acabamiento de la filosofía. Su despliegue

Una vez que el sentido originario de la filosofía fue desacreditado, lo más consecuente parecía ser la reserva del nombre sólo para la gran tradición del pasado; no obstante, lo que ocurrió fue más bien que desapareció el vínculo con esa tradición y el nombre comenzó a ser utilizado de forma más libre. Dicho de otro modo, lo que ha sucedido históricamente es un desplazamiento semántico hacia concepciones derivadas de la filosofía, mediante las cuales se ha ejecutado un distanciamiento más o menos consciente respecto de la tradición: pensamiento crítico —sin un horizonte último de verdad—, justificación teórica —“post-fundacional” o “post-metafísica”—, análisis conceptual —carente de significación para la existencia—, metaciencia —subordinada al poder de otras disciplinas—, etcétera.

A contracorriente de esta situación, Strauss trató de retener el sentido originario de la filosofía, pues afirmó que: “La gente ha ido tan lejos en la degradación del nombre de la filosofía que habla de las filosofías de vulgares impostores”.¹⁷⁵ En esta línea, Strauss adoptó una postura esencialista respecto al significado de la filosofía que, si bien permite alumbrar una forma que parece haber estado vigente durante varios siglos, impide reconocer las formas derivadas que se han desarrollado a partir del rompimiento con su tradición. Por ello, en lugar de absolutizar esa concepción filosófica, resulta más conveniente restringir el argumento a una forma tradicional de la filosofía. Más aún, si el meollo de la crisis de la filosofía política parece haber sido el descrédito de su sentido filosófico originario, resulta más apropiado hablar en pasado de lo que *fue* en vez de bregar con nuestro propio tiempo para definir lo que *es* la filosofía.

Ante todo, Strauss registró la dimensión teórica de la filosofía tradicional como búsqueda de conocimiento comprensivo de todas las cosas: la naturaleza de Dios, del mundo y del ser humano. En su conjunto, el conocimiento de esas “naturalezas” constituiría

llega hoy a su cumbre en todos los sectores del ente. Parece no ser más que una descomposición de la filosofía, pero en realidad es, sin más, su acabamiento.”

¹⁷⁵ Strauss, “What is political philosophy?”, 12. Así también lo expresó irónicamente respecto de uno de sus contemporáneos en una carta dirigida a Gerschom Scholem: “En otra época habría dicho que yo soy más filósofo que usted (para completar lo que dijo Averroes *moriatur anima mea mortem philosophorum*), pero desde que me he enterado de que su amigo (para establecer una distinción) [Hans] Jonas se ha embarcado en una campaña para anunciar que es un filósofo, prefiero ser zapatero o cortar pantalones”. Leo Strauss, “Carta 78, 30 de septiembre de 1973”, en Leo Strauss y Gerschom Scholem, *Correspondencia 1933-1973*, traducido por Javier Alcoriza y Antonio Lastra (Valencia: Pre-Textos, 2009), 147-148.

el conocimiento universal.¹⁷⁶ No obstante, contra la impresión que esa empresa puede generar, la interpretación straussiana no enfatizó su orientación “metafísica”, sino su carácter crítico, pues el intento filosófico de acceder al conocimiento universal exige primeramente cuestionar las opiniones establecidas. Todas las personas con cierta educación o cultura tenemos opiniones acerca de Dios —sobre que es un ser distante u omnipresente, benévolo o castigador, real o simplemente imaginario—, del mundo —sobre que es eterno, creado, necesario o contingente— y del ser humano —sobre que es teleológico, absurdo, racional o pasional—. Más aún, toda sociedad se basa en opiniones sobre esos objetos que la mayoría o, por lo menos, la parte más poderosa asume como verdaderas. La filosofía en su sentido originario consistiría en el intento de trascender esas opiniones en busca de un conocimiento genuino.¹⁷⁷

En esta línea, Strauss puso de manifiesto la dimensión “escéptica” de la filosofía,¹⁷⁸ pues si bien en su definición originaria está presente la expectativa —aparentemente ingenua— de acceder al conocimiento universal, la actividad se caracteriza primeramente como una *búsqueda* y nunca como una *posesión* acabada o definitiva.¹⁷⁹ Es muy probable que —como parece mostrar la entera historia de la filosofía— la solución definitiva a las cuestiones filosóficas fundamentales esté condenada al debate; no obstante, eso no hace que la empresa sea inútil, pues al menos permite el distanciamiento respecto de las opiniones más o menos insatisfactorias que damos para tratar de zanjarlas. En tal sentido, la posibilidad de la filosofía no dependería de la capacidad humana de adquirir el

¹⁷⁶ Strauss, “What is political philosophy?”, 11.

¹⁷⁷ Strauss, “On a forgotten kind of writing”, en Leo Strauss *What is political philosophy? And other studies* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1988), 221-222, y Leo Strauss, “Rendición de cuentas”, en Leo Strauss, *Sin ciudades no hay filósofos*, traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda (Madrid: Tecnos, 2014), 166.

¹⁷⁸ Al respecto, Leo Strauss, “Reason and revelation”, en Heinrich Meier, *Leo Strauss and the theologico-political problem*, traducido por Marcus Brainard (Nueva York: Cambridge University Press, 2007), 147-148. El término escepticismo proviene del griego *skeptikós*, cuyo significado era “el que examina”.

¹⁷⁹ Igual que en Kant, la concepción straussiana de la filosofía parece remitir a un ideal o un arquetipo, pero permite alumbrar el sentido de la actividad que algunos de los grandes pensadores del mundo occidental han pretendido llevar a cabo. De acuerdo con Strauss, si comprendemos adecuadamente el sentido originario de la filosofía, tendríamos que reconocer que no podemos ser filósofos, si bien “podemos amar la filosofía” y “podemos intentar filosofar”, esto es, podemos dialogar con las grandes obras que ha dejado la tradición y tratar de elevarnos por encima de lo que plantean. Leo Strauss, “What is liberal education”, en Leo Strauss, *Liberalism ancient and modern* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), 7.

conocimiento universal, sino sólo de la capacidad de saber que hay algo importante que no sabemos, es decir, de comprender que hay problemas fundamentales que demandan una solución.¹⁸⁰ El olvido o el desprecio de esos problemas significaron el abandono de la filosofía en su sentido originario.

b) La concepción straussiana de la filosofía política (tradicional)

A partir de su concepción teórica, crítica y escéptica de la filosofía —o también “filosofía natural”¹⁸¹—, Strauss concibió a la filosofía política como una rama de la investigación que se orienta al ámbito menos elevado de la política: “La filosofía política es esa rama de la filosofía que es más cercana a la vida política, a la vida no filosófica, a la vida humana”.¹⁸² En este sentido, la filosofía política no se orienta sólo por la búsqueda de conocimiento acerca de la totalidad de las cosas, sino también de los principios orientativos de la vida humana. Por ello, la aproximación filosófica a la política tiene también un propósito práctico o normativo. Sin embargo, el interés filosófico por las cuestiones normativas de la política no es algo dado, sino derivado de la propia búsqueda de conocimiento de la naturaleza de las cosas. La concepción straussiana de la filosofía política que trataré de exponer no describe con plena precisión lo que hacían los filósofos tradicionales que se aproximaban a la política, pero nos ofrece un marco de interpretación que permite deducir su actividad a partir de un concepto de la filosofía más cercano a lo que ellos entendían por ella de lo que nosotros ahora estaríamos dispuestos a aceptar.

Si la filosofía, en su sentido originario y tradicional, consistía en la búsqueda de conocimiento universal o de la naturaleza de todas las cosas, en primer término, la filosofía

¹⁸⁰ Leo Strauss, *Natural right and history* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1953), 35.

¹⁸¹ Véase, por ejemplo: Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966).

¹⁸² Strauss, “What is political philosophy?”, 10.

política se movería también por el conocimiento de “la naturaleza de las cosas políticas”.¹⁸³ Esto significa que los filósofos debían estar familiarizados con las acciones, los discursos o las instituciones políticas de una sociedad, pero su comprensión no se reducía a estas “cosas”, sino que alcanzaba *lo político* que todas ellas tienen en común y que constituye su “naturaleza”. De acuerdo con Strauss, el punto de partida de toda filosofía política sería una comprensión de las raíces profundas de las que brotan las cosas políticas, pues en la superficie no se ven más que los intereses, las ambiciones, la insensatez o la vanidad de los seres humanos.

Ciertamente, el antagonismo —la discusión, la oposición y, en el caso extremo, la guerra— parece ser el rasgo constitutivo de lo político;¹⁸⁴ pero el hecho de que los seres humanos estén dispuestos a confrontarse y sacrificar su vida, en el caso extremo, revela que ese antagonismo no surge de un impulso irreflexivo ni de una consideración trivial, sino de algo que consideran importante o serio.¹⁸⁵ En el fondo, lo más importante para el ser humano es la cuestión del sentido de la existencia, esto es, la pregunta por cuál entre los diferentes modos de vivir es el correcto y, por lo tanto, se debería elegir. La inclinación por una respuesta se hace política en cuanto que el ser humano se compromete seriamente con ella y, por ello, pretende que sea compartida por los demás, quienes suelen tener respuestas diferentes, pero sobre todo antagónicas.¹⁸⁶ Si la naturaleza de las cosas políticas parece sujetarlas a la discordia o la polémica es, en primer lugar, por la pretensión vinculante de las soluciones serias a la pregunta por lo correcto, lo justo o lo bueno; en segundo lugar, porque no hay un consenso universal en torno a una solución; en tercero, porque hasta ahora nadie ha demostrado cuál es verdaderamente el modo correcto de vivir.¹⁸⁷ El intento

¹⁸³ Strauss, “What is political philosophy?”, 12 y 22.

