

Omar Astorga*

La crítica de Luc Ferry a Leo Strauss en torno a la herencia hobbesiana de Rousseau

Luc Ferry ha realizado un sugerente trabajo de reexamen de la filosofía política moderna, utilizando para ello la ya clásica interpretación de Leo Strauss, presentada como una reacción contra la modernidad, equivalente a la que había realizado Heidegger¹. Es esto lo que Ferry denomina «la nueva querrela de los antiguos y los modernos», cuando describe el intento heideggeriano de disolver la «metafísica de la subjetividad» (iniciada especialmente por Descartes), con el propósito de retornar a los moldes de la filosofía clásica. Del mismo modo, Strauss, discípulo de Heidegger, trata de revalorizar la filosofía política clásica —y la filosofía política en general— frente al «historicismo» y al «positivismo» al que arribó la cultura filosófica moderna a través de tres grandes «olas»: la primera, representada especialmente por Hobbes y Locke; la segunda, por Rousseau, Kant y Hegel; y la tercera, por Nietzsche e incluso el propio Heidegger.

El hilo fundamental del libro de Ferry consiste en plantear las posibilidades de la filosofía política de la modernidad, especialmente de cara a la crítica que Strauss realizó al utilizar como modelo de filosofía política el pensamiento clásico. Frente a la generalización y los extremos a los cuales llega Strauss cuando señala el sentido historicista y positivista de los filósofos modernos, Ferry emprende un trabajo de revalorización de la filosofía política, especialmente a partir de las obras

* Escuela de Filosofía. Universidad central de Venezuela.

1 Ferry, Luc, *Philosophie politique 1. Le Droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, PUF, 1984 (Trad. cast.: *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, México, FCE, 1991).

de Rousseau, Kant y Fichte. Creemos, con Ferry, a este respecto, que son muchas las reservas que pueden esgrimirse frente a la homogeneidad y especialmente frente al historicismo progresivo que Strauss le atribuye a los filósofos modernos, desde Hobbes hasta Hegel. Consideramos, por ejemplo, que los conceptos de historia e historicismo son empleados con una vaguedad tal que resultan inadecuados para comprender la formación del pensamiento filosófico moderno, e incluso para zanjar, de nuevo, la querrela con los antiguos. Ferry tiene razón al criticar a Strauss en este sentido.

De la descripción que Ferry hace de la interpretación de Strauss en torno a estas «olas de la modernidad», nos interesa concentrarnos en un aspecto, a saber, el paso de la primera a la segunda «ola», y específicamente, el problema de la continuidad que existe entre Hobbes y Rousseau². Strauss señala enfáticamente tanto la herencia hobbesiana de Rousseau, como el papel de éste en la liquidación de la filosofía política; mientras que Ferry expone un conjunto de reservas que tienden a mostrar los límites de la interpretación de Strauss. Nuestra tarea con esta nota consistirá en indicar los límites de la interpretación que hace Ferry de Strauss en torno a la herencia hobbesiana de Rousseau. Nos interesa también mostrar que esos límites tienen que ver con la interpretación inadecuada que Strauss hace de algunos aspectos del pensamiento de Hobbes³. Lo curioso, como veremos, es que Ferry no muestra reservas en torno a esta interpretación, sino que, más bien, la comparte, con lo cual cae en errores equivalentes a los que le atribuye a Strauss. Trataremos de mostrar que el reduccionismo que Ferry le

2 Para una visión más general véase el análisis que Robert Pippin realiza de la segunda «ola», especialmente cuando examina su contenido rousseauiano. («The Modern World of Leo Strauss», en *Political Theory*, V. 20, n° 3, 1992. Véase esp. p. 458 y ss).

3 Se podría plantear que la brillante interpretación que Strauss hace de Hobbes en 1936 (en *The Political Philosophy of Hobbes. Its basis and genesis*, Oxford, The Clarendon Press, 1936), no es equivalente a la que hace del pensamiento político moderno en *Natural Right and History* (Chicago University Press, 1953), donde Hobbes queda enmarcado tendenciosamente en un contexto interpretativo dominado excesivamente por la querrela entre los antiguos y los modernos.

atribuye a Strauss en la interpretación del pensamiento político de Rousseau, no es distinto del reduccionismo en el cual él cae cuando intenta revalorizar la filosofía política del ginebrino.

* * *

Ferry habla de «Los límites de la crítica straussiana de la modernidad», y para ello se refiere a la «interpretación reductora de Rousseau y de Kant» y al «retorno al pensamiento clásico»⁴. A los efectos de esta nota, vamos a referirnos solamente a la interpretación «reductora» que, según Ferry, Strauss hace de Rousseau, en la medida en que lo subordina a la influencia de Hobbes. Ferry dice:

La crítica de las filosofías de la libertad que está contenida implícitamente en la interpretación de Rousseau manifiesta ciertas ambigüedades, la «continuidad realista» que supuestamente debe llevarnos de Hobbes a Rousseau no era claramente evidente⁵.

Según Ferry, Strauss pretende reducir *El contrato social* «a una forma de realismo o de utilitarismo» en la medida en que interpreta la descripción que hace Rousseau de la sociedad bajo la idea del estado de naturaleza teorizada por Hobbes. Esto, para el autor, no es evidente y conduce, más bien, a ciertas ambigüedades, de