¹⁸⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, traducido por Rafael Agapito (Madrid: Alianza Editorial, 1998 [1932]).

¹⁸⁵ Al respecto, véase: Leo Strauss, “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”*. *Sobre un diálogo entre ausentes*, traducido por Alejandra Obermeier (Buenos Aires: Katz, 2008), 133-168.

¹⁸⁶ “[E]l sentido del bien común es esencialmente controversial”. Leo Strauss, “What is political philosophy?”, 16. Asimismo, señaló Strauss: “si se plantea en serio la cuestión de lo correcto, en vista de “la problemática inextricable” de esta cuestión, estalla la discusión, la discusión de vida o muerte”. Strauss, “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, 162-163.

¹⁸⁷ Strauss, “What is political philosophy?”, 16-17.

de neutralizar lo político o de despolitizar a la sociedad exige la renuncia al planteamiento serio de esa cuestión moral y existencial.¹⁸⁸

De acuerdo con el argumento de Strauss, la naturaleza de las cosas políticas no es el conflicto visible, sino el intento de afirmar una noción del bien o de la justicia frente a otros que intentan hacer lo mismo. Por ello, el objeto central de la filosofía política tradicional es la idea de lo bueno o lo justo: “La filosofía política es el intento de conocer verdaderamente tanto la naturaleza de las cosas políticas como el orden político correcto o bueno.”¹⁸⁹ En esto, por supuesto, puede detectarse una continuidad entre la gran tradición y la filosofía política contemporánea; no obstante, también hay una ruptura entre sus pretensiones.

En la línea de argumentación que venimos siguiendo, frente a quienes afirman públicamente una opinión sobre el bien o la justicia, los filósofos tradicionales sólo podrían tomar partido con seriedad por la búsqueda de la verdad. Los filósofos eran incapaces de tomar partido *solemnemente* por una opinión sobre lo justo o lo bueno y, por ello, merecían la animadversión o el recelo de todos los partidos —sólo podían ser amigos de quienes comparten su interés por la verdad—.¹⁹⁰ En la misma línea, se entiende por qué la filosofía política tradicional iba más allá de las disputas partidistas —por ejemplo, entre pobres y ricos, católicos y protestantes, realistas y parlamentaristas, estatistas y liberales—.

En su sentido originario, el interés filosófico por las cuestiones normativas de la política era fundamentalmente teórico, pues su reflexión sobre los principios del orden político correcto pretendía acceder a un conocimiento universal que trasciende las opiniones en las que se sostiene o se divide el mundo humano. La renuncia contemporánea

¹⁸⁸ Así, por ejemplo, cuando un político afirma que la austeridad es buena o que lo justo es cubrir primero las necesidades de los pobres, es inevitable que sea confrontado por quienes creen que lo bueno es más bien la prosperidad o que lo justo es utilizar criterios meritocráticos para distribuir los bienes sociales. Quienes además censuraran a ese político por polarizar a la sociedad, en el fondo, lo juzgarían por tomarse con seriedad una idea de lo correcto. Quizás, incluso, los críticos de ese político beligerante supondrían que puede haber un consenso general en torno a su visión particular de lo que es bueno o justo, y lo juzgarían conforme a estos mismos criterios —que identificarían como los de toda una nación, a la que verían amenazada—, por lo que su animadversión crecería forzosamente cada vez que ese político afirmara criterios contrarios en sus discursos y acciones.

¹⁸⁹ Strauss, “What is political philosophy?”, 12.

¹⁹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156b-1160a.

a la pretensión de trascender la opinión pública por ese conocimiento puede explicar por qué, para bien o para mal, en las propias facultades universitarias de filosofía ha crecido el fenómeno del activismo social —por ejemplo, Jean-Paul Sartre—, de los intelectuales con una agenda pública —por ejemplo, Peter Singer— o, incluso, de los grandes pensadores que le dan la bienvenida a un régimen político —por supuesto, Martin Heidegger—. Si acaso el más metafísico de los filósofos, Platón, hizo de la militancia contra la democracia de su época la razón de ser de fondo de su filosofía, esto no se debe a que tomara partido por un monarca o una oligarquía, sino a que la muerte de su maestro le mostró que el régimen popular es enemigo de la actividad filosófica, o sea, a que tomó partido por la filosofía contra la *polis* que la amenazaba.

Con todo, en cuanto que las aproximaciones tradicionales de la filosofía a la política se orientaron por la búsqueda de conocimiento sobre los principios del orden político correcto, la filosofía política no podía ser sólo una empresa teórica, sino también práctica, pues su objeto eran los “verdaderos estándares” que permitirían juzgar y ordenar correctamente las cosas políticas.¹⁹¹ De cualquier modo, en cuanto que era *filosofía* política, ante todo, su planteamiento de la pregunta por lo correcto debía ir más allá de la apuesta por alguna opinión, se orientaba por la tentativa de acceder al conocimiento de lo que es verdaderamente bueno o justo. Por ello, el intento filosófico de solucionar el problema medular de lo político exigía cuestionar las respuestas de otros filósofos —como parece sugerirlo la historia de la disciplina—, pero también las respuestas que da la propia sociedad.¹⁹²

Por ello, de acuerdo con Strauss, la aproximación filosófica a las cosas políticas intentaba reemplazar la opinión política o pública por el conocimiento filosófico o privado.¹⁹³ Desde esta perspectiva, no es incomprensible el hecho histórico de que, mientras se mantuvo fiel a su sentido originario, la filosofía estuvo acompañada por el fenómeno político de la persecución —la censura, el exilio, la prisión, la tortura o la pena

¹⁹¹ Strauss, “What is political philosophy?”, 10-12.

¹⁹² Strauss, “Introduction”, en Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1988), 7-8 y 21.

¹⁹³ Strauss, *Natural right and history*, 12.

de muerte—. ¹⁹⁴ La condena de Sócrates por el pueblo ateniense —acusado de negar la religión oficial y los valores establecidos de la *polis*— es el caso paradigmático de esta situación, aunque de ninguna manera es excepcional, pues el *Hérem* que la comunidad judía le impuso a Spinoza, los títulos incluidos por la Iglesia en el *Index Librorum Prohibitorum*, el encarcelamiento de Condorcet por los jacobinos franceses, entre otros casos, también permiten ejemplificar la situación.

En todo caso, de acuerdo con Strauss, la condena de Sócrates por la democracia de Atenas constituye el acontecimiento fundacional de la filosofía política, es decir, es el motivo originario del interés de los filósofos por la política. ¹⁹⁵ Por ello, la respuesta de la tradición filosófica al problema que la sitúa en lo político, es decir, la postura de la filosofía política tradicional, ha sido fundamentalmente socrática: la conciencia de nuestra ignorancia respecto de cuál es el modo de vida correcto hace evidente que lo más importante es la búsqueda de ese conocimiento y, a final de cuentas, de la sabiduría. ¹⁹⁶ Dado que ignoramos la respuesta definitiva a la pregunta sumamente importante de cómo debemos vivir, el mejor modo de vida es el que está dedicado a tratar seriamente de salir de la ignorancia. En este sentido, Strauss sostuvo que para los filósofos de la tradición, la manera correcta de ordenar las cosas políticas es simplemente la que permite la práctica de la filosofía o el modo de vida filosófico, ¹⁹⁷ pues en cuanto que éste se propone remplazar la opinión pública por el conocimiento, es necesario que cuestione a la primera y, por ende, que entre en conflicto con quienes la defienden. ¹⁹⁸

¹⁹⁴ Véase, al respecto: Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, en Leo Strauss *Persecution and the Art of Writing* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1988), 32-33. Recientemente, algunos straussianos han reconocido esta situación por experiencia propia. Al respecto, véase: Peter Minowitz, *Straussophobia. Defending Leo Strauss and straussians against Shadia Drury and other accusers* (Nueva York: Lexington Books, 2009).

¹⁹⁵ Strauss, “Introduction”, 16-18. Al respecto, véase también: Arendt, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, 99.

¹⁹⁶ Strauss, *Natural right and history*, 35.

¹⁹⁷ Al respecto, véase: Arthur Melzer, *Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2014), 127-160.

¹⁹⁸ Véase, por ejemplo: Leo Strauss, “On a forgotten kind of writing”, en Leo Strauss *What is political philosophy? And other studies* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1988), 221-222.

Así, la aproximación tradicional de los filósofos a las cuestiones políticas estaría movida por el interés fundamental de proteger su propia actividad, pues —como ya hemos señalado— asumían que su tarea era tratar de resolver los enigmas fundamentales para el ser humano.¹⁹⁹ Por ello, la filosofía política no era sólo una aproximación teórica a las cosas políticas, era también una defensa política de la filosofía.²⁰⁰ Por supuesto, si acaso hay un acuerdo en torno a este punto, es evidente que hay una discrepancia respecto de la forma que debería tener el orden político para lograrlo. No obstante, la utopía del Rey-filósofo en Platón,²⁰¹ el Estado absolutista cuya protección facilita el ocio necesario de quienes “desean el conocimiento” en Hobbes,²⁰² la sociedad tolerante que garantiza la *libertatem philosophandi* en Spinoza²⁰³ o, incluso, la república ilustrada que permite el “uso público de la razón” —de quien posee la calidad de “*docto*”— en Kant,²⁰⁴ pueden verse como ejemplos de la postura tradicional de los filósofos respecto a la política. Lo que alentaba la aproximación a la política por parte de los filósofos de la tradición no era un ideal aristocrático, republicano o liberal, sino el deseo de no ser perturbados ni impedidos en su actividad. En contraste con el paradigma que parece predominar desde hace varias décadas en el terreno intelectual, la tradición de la filosofía política se unificaría por el supuesto de la prioridad de la filosofía o de la búsqueda de la verdad sobre la política. No es gratuito decir que esta tradición se origina con el fiel discípulo de Sócrates y culmina con

¹⁹⁹ En el siglo XIX, Hegel señaló lo siguiente con respecto de esta situación: “Dada la importancia del modo en que se realice la tarea filosófica, que las circunstancias han hecho que fuera nuevamente apreciado por los gobiernos, no se puede negar la necesidad de apoyo y protección que desde muchos lados distintos parece tener la filosofía”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, traducido por Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa, 1999), 56.

²⁰⁰ Al respecto, véase: Heinrich Meier, “¿Por qué la filosofía política?”, en Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, traducido por Mariana Dimopulos (Buenos Aires: Katz, 2006), 195.

²⁰¹ Platón, *República*, 485a-487a y 503b.

²⁰² Thomas Hobbes, *Leviathan* (Ontario, Canada: Broadview Press, 2002), 76.

²⁰³ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político/Tratado político*, traducido por Enrique Tierno (Madrid: Tecnos, 2010), 3.

²⁰⁴ Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, en Johann Benjamin Erhard, Johann Gottfried Herder, et. al, *¿Qué es la Ilustración?*, traducido por Agapito Maestre y José Romagosa (Madrid: Tecnos, 2007), 20.

el alumno rebelde de Hegel, para quien la filosofía ya no podía sólo dedicarse a comprender o interpretar la realidad, tenía que ayudar a transformarla.²⁰⁵

Desde la perspectiva straussiana, parece evidente que la filosofía política contemporánea ha abandonado la agenda originaria y tradicional de la filosofía. Contra la perspectiva straussiana, no se puede decir que esto implica una especie de degradación filosófica, pues ha impulsado un giro en la preocupación intelectual por las cuestiones más apremiantes para la vida social sobre los problemas eternos que convocaban a los filósofos de la tradición. Ciertamente, Marx rompió con esa concepción fundamentalmente teórica y sublimada de la filosofía, pero lo hizo mediante la inversión de la prioridad de la praxis sobre la teoría, no de la crítica de los supuestos sobre los cuáles se sostenía. En este sentido, la ruptura se puede explicar por la “crisis” que atravesó la filosofía política a mediados del siglo pasado.

3.3. La crisis de la filosofía política

Al igual que en la interpretación anglosajona de la situación por la que atravesó la filosofía política a mediados del siglo pasado, en la interpretación alternativa desarrollada por Strauss se evidenció que la disciplina pasó por un momento de crisis. En principio, con su diagnóstico pretendió identificar un momento contemporáneo de su trayectoria histórica, por lo que su interpretación puso en marcha el uso de la expresión como categoría historiográfica para delimitar un período de análisis y para dramatizarlo²⁰⁶ —más adelante veremos que, al vincular este dictamen con el de la “crisis de Occidente”, Strauss terminó por utilizar su sentido histórico-político para cuestionar la aparente degradación moral e intelectual del mundo contemporáneo—. En esta línea, la interpretación straussiana recicla

²⁰⁵ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Karl Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, traducido por Manuel Sacristán (Barcelona: Planeta, 1992), 232.

²⁰⁶ Véanse, por ejemplo: Leo Strauss, “The crisis of political philosophy”, en Harold J. Spaeth (ed.), *The predicament of modern politics* (Detroit: University of Detroit Press, 1964), 91-103.

la metáfora médica del punto crítico de una enfermedad en el que se dirime si el paciente recupera la salud o muere. Con una actitud pesimista, Strauss se inclinó por sugerir variantes necrológicas, pues su diagnóstico sólo era ambiguo respecto de si la situación de la filosofía política era de “decadencia” hacia la muerte, de “putrefacción” del cadáver o, incluso, de total “desaparición” de sus restos. De tal modo lo expresó —apenas un par de años antes de la famosa declaración de Peter Laslett— en 1954: “Actualmente, la filosofía política está en estado de decadencia, y quizás de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo.”²⁰⁷

En contraste con lo que ocurrió en el ámbito anglosajón, la interpretación straussiana de la crisis de la filosofía política no gira en torno a la legitimidad de una teorización normativa sobre los principios de las instituciones políticas, sino a la posibilidad de emprender la búsqueda de conocimiento sobre los “verdaderos estándares” del orden político justo o bueno. En otros términos, Strauss reconoció que lo que había sido desacreditado en el pensamiento contemporáneo es la indagación racional acerca de los principios que definen *verdaderamente* el mejor régimen político, no sólo la afirmación o la recomendación de principios que se sustentan mediante un razonamiento sistemático.

En esta línea, la divergencia entre las dos formas de interpretar la crisis de la filosofía política puede retraerse a la diferenciación histórica entre el concepto moderno de verdad como algo que se crea —la idea de que conocemos mejor aquello de lo que somos artífices—,²⁰⁸ por un lado, y el concepto originario de verdad como aquello que se da al ser humano —como *alétheia* o no-ocultamiento—, por otro.²⁰⁹ En efecto, la verdad entendida como algo creado por el ser humano es una noción moderna de la que se puede derivar la concepción de la filosofía política como el intento —de Bentham o Mill, por ejemplo— de *establecer* o proponer principios para una sociedad bien ordenada; en cambio, la noción originaria de la verdad como lo que se manifiesta permite entender la filosofía política

²⁰⁷ Strauss, “What is political philosophy?”, 17.

²⁰⁸ Véase: Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, traducido por Joaquín Rodríguez Feo (Madrid: Trotta, 1999), 7.

²⁰⁹ Al respecto, véase: Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*, traducido por Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2012).

como la pretensión —de Platón o Hegel, por ejemplo— de *descubrir* esos principios a partir de un conocimiento comprensivo. De tal modo, la discordancia entre la interpretación anglosajona y la straussiana podría remitirse a dos formas de concebir la filosofía política que se remiten a dos expresiones históricas diferenciadas, por lo que ambas podrían ser consideradas válidas en sus respectivos horizontes de comprensión.

No obstante, en la interpretación anglosajona de la crisis de la filosofía política no parece tomarse en serio la pretensión —vigente, por lo menos, hasta el siglo XIX— de conocimiento acerca de los principios universales del orden político correcto. En esta línea, la interpretación straussiana de la crisis de la filosofía política aventaja a la anglosajona en tanto que desvela el afán tradicional de verdad o de conocimiento cuyo descrédito sería el núcleo de su situación contemporánea —y, de acuerdo con su interpretación, de nuestra propia circunstancia histórico-política—.

A diferencia de lo que ocurrió en el ámbito anglosajón, donde el propósito normativo de la filosofía política fue identificado por el neopositivismo con la ideología, Strauss trató de mostrar que el remplazo de la filosofía política por la ideología era más bien resultado de su crisis.²¹⁰ Esto quiere decir que la gran tradición occidental que puede unificarse por la pretensión de conocimiento acerca de los principios universales del orden político correcto, desde Platón hasta Hegel, fue interrumpida por un pensamiento o una teoría dedicados a “la apología de un orden social dado o emergente”.²¹¹ Para bien o para mal, este parece ser el caso de algunos de los trabajos más famosos que aparecieron a mediados del siglo pasado —por ejemplo, *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper o *Dos conceptos de libertad* de Isaiah Berlin, que constituyen sendas defensas del liberalismo frente a las alternativas totalitarias y socialistas de la época—. El remplazo del compromiso filosófico con la verdad por la adhesión a un orden político determinado parece ser también característico de la filosofía política contemporánea —por ejemplo, la “disputa de familia” que sostuvieron John Rawls y Jürgen Habermas, que los dividió respecto de qué concepción de la justicia era más adecuada para una democracia

²¹⁰ Leo Strauss, *City and Man* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1964), 2.

²¹¹ Strauss, *Natural right and history*, 92.

constitucional, si una “sustantiva” o una “procedimental”, pero no respecto del valor de la democracia misma; o la crítica de Chantal Mouffe a la visión “pospolítica” de los liberales, mediante la cual reivindica una forma de democracia más “radical” o “agonista”—.²¹² Por supuesto, si acaso esto es cierto para caracterizar en bloque a la filosofía política contemporánea —democratizada—, puede decirse que no se debe tanto a la afirmación de preferencias emotivas ni de convicciones irracionales, sino al distanciamiento o el rechazo consciente de la tradición filosófica.

En cuanto que la filosofía política tradicional mantuvo su vínculo con la ciencia o se asumió a sí misma como ciencia —*episteme politike*, en Platón y Aristóteles, *Science of consequences from the accidents of political bodies*, en Hobbes, o *Staatswissenschaft*, en Hegel—, su interés fundamental era la verdad o el conocimiento, no la justificación de —la prescripción, la proyección o la crítica basada en— una convicción política. En cambio, con la separación entre la filosofía y las ciencias, iniciada a finales del siglo XVIII, el conocimiento fue gradualmente restringido al ámbito experimental o empírico de estas últimas,²¹³ por lo que la filosofía terminó por perder el horizonte de verdad que tenía tradicionalmente y, con ello, fue reducida a especulación sin fundamento —cuando no a mera charlatanería—. En particular, esta bifurcación condujo en el siglo XX al desarrollo de una ciencia política no filosófica y una filosofía política no científica. Más aún, con la emergencia decimonónica de la llamada “conciencia histórica”, la distinción filosófica entre una verdad universal y una opinión convencional tuvo que diluirse, pues ésta supone que el pensamiento es capaz de trascender las limitaciones definidas por su propia época. En este sentido, Strauss reconoció que el núcleo de la crisis de la filosofía política radica en el descrédito de la consideración acerca de que su meta es la verdad o el conocimiento universal y, por lo tanto, de la concepción originaria y tradicional de la filosofía.

Desde la perspectiva straussiana, la crisis de la filosofía política se evidenció en su desplazamiento por la ciencia política y por la propia historia de la filosofía política. En

²¹² Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, traducido por Gerard Vilar (Barcelona: Paidós, 1998), y Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, traducido por Soledad Laclau (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).

²¹³ Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, traducido por Estella Mastrangelo (México: Siglo XXI.UNAM), 7.

efecto, comparada con la solidez y la claridad de objetivos que parecía tener la ciencia política a mediados del siglo pasado, la filosofía política aparecía como “una tradición completamente desacreditada y decrepita” que más valía rechazar que mantener artificialmente.²¹⁴ Es cierto que la filosofía política aún subsistía como objeto de estudios históricos, pero ello significaba en realidad que servía como “materia para el entierro”.²¹⁵ Por supuesto, en sí mismas, la historia de la filosofía política y la ciencia política no son incompatibles con la filosofía política; lo que es incompatible con ella es la interpretación positivista e historicista en la que se apoyaban. Por ello, Strauss reconoció que la crisis no consistía en el remplazo de la filosofía política por la ciencia o la historia, sino en la desacreditación positivista e historicista de su posibilidad. En este sentido, la causa de la crisis de la filosofía política se encuentra en el despliegue contemporáneo de estas dos corrientes intelectuales que contradicen las expectativas filosóficas tradicionales, pues ambas socavaron la pretensión de resolver racional y universalmente la cuestión de lo correcto, bueno o justo.

a) La irrupción del positivismo

En el siglo XIX, Auguste Comte introdujo la idea de una filosofía positiva con el propósito de mostrar la necesidad de un estudio científico de la sociedad que permitiera superar la “anarquía intelectual” ocasionada por las perspectivas teológicas y metafísicas desde las que se abordaba tradicionalmente.²¹⁶ En su contexto, Comte se proponía ofrecer una alternativa a la disputa histórica entre los partidarios del derecho divino de los reyes y los partidarios de la soberanía popular mediante el abandono del terreno “especulativo” en el que se desarrollaba. El proyecto original del positivismo consistía en la aplicación de los métodos de las ciencias físicas al ámbito de la sociedad con el propósito de explicar y

²¹⁴ Strauss, “What is political philosophy?”, 14.

²¹⁵ Strauss, “What is political philosophy?”, 17.

²¹⁶ Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva. Lecciones I y II* (Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004).

predecir su dinámica, pero sobre todo de establecer un orden político basado en el conocimiento preciso. En este sentido, el positivismo comteano aún compartía la convicción de la filosofía política tradicional acerca de que es posible dar una respuesta definitiva al problema de cuál es el orden político correcto.²¹⁷ Con todo, dado que consideró necesario superar la especulación filosófica —“metafísica”—, la diferencia entre Comte y la tradición radica en el hecho de que su respuesta al problema político fundamental no podía ser la “protección” de la actividad filosófica, sino más bien la subordinación de la ciencia —social— y de la filosofía —positiva— a las metas del *orden* y el *progreso* social.

De cualquier modo, en el diagnóstico straussiano, la crisis de la filosofía política tradicional que fue ocasionada por el positivismo no se debió al rechazo de la metafísica especulativa en favor de una ciencia empírica e instrumental, sino al afianzamiento de la tesis de que hay una diferencia cualitativa entre los hechos, sobre los que podemos llegar a un acuerdo, y los valores, sobre los que prevalece el conflicto.²¹⁸ La ciencia, en general, y la ciencia social, en particular, sólo son competentes en el campo de lo que puede probarse de manera “objetiva”, por lo que no puede resolver las discusiones éticas y políticas que, en última instancia, se basan en las decisiones de sus participantes.²¹⁹ Desde la perspectiva weberiana, el orden y el progreso que ensalzaba Comte son valores que dependen de una decisión, por lo que no hay forma de mostrar que son superiores a la anarquía o la reacción.

Para Weber, la diferencia cualitativa entre hechos y valores exigía una ciencia social que se concentre en la descripción o la explicación causal de los primeros, pero que sea “neutral” respecto a los segundos.²²⁰ En contraste con la filosofía política tradicional, cuya historia sugiere sólo la *improbabilidad* de que un día se pueda dar una respuesta definitiva al problema del orden político correcto, la concepción weberiana de la ciencia social señaló la *imposibilidad* de que la cuestión pueda decidirse racionalmente, pues la definición de lo

²¹⁷ Strauss, “What is political philosophy?”, 18.

²¹⁸ Strauss, “Living issues of german postwar philosophy”, 125-127.

²¹⁹ Véase: Max Weber, “El sentido de la neutralidad valorativa en las ciencias sociológicas y económicas,” en Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, traducido por José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 222-268.

²²⁰ Strauss, *Natural right and history*, 40.

correcto no es algo que pueda conocerse de manera objetiva ni axiomática, sino que depende de la preferencia de quien la estipula. Asimismo, una postura política no puede nunca considerarse verdadera o falsa, sólo más o menos comprometida, pues a diferencia de la ciencia que se basa en la lógica y la comprobación de hechos, la política se sostiene en decisiones “demoníacas” en favor de algún valor.²²¹ Por ello, acerca de la cuestión planteada por la filosofía política tradicional ha prevalecido, prevalece y prevalecerá por siempre el conflicto.

Desde hace algunas décadas, ciertamente, la tesis weberiana de la neutralidad valorativa ha sido desplazada por nuevos enfoques de la ciencia social o, incluso, por la teorización normativa sobre los principios políticos; sin embargo, la posibilidad de la filosofía política en su sentido originario o tradicional se ha mantenido en el descrédito. Por ello, su reivindicación no sólo exigiría la refutación contundente de la tesis weberiana, sino sobre todo la apertura de un horizonte de pensamiento distinto al que ha logrado posicionar —uno más allá de las distinciones contemporáneas entre la ciencia y la filosofía, entre los hechos y los valores, etcétera—.

b) La irrupción del historicismo

Conforme al diagnóstico straussiano, el principal factor de la crisis contemporánea de la filosofía política no es el positivismo, sino el historicismo. Éste se revela como “el antagonista más serio” de la filosofía política,²²² porque no sólo socavó la pretensión tradicional de conocer los verdaderos estándares del orden político correcto, negó cualquier posibilidad de que la mente humana pueda acceder a algo que sea universal. La tesis central del historicismo sobre que hay una conexión indisoluble entre la mente humana y su propia época, rechaza la legitimidad de la filosofía política en su sentido originario y tradicional,

²²¹ Strauss, *Natural right and history*, 46.

²²² Strauss, “What is political philosophy?”, 26.

pues si ésta está anclada en su época, entonces no puede pretender que sus planteamientos tengan validez universal, pero tampoco que sus problemas sean considerados “fundamentales” para el ser humano con independencia de su contexto cultural.²²³

Al respecto, Strauss distinguió tres fases a través de las que se llevó a cabo la radicalización del historicismo. En primer lugar, con su origen a través de la llamada “escuela histórica” en Alemania durante el siglo XIX, esta corriente buscó mostrar que todo principio orientativo para el ser humano está dado por la tradición que lo antecede y, por lo tanto, por su propia época, pues consideró que la alternativa universalista del racionalismo conducía necesariamente a la ruptura violenta, el caos revolucionario y, en última instancia, la alienación del individuo respecto de su mundo social.²²⁴

En segundo lugar, con el desarrollo de una versión positivista, el historicismo asumió que los estudios históricos deben cumplir con los requisitos epistémicos de la ciencia, por lo que deben abandonar todo supuesto teológico o metafísico; el historiador debe renunciar al supuesto de que el proceso histórico está dotado de sentido o de racionalidad, pues lo único que puede evidenciarse es la pluralidad y el cambio constante, sin finalidad ni progreso; por ende, se debe renunciar también a la pretensión de descubrir alguna norma objetiva en la historia.²²⁵

Por último, con el despliegue de un historicismo “radical”, esta corriente se basó en una crítica filosófica del pensamiento que parece mostrar la imposibilidad de la filosofía, pues si la verdad no subsiste de manera autónoma, sino que es esencialmente relativa al ser humano que la comprende y, a su vez, éste es forzosamente histórico, entonces lo único que puede producir el pensamiento son diferentes filosofías a lo largo de la historia, pero no se puede pretender que alguna sea “simplemente verdadera”.²²⁶ Evidentemente, la afirmación de la imposibilidad de la filosofía conlleva la afirmación de que la filosofía política —en su

²²³ Véase: Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal (volumen I)*, traducido por Manuel García Morente (Barcelona: Planeta, 1993), 79.

²²⁴ Strauss, *Natural right and history*, 13-16.

²²⁵ Strauss, *Natural right and history*, 16-19.

²²⁶ Strauss, *Natural right and history*, 19-22, y Strauss, “Living issues of german postwar philosophy”, 118-119.

sentido originario y tradicional— es imposible. El historicismo niega la posibilidad de plantear la pregunta por el orden político correcto, pues cualquier respuesta tendrá un carácter histórico y, por lo tanto, no dependerá de un razonamiento con pretensiones de universalidad, ni siquiera de una decisión “demoníaca”, sino sólo del “destino” que misteriosamente la puso en nuestro camino.²²⁷

La trayectoria contemporánea del historicismo ha sido ambivalente, pues si bien ha sido mantenido por algunas corrientes de la filosofía política, también ha sido rechazado por otras. Por un lado, la asimilación del historicismo puede identificarse, por ejemplo, en el llamado “comunitarismo”, que resuelve la cuestión del orden político correcto a partir de las concepciones particulares del bien que son propias de cada unidad cultural, pues ha renunciado a la búsqueda de un principio más elevado, abstracto o universal para juzgarlas.²²⁸ Por otro lado, el rechazo del historicismo aparece, por ejemplo, entre quienes defienden el “universalismo” de la razón, pues reconocen que la reducción contextualista del pensamiento humano reduce los alcances de la crítica y, por ello, suprime la posibilidad de mejoramiento de las condiciones sociales.²²⁹ Con todo, incluso para estos, ya no se trata del conocimiento universal o de la “verdad” sino de la justificación racional o la validez de los criterios de orientación práctica.

De cualquier manera, parece evidente que el sentido contemporáneo de la filosofía política ya no es ni puede ser el que parece unir a su gran tradición —desde Platón hasta Hegel—. El horizonte de pensamiento historicista nos ha habituado tanto a la pluralidad de expresiones culturales que puede ocultar el hecho de que la filosofía política contemporánea no es resultado de cualquier cambio, sino de una crisis históricamente identificable que, de acuerdo con la interpretación straussiana, terminó por desacreditar la posibilidad misma de su sentido originario.

²²⁷ Strauss, *Natural right and history*, 16.

²²⁸ Véase, por ejemplo: Michael Sandel, “La república procedimental y el yo desvinculado,” en Félix Ovejero, José Luis Martí, Roberto Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, traducido por Sandra Girón (Barcelona: Paidós, 2004), 75-92.

²²⁹ Véase, por ejemplo: Jürgen Habermas, “Coping with contingencies. The return of historicism,” 1-24.

A su modo, tanto el positivismo como el historicismo radical socavaron el supuesto de la filosofía política tradicional sobre que es *posible* encontrar una solución definitiva, universal o absoluta, al problema fundamental de cuál es el modo de vida correcto, bueno o justo para el ser humano. Sin embargo, para Strauss, con ello la filosofía política fue remplazada por la ideología, esto es, por la adhesión a un orden político que se basa en una “decisión” personal²³⁰ o en la aceptación del “destino” histórico.²³¹ Con ello, en la práctica, el positivismo evidenció de manera “irresponsable” el carácter fundamentalmente arbitrario de nuestros “valores”²³² y el historicismo avaló el apoyo, incluso, a un régimen criminal.²³³

Desde la perspectiva straussiana, la superación positiva de la crisis de la filosofía política exige la refutación de las tesis positivistas e historicistas, pero sobre todo la apertura de un horizonte de pensamiento en el que su empresa originaria y tradicional sea considerada posible. En efecto, no es suficiente la crítica a las concepciones de una ciencia “libre de valores” y de un pensamiento forzosamente enraizado en su época; si nos mantenemos en el horizonte de pensamiento que lograron posicionar, no es posible restituir legítimamente la aspiración tradicional de la filosofía política: tratar de responder cuál es efectivamente el mejor orden político y, por lo tanto, cuál es el modo de vida correcto para el ser humano. Más aún, mientras prevalezca ese horizonte de pensamiento, en mayor o menor medida, el planteamiento mismo de esas preguntas parece absurdo o, por lo menos, anacrónico.

Desde la perspectiva straussiana, esta situación nos obliga a plantear algunas consideraciones acerca del carácter de la filosofía política contemporánea. Si su interés se concentra en la defensa de un orden político determinado y no en el conocimiento o la verdad en sentido filosófico, conviene más hablar de *pensamiento político*.²³⁴ Mientras, si lo que se lleva a cabo es una reflexión sistemática para exponer una propuesta política conforme a principios aceptados por una parte de la opinión pública, cuyos criterios no

²³⁰ Strauss, “What is political philosophy?”, 20.

²³¹ Strauss, “What is political philosophy?”, 27.

²³² Strauss, “On a forgotten kind of writing”, 222.

²³³ Strauss, “What is political philosophy?”, 27.

²³⁴ Strauss, “What is political philosophy?”, 12.

filosóficos tendrían que validarla, es más prudente hablar de *teoría política*.²³⁵ Ciertamente, la negligencia respecto de estas diferencias puede conducir a la malinterpretación de la filosofía política tradicional, a oscurecer la crisis por la que atravesó desde que su pretensión de conocimiento universal fue desacreditada y, en última instancia, a mantener la apariencia histórica de su continuidad; sin embargo, su aceptación tajante nos obligaría a desdeñar las reflexiones filosóficas contemporáneas que no se adecuen a los criterios de la tradición. Para evitar ambas consecuencias negativas, contra el esencialismo de la concepción straussiana, es pertinente mantener la distinción entre una forma tradicional y otra contemporánea de la filosofía política.

3.4. El dictamen straussiano de la crisis de la filosofía política como “núcleo” de la crisis de Occidente

En contraste con la interpretación anglosajona de la crisis de la filosofía política, desde la perspectiva straussiana no se trata sólo de una situación intelectual, sino sobre todo histórico-política, pues lo que implica es el declive de una empresa fundamental de la civilización occidental. De acuerdo con la interpretación de Strauss, el descrédito positivista e historicista de la pretensión de conocer los verdaderos estándares del orden político correcto, justo o bueno, implica el abandono de la tradición de la filosofía política, lo cual constituye “el núcleo de la crisis contemporánea de Occidente.” En este sentido, el diagnóstico straussiano no se vale de la categoría de análisis o, incluso, de dramatización que, como mostró Starn, suelen utilizar los historiadores para describir una situación de desequilibrio o de inestabilidad; más bien, introduce el concepto histórico-político que, como mostró Koselleck, se ha vuelto fundamental desde finales del siglo XVIII para manifestar experiencias y expectativas frente a lo que se percibe como una ruptura epocal. Dado que en este concepto de crisis se encuentran acumuladas las acepciones médica y teológica que tenía originalmente, sirve igual como metáfora del punto de crítico de una

²³⁵ Strauss, “What is political philosophy?”, 13.

enfermedad y como analogía secular del Juicio sobre el destino de la humanidad. Es por eso que el dictamen straussiano de que la situación precaria de la filosofía política es el corazón de la crisis contemporánea de Occidente evoca la alternativa entre la vida y la muerte, pero también entre salvación y condena.

En mi interpretación, el dictamen de Strauss no significa que la deslegitimación de la filosofía política sea la causa de la situación —comoquiera que se interprete— por la que atraviesa el mundo occidental contemporáneo, mucho menos que haya propiciado algunos de sus acontecimientos más significativos —como la irrupción del totalitarismo, el peligro de una conflagración atómica o la creciente degradación de la cultura pública—. ²³⁶ Más bien, significa que el abandono de la tradición de la filosofía política es la dificultad más importante de nuestra época. La renuncia a la búsqueda de aquello que es crucial para el ser humano, esto es, la respuesta definitiva a la cuestión de cuál es verdaderamente el modo de vida correcto, es el corazón de la crisis de una civilización que, durante más de dos mil años, hizo posible que algunas de sus grandes mentes se consagraran a esa empresa.

Desde la perspectiva straussiana, la crisis de la filosofía política representa un momento de relevancia universal o, por lo menos, de trascendencia para toda una civilización, porque interpreta ésta a partir de dos raíces: la Biblia y la filosofía griega. ²³⁷ En efecto, la trayectoria de Occidente puede interpretarse como una historia de encuentros y desencuentros entre la pretensión de conocimiento originada con el remplazo del *mythos* por el *logos*, por un lado, y la fe en la Revelación que demanda la teología bíblica, por otro. ²³⁸ Por ello, la crisis contemporánea de la filosofía política puede verse como el momento decisivo de la historia de Occidente, en el que se define si éste será gobernado por la razón o por la fe, es decir, si la civilización mantendrá su proyecto multiseccular de buscar racionalmente una respuesta a la pregunta por el modo de vida correcto o si, en

²³⁶ Cfr. Thomas Pangle y Nathan Tarcov, “Epílogo. Leo Strauss y la historia de la filosofía política,” en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, traducido por Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 851-857.

²³⁷ Leo Strauss, “Progress or return?,” en Leo Strauss, *The Rebirth of classical political rationalism* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1989), 239.

²³⁸ Leo Strauss, “Reason and Revelation,” en Heinrich Meier, *Leo Strauss and the theologico-political problem*, traducido al inglés por Marcus Brainard (Nueva York: Cambridge University Press, 2007), 141-180.

cambio, renunciará a ese proyecto en favor de una respuesta creída o sentida como verdadera.

La tensión entre la razón y la fe no es sólo el eje del pensamiento cristiano del Medioevo, es también el motor del proceso de secularización de la Modernidad. De acuerdo con Strauss, este proceso se entiende por la ambivalencia de la filosofía moderna en el rechazo a la teología bíblica y en la preservación de su moralidad, esto es, el abandono de la fe en los milagros del Dios omnipotente y, a la vez, la conservación de la creencia en que la bondad humana radica en la caridad o el amor al prójimo. No obstante, esa ambivalencia siempre fue absurda, pues la moralidad bíblica presupone la teología bíblica y no puede sostenerse sin ésta. Por ello, en última instancia, la secularización moderna condujo a la “transmutación de los valores”: “Si la fe bíblica se va, la moralidad bíblica tiene que irse también, y una moralidad radicalmente diferente tiene que ser aceptada.”²³⁹ En este sentido, el proceso de secularización culminó en el posicionamiento de una “moralidad atea” frente a los valores bíblicos²⁴⁰ —como lo sugería el personaje de *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski: si no hay Dios, todo está permitido—. Esto fue evidente en Alemania durante el período en el que predominó el orgullo racial, la ambición imperialista, el rencor y la violencia despiadada contra los judíos; sin embargo, parece ser igualmente distintivo de las sociedades capitalistas en las que predomina el deseo de acumulación, el culto a la superficialidad y el hedonismo.

Ante el repliegue de la teología bíblica y de la moralidad que sostiene, la tensión occidental entre la filosofía y la fe pudo haber sido finalmente resuelta en favor de la primera. Sin embargo, como hemos visto, el historicismo terminó por denunciar la presunta imposibilidad de la filosofía en su sentido originario y tradicional, por lo que su triunfo sobre la fe bíblica sólo pudo ser temporal. La crisis de la filosofía política o de la búsqueda de conocimiento racional acerca de los verdaderos estándares del orden político correcto no suprimió el problema fundamental al que trataba de responder su tradición, por lo que

²³⁹ Strauss, “Progress or return?”, 240.

²⁴⁰ Strauss, “Living issues of german postwar philosophy”, 130.

alentó el resurgimiento contemporáneo de la teología política,²⁴¹ esto es, de la enseñanza política basada en la fe en la Revelación.²⁴² Más aún, tras la pérdida de legitimidad de la filosofía política tradicional, la búsqueda racional de una respuesta definitiva a la pregunta por el modo de vida correcto y, por lo tanto, por el orden político correcto, se ha convertido en ideología, esto es, en adhesión a una determinada respuesta y, por lo tanto, a un orden político determinado.

Desde la perspectiva straussiana, la crisis de la filosofía política constituye una situación de trascendencia para la civilización occidental, no sólo un riesgo para los intereses egoístas de una élite intelectual, porque lo que implica es el fin de la tensión civilizatoria entre la filosofía y la teología bíblica en favor de una ideología secular. En la medida en que el florecimiento de la teología política resulta incompatible con el horizonte intelectual que desacreditó a la filosofía política, en su sentido originario y tradicional, su remplazo por la ideología parece ser la alternativa triunfante. De tal modo, el pensamiento de nuestra época habría logrado superar la disputa milenaria entre la filosofía y la teología, pero a costa de sacrificar el objeto en torno al cual ambas convergían: la verdadera solución a la cuestión fundamental del sentido de la existencia.

El hecho de que las pretensiones tradicionales de la filosofía política nos parezcan ilusorias o, por lo menos, anacrónicas, es un indicio de cómo se resolvió su crisis. No obstante, no es del todo claro que esto pueda interpretarse también como una condena para nuestra civilización. Dado que la filosofía política, en particular, y la filosofía, en general, encarnaron el anhelo de verdad o de conocimiento universal que —junto con la religión— predominó durante más de dos siglos de historia occidental —antes de que Nietzsche proclamara la “muerte de Dios” y Heidegger el “fin de la filosofía”—, la crisis filosófica contemporánea puede ligarse justificadamente con una “crisis” de la civilización. Sin embargo, pese a la connotación negativa que parece tener el concepto de crisis, esto no indica forzosamente un riesgo de decadencia, sino sólo un momento decisivo de ruptura

²⁴¹ El nombre de Carl Schmitt, quizás, es el más célebre para representar este movimiento, pero lo cierto es que no es el único: Romano Guardini, Walter Benjamin, Jacob Taubes, Friedrich Gogarten, entre otros, pueden mencionarse. Al respecto, véase: Merio Scattola, *Teología política*, traducido por Hugo Vezzetti (Buenos Aires: Nueva Visión), 155-215.

²⁴² Strauss, “Living issues of german postwar philosophy”, 128-129.

epocal cuya valoración admite expectativas divergentes y, sobre todo, polémicas. La interpretación straussiana de la crisis de la filosofía política como núcleo de la crisis occidental revela, en última instancia, una intención política. Por ello, si acaso podemos estar de acuerdo con su diagnóstico, también podemos polemizar con su resolución. En efecto, el diagnóstico parece mostrar el modo en el que la tradición de la filosofía política fue desacreditada por el pensamiento contemporáneo; pero el dictamen de que esto inaugura un momento histórico-político negativo es una postura que convoca al antagonismo.

Conclusiones

El llamado renacimiento o la “resurrección” de la filosofía política normativa que se dio a partir de Rawls plantea el problema de cómo se relaciona con la tradición cuya continuidad pareció haberse interrumpido apenas un par de décadas atrás: esto es, la cuestión de la manera en que se logró superar su crisis. Es cierto que el *revival* de la filosofía política constituyó una reivindicación del problema tradicional de los principios del orden político correcto; sin embargo, en contraste con las obras canónicas de la tradición —desde la *República* de Platón hasta, por lo menos, la *Filosofía del Derecho* de Hegel— la filosofía política normativa que se desarrolla a partir de la década de 1970 ha renunciado a la pretensión de “conocimiento universal” o de verdad en el sentido filosófico tradicional.

El argumento que he tratado de presentar en esta tesis puede resumirse del siguiente modo: la filosofía política “normativa” —dedicada a la indagación o la reflexión sobre las normas, los principios o los estándares en función de los cuales debería considerarse el orden político o, en general, cualquier asunto político de una sociedad— tiene una larga historia en Occidente; ahora mismo, ésta posee una gran vitalidad y un amplio reconocimiento; no obstante, esta situación contrasta con el estado de precariedad en el que se encontraba, por lo menos, durante la primera mitad del siglo XX; este estado no se debió al hecho de que se la hubiera dejado de practicar —no sería difícil identificar períodos previos en los que esto también ocurrió—, sino a que fue desacreditada por diversas corrientes intelectuales que se volvieron hegemónicas: en el ámbito anglosajón, la corriente neopositivista puso en cuestión su propósito normativo y su objeto sustantivo —“extra-lingüístico”— y, en el ámbito continental, las corrientes del positivismo y del historicismo desacreditaron su aspiración al conocimiento universal —“metafísico”— sobre los principios del orden político correcto; en cada ámbito, esta situación constituyó una crisis de la filosofía política normativa: por un lado, entre quienes pretendían reivindicarla, se interpretó como un momento crítico para su continuidad frente a los intentos de reducirla al análisis formal y, por otro, desde la perspectiva de Leo Strauss, el rechazo a las pretensiones tradicionales de conocimiento filosófico se interpretó como un momento

decisivo para las aspiraciones de la humanidad occidental; en el primer caso, es evidente que la crisis de la filosofía política normativa logró ser superada, por lo menos, desde la década de 1970; sin embargo, en el segundo caso, no podría decirse que haya ocurrido lo mismo; por ello, se puede reconocer que la disciplina contemporánea mantiene una relación ambivalente, de continuidad y ruptura, con la tradición de la que se desprende. Para cerrar la tesis, en estas conclusiones resaltaré una valoración sobre el resultado de esta crisis y las implicaciones que pueden extraerse.

En primer término, en el modelo de resolución de la crisis que generó el neopositivismo anglosajón se puede señalar un balance positivo con respecto a tres puntos: 1) la participación más propositiva de los filósofos en asuntos que no son sólo objeto de claridad conceptual, sino de disputa política; 2) la reivindicación de la filosofía como actividad de primer orden, no meramente subsidiaria del lenguaje, sino orientadora o evaluadora de la propia acción política institucionalizada, y 3) la valoración del razonamiento o de la argumentación normativa frente al intento de reducción metodológica cientificista.

1) Como vimos, el neopositivismo implantó la idea de que la función de la filosofía y, en particular, de una filosofía política no es la recomendación de principios o de ideales de organización social, sino simplemente el análisis de los conceptos mediante los que se articulan creencias al respecto o de los argumentos que se usan para sustentarlas. En este sentido, el filósofo tendría que fungir como inspector o supervisor del uso del discurso político. El neopositivismo reconocía la imposibilidad de estipular una definición única de los conceptos o de identificar la base última sobre la cual podría apoyarse una convicción, por lo que reducían su tarea al examen formal —no prescriptivo— del lenguaje. Sin embargo, se puede decir que con ello simplificaban el carácter de los enunciados políticos y, de paso, asignaban un trabajo ingenuo a la filosofía. Los juicios políticos tienen una dimensión descriptiva y expresiva, pero también son instrumentos para defender o combatir una causa. Por ello, si el filósofo sólo se dedica al análisis formal pierde de vista su intención práctica, defensiva o combativa, y se vuelve indiferente a su contenido propiamente político.

Frente a esto, la filosofía política normativa ha asumido un papel más activo y propositivo, pues se plantea la definición de normas o estándares referidos a la evaluación, la justificación o la orientación racional de cuestiones políticas sustantivas. Por ello, no es gratuita su incursión en el debate público o “extra-académico”. Ciertamente, a diferencia del discurso de los intelectuales, la filosofía política normativa suele plantear argumentos mucho más sofisticados y técnicos, pero su finalidad prescriptiva o evaluativa la habilita para participar o, por lo menos, ser invocada en discusiones de relevancia sociopolítica — por ejemplo, sobre distribución de bienes sociales, modelos de democracia, formas de inclusión social, modos de resistencia civil, etcétera—.

2) En este sentido, la filosofía política normativa supera otra limitación derivada del enfoque neopositivista, pues de acuerdo con éste, el objeto de la filosofía no es el mundo ni las cosas que ocurren en él, sino el lenguaje que utilizamos para significarlo. De tal modo, la filosofía no sería más que una actividad de segundo orden, confinada a los límites del lenguaje en circulación, por lo que su tarea sería sólo mostrar el sentido o el sinsentido de lo que queremos expresar.

Por el contrario, la filosofía política que se orienta por un propósito normativo no busca aclararnos a nosotros mismos qué es lo que decimos, sino ofrecernos estándares para juzgar o encaminar la acción de las instituciones públicas. En esta línea, la filosofía política normativa se afirma como una actividad de primer orden que pretende definir los principios o las normas que deberían regular el orden social. Desde la perspectiva neopositivista, esta actividad podía emparentarse con la “ideología” y, por ende, con algo que debería quedar fuera del campo de la filosofía; no obstante, es precisamente la pluralidad ideológica lo que demanda su intervención, pues permite llevar a un plano más elevado de argumentación racional lo que de otro modo sólo podría decidirse por la voluntad mayoritaria o por la decisión personal más o menos reflexiva.

3) Ciertamente, el análisis de los términos y de la consistencia de nuestros argumentos políticos puede ser útil para evitar algunas discusiones bizantinas y, en el mejor de los casos, tratar de generar consensos; sin embargo, parece más importante responder a la necesidad práctica de contar con criterios racionales para evaluar, justificar u orientar una

determinada situación política. La filosofía política normativa parece ser compatible o, por lo menos, no contradictoria con el análisis lingüístico; sin embargo, desde la perspectiva neopositivista, este no era el caso, pues la definición o la recomendación de principios no es algo que pueda justificarse por los medios de la deducción lógica o de la verificación empírica. En esta línea, la reivindicación del propósito normativo de la filosofía política termina por afirmar la validez de un razonamiento o una teorización que, si bien no se reduce al paradigma de las ciencias empíricas o formales, tampoco es necesariamente arbitraria ni laxa.

Por otro lado, en el modelo de resolución de la crisis de la filosofía política que registró Strauss, contra él mismo, podría decirse que el balance también parece ser positivo en los siguientes aspectos: 1) la desmitificación del filósofo como alguien que puede tener una posición privilegiada para acceder a verdades que trascienden las creencias o los prejuicios de sus contemporáneos; 2) el reconocimiento más democrático de la opinión como el terreno propio de la política, y 3) la asunción de la experiencia histórica contingente como supuesto de la argumentación. En conjunto, puede decirse que estos aspectos han hecho posible el mayor compromiso de los filósofos con las cuestiones cruciales de nuestro tiempo, frente a los temas etéreos de los que solía ocuparse la tradición.

1) Si la filosofía política tradicional no se orientaba sólo por un propósito normativo, sino por la intención de remplazar las opiniones establecidas sobre lo bueno o lo justo por el conocimiento universal acerca de lo que es verdaderamente tal, la emergencia contemporánea del positivismo y del historicismo pueden verse, efectivamente, como causas de su crisis. El primero sugirió que la pretensión filosófica de conocimiento sobre los verdaderos estándares del orden político correcto sólo se podría diferenciar por su nivel de elaboración intelectual, pero en el fondo se basaría en una “decisión” que no tiene ni más ni menos valor que la del ciudadano común. Por su parte, el segundo puso de manifiesto la imposibilidad de que la filosofía pueda trascender el clima de opinión vigente en alguna época. Desde la perspectiva straussiana, como traté de mostrar, esto representaba una degradación de las aspiraciones intelectuales de la filosofía política y de los estándares morales a partir de los que deberían orientarse y evaluarse los asuntos políticos. El

abandono de la búsqueda de un conocimiento universal en favor del compromiso “ideológico” con un orden político implica la sustitución del ideal filosófico de trascendencia por un posicionamiento más mundano con relación a los asuntos políticos.

Si bien la concepción positivista de la ciencia y la concepción historicista del pensamiento han sido cuestionadas desde el ámbito de la filosofía o de la propia ciencia social, lo cierto es que ambas lograron desacreditar la autoimagen del filósofo como figura excepcional para quien estaría reservado un conocimiento extraordinario o, incluso, inescrutable para el resto. Esto coloca a la filosofía contemporánea en una posición equilibrada con respecto a otras disciplinas no filosóficas y, por ello, propicia el intercambio y hasta la integración de conocimientos. El empeño en colocar a la filosofía como “reina de las ciencias” o como “fundamento” de las mismas recicla el viejo prejuicio sobre los alcances del propio pensamiento humano que para nosotros se ha vuelto anacrónico. En este sentido, la filosofía política contemporánea está más dispuesta a tender puentes, no sólo con las ciencias, también con los saberes de otras esferas sociales —del derecho o la política, por ejemplo—, con la literatura o, en general, con el arte.

2) Ciertamente, de acuerdo con la perspectiva straussiana, la filosofía política tradicional reconocía que la opinión es el elemento propio de la vida política; sin embargo, los filósofos de la tradición parecían mostrar su desprecio por esa situación y, por ello, pretendían elevarse por encima de ella. En efecto, en el sentido originario de la filosofía, la búsqueda de la “sabiduría” implicaba el intento de remplazar las opiniones, creencias o prejuicios establecidos, por un conocimiento universal. En la misma línea, la pregunta filosófica por el mejor orden político significaría la pretensión de sustituir las opiniones al respecto por el conocimiento sobre lo que es verdaderamente bueno o justo.

El descrédito de la aspiración filosófica de conocimiento “metafísico” y, en particular, de la posibilidad de saldar definitivamente las cuestiones normativas de la política, ha permitido el reconocimiento más positivo de la opinión pública o social por parte de los filósofos. Con ello, la filosofía política contemporánea ha ejecutado un cambio de valoración con respecto al pluralismo social y, en última instancia, a los propios regímenes democráticos. Desde finales del siglo pasado, el compromiso con la democracia

—liberal, procedimental, sustantiva, deliberativa, radical, etcétera— parece ser una constante de la filosofía política contemporánea —en contraste, cabe señalar que el más demócrata de los filósofos de la tradición prescribió un tipo de Estado republicano, pero no una forma de gobierno popular—. En este sentido, la filosofía política contemporánea ya no pretende definir cuál es el mejor orden político en término absolutos, sino sólo cuáles son los principios más adecuados para el tipo de sociedad que somos.

3) Por supuesto, como lo muestran los estudios de historia intelectual, puede registrarse el vínculo entre la filosofía política tradicional y el contexto histórico, sociopolítico o discursivo, de cada uno de sus exponentes. No obstante, también se debe señalar que ese contexto no está ni pretende estar en la base de sus respectivas argumentaciones —en Hegel, el filósofo de la tradición que es más cercano al historicismo, la base es metafísica—. Tras la irrupción del historicismo, el desarrollo de la conciencia histórica limita las expectativas filosóficas, pues las emplaza en el terreno de una cultura política, una tradición o, en general, una “forma de vida”. Con ello, la experiencia histórica ha adquirido un lugar central en el razonamiento filosófico. De ahí que la defensa o la justificación de principios normativos suele basarse en alguna referencia histórica que se considera significativa —los conflictos religiosos o la emergencia del totalitarismo, por ejemplo—. Más aún, la desacreditación positivista e historicista del afán tradicional de conocimiento universal ha posibilitado que la filosofía política contemporánea sea más receptiva ante los problemas concretos o, incluso, circunstanciales que se derivan de las exigencias sociales y no de una aparente necesidad metafísica connatural al ser humano.

Es evidente que la crisis de la filosofía política ha sido superada por la extraordinaria vitalidad de los trabajos y las discusiones que desde hace algunas décadas se desarrollan en su campo, pues aunque no ha reivindicado sus aspiraciones de conocimiento universal, restableció la orientación normativa que tenía tradicionalmente y la relevancia de la reflexión sobre las cuestiones políticas sustantivas. Con todo, esta ambivalencia hace evidente también que la crisis de la filosofía política no constituyó un momento pasajero que podría referirse de manera anecdótica, ni tampoco una situación que culminó en su desenlace definitivo, sino un punto de inflexión en su trayectoria histórica.

Bibliografía

Abellán, Joaquín. “En torno al objeto de la «historia de los conceptos» de Reinhart Koselleck.” En Enrique Bocardo Crespo (Ed.). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid: Tecnos, 2007, pp. 215-249.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Rafael Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005 [1958].

Arendt, Hannah. *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.

Arendt, Hannah. *Between past and future. Six exercises in political thought*. Nueva York: The Viking Press, 1961.

Ayer, Alfred J. *Language, Truth, and Logic*. Londres: Penguin Books, 1971 [1936].

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960.

Bellamy, Richard (ed.). *Theories and Concepts of Politics. An Introduction*. Manchester y Nueva York: Manchester University Press, 1993.

Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*. Traducido por Ángel Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2001 [1958].

Berlin, Isaiah. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Traducción de María Antonio Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Berlin, Isaiah. *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, traducción de Francisco González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Bizas, Konstantinos. “Reinhart Koselleck’s Work on Crisis.” En *French Journal for Media Research*, no. 5, 2016, pp. 2-12.

Bobbio, Norberto. *El filósofo y la política. Antología*, estudio preliminar, traducción y compilación de José Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Chalozin-Dovrat, Lin. “‘Crisis’ in Modernity. A Sign of the times between *decisive change* and *potential irreversibility*.” En De Rycker, Antoon y Mohd Don, Zuraidah (eds.). *Discourse and Crisis: Critical perspectives*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2013, pp. 67-97.

Comte, Augusto. *Curso de filosofía positiva. Lecciones I y II*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.

Dagnino, Jorge. “¿Qué fue la plaga de Atenas?” En *Revista Chilena de infectología*, no. 4, 2011, pp. 374-379. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-10182011000500013>.

Duso, Giuseppe (coord.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, traducido por Silvio Mattoni y otros. México: Siglo XXI, 2007.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Londres: Duckworth, 1977.

Habermas, Jürgen. “Coping with contingencies. The return of historicism,” en Józef Niznik y John Sanders (eds.), *Debating the state of philosophy*. Londres: Praeger, 1996, pp. 1-24.

Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*, traducido por Gerard Vilar. Barcelona: Paidós, 1998.

Hegel, Friedrich Wilhelm Georg. *Principios de la filosofía del derecho*. Traducido por Juan Luis Verma. Barcelona: Edhasa, 1999.

Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2012.

Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Karl Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*, traducido por Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 130-153.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Ontario, Canada: Broadview Press, 2002.

Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*. Traducido por Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 1999.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez Madrid: Trotta, 1998 [1944].

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991 [1934-1937].

Kant, Immanuel. “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, en Johann Benjamin Erhard, Johann Gottfried Herder, et. al, *¿Qué es la Ilustración?*, traducido por Agapito Maestre y José Romagosa (Madrid: Tecnos, 2007), pp. 18-31.

Kersting, Wolfgang. *Filosofía política del contractualismo moderno*, traducción de Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura. México: UAM-DAAD-Instituto Goethe-Plaza y Valdés, 2001.

Kymlicka, Will. *Filosofía política contemporánea. Una Introducción*. Traducción de Roberto Gargarella. Barcelona: Ariel, 1995.

Koikkalainen, Petri. *The Life of Political Philosophy After its Death. History of an Argument Concerning the Possibility of a Theoretical Approach to Politics*. Rovaniemi, Finlandia: University of Lapland, 2005.

Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Traducido por Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Trotta, 2007.

Koselleck, Reinhart. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Traducción de Luis Fernández Torres. Madrid: Trotta, 2012.

Lara, María Pía. “El legado del concepto de crisis en Marx frente al neoliberalismo.” En Paulina ArochFugellie, Enrique Gallegos, Miriam Madureira y Felipe Victoriano

(coords.). *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica*. México: Siglo XXI-UAM Cuajimalpa, 2019, pp. 314-328.

Lara, María Pía. *The Disclosure of Politics. Struggles over the Semantics of Secularization*. Nueva York: Columbia University Press, 2013.

Laslett, Peter. (ed.) *Philosophy, Politics, and Society*, Oxford: Basil Blackwell, 1956.

Laslett, Peter. *Philosophy, Politics, and Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1956.

Laslett, Peter y Walter G. Runciman (eds.). *Philosophy, Politics and Society*, Second Series. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

Löwith, Karl. *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

Magee, Bryan. *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, traducción de José A. Robles García. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Marx, Karl. *La cuestión judía (y otros escritos)*, traducido por Manuel Sacristán (Barcelona: Planeta, 1992).

Meier, Heinrich. *Leo Strauss y el problema teológico-político*, traducido por Mariana Dimopulos (Buenos Aires: Katz, 2006).

Melzer, Arthur. *Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2014.

Morin, Edgar. "Pour une crisiologie." En *Communications. La notion de crise*, editada por André Béjin y Edgar Morin, no. 25, 1976, pp. 149-163.

Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Traducido por Soledad Laclau. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.

- Oakeshott, Michael. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Londres: Methuen, 1962.
- Palti, Elías José. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Parekh, Bhikhu. "Teoría política: tradiciones en filosofía política", en Robert Goodin y Hans-Dieter Klingemann (eds.), *Nuevo manual de ciencia política. Tomo II*. Madrid: Istmo, 2001, pp. 727-747.
- Petruciani, Stefano. *Modelos de filosofía política*. Traducido por Carlo Molinari. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- Pettit, Philip. "Analytical Philosophy." En Goodin, Robert, Pettit, Philip y Pogge, Thomas (eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy. Volume I*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 5-35.
- Plamenatz, John. "The Use of Political Theory." En Quinton, Anthony (ed.), *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1967, pp. 19-31.
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traducción de Eduardo Loedel. Barcelona: Paidós, 2010 [1945].
- Quinton, Anthony. (ed.), *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Raphael, David D. *Problems of Political Philosophy*. Londres: MacMillan, 1976.
- Rawls, John. "Réplica a Habermas," en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, traducido por Gerard Vilar. Barcelona: Paidós, 1998.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*, traducido por María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Regan Tom y Singer Peter (eds.). *Animal rights and human obligations*. Nueva Jersey: Prentice Hall, 1976.

Renaut, Alain. “Le renouveau de la philosophie politique, propos recueillis”, *Magazine Littéraire* 380, 1999, pp. 20-25

Roitman, Janet. *Anti-Crisis*. Durham y Londres: DukeUniversityPress, 2014.

Rorty ,Richard. “La prioridad de la democracia sobre la filosofía,” en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, traducido por Carlos Cattropi y Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2001.

Salazar, Luis. “Rawls y los avatares de la filosofía política contemporánea,” en *Polis*, no. 03, vol. 2, 2004, 195-207.

Sandel, Michael. “La república procedimental y el yo desvinculado,” en Félix Ovejero, José Luis Martí, Roberto Gargarella (comps.), *Nueva ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, traducido por Sandra Girón. Barcelona: Paidós, 2004, 75-92.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Sartori, Giovanni. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. Traducido por Marcos Lara. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Scattola, Merio. *Teología política*. Traducido por Hugo Vezzetti. Buenos Aires: Nueva Visión 2007.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Traducido por Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 1998.

Schmitt, Carl. *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.

Sen, Amartya. *Poverty and famines*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Shaikh, Anwar. *Capitalism. Competition, Conflict, Crises*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Shank, John Bennet. "Crisis: A Useful Category of Post-Social Scientific Historical Analysis?" En *The American Historical Review*, vol. 113, no. 4, 2008, pp. 1090-1099.

Skinner, Quentin (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 1985.

Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal Volumen I*. Traducido por Manuel García Morente. Barcelona: Planeta, 1993.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político/Tratado político*, traducido por Enrique Tierno. Madrid: Tecnos, 2010.

Starn, Randolph. "Historians and 'Crisis'." En *Past and Present*, no. 52, 1971, pp. 3-22.

Strauss, Leo. *City and Man*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1964.

Strauss, Leo. "Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt." En Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político". Sobre un diálogo entre ausentes*, traducido por Alejandra Obermeier. Buenos Aires: Katz, 2008, pp. 133-168.

Strauss, Leo. "Living issues of german postwar philosophy." En Meier, Heinrich. *Leo Strauss and the theologico-political problem*, traducido al inglés por Marcus Brainard. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

Strauss, Leo. *Natural right and history*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1953.

Strauss, Leo. *Sin ciudades no hay filósofos*. Traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014.

Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1988.

Strauss, Leo. "Reason and revelation", en Heinrich Meier, *Leo Strauss and the theologico-political problema*. Traducido por Marcus Brainard. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

Strauss, Leo. *The Rebirth of classical political rationalism*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo. *What is political philosophy? And other studies*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1988.

Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, traducido por Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).

Svampa, María Lucila. "El concepto de crisis en Reinhart Koselleck. Polisemias de una categoría histórica." En *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 6, no. 11, 2016, pp. 131-151.

Villacañas, José Luis. "Crisis: ensayo de definición." En *Vínculos de Historia*, no. 2, 2013, pp. 121-140.

Voegelin, Eric. *La nueva ciencia política*. Traducido por Joaquín Ibarburu. Buenos Aires: Katz, 2006 [1952].

Volpi, Franco. "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", en *Anuario filosófico*, no. 32, 1999, pp. 315-342.

Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. Traducido por Estella Mastrangelo. México: Siglo XXI.UNAM.

Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars*. Nueva York: Basic Books, 1977.

Weber, Max. "El sentido de la neutralidad valorativa en las ciencias sociológicas y económicas." En Weber, Max. *Estudios sobre metodología sociológica*, traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Weldon, Thomas D. *The Vocabulary of Politics*. Harmondsworth, Inglaterra: Penguin, 1953.

Zaminitz, Héctor. “La Filosofía Política, componente fundamental de la Ciencia Política: significados, relaciones y retos en el siglo XXI.” En *Estudios Políticos*, no. 38 (2016).

Zolo, Danilo. “La “tragedia” de la ciencia política.” En *Temas y debates*, no. 14 (2007).



La crisis de la filosofía política. ¿Continuidad o ruptura de la tradición?

Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 18:00 horas del día 18 del mes de junio del año 2021 POR VÍA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del Posgrado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DR. MARIO ALFREDO HERNANDEZ SANCHEZ
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

ERNESTO CABRERA GARCIA
ALUMNO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)

DE: ERNESTO CABRERA GARCIA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ
MTRA. ROSA LA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH
DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA
DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL
DR. MARIO ALFREDO HERNANDEZ SANCHEZ

SECRETARIO
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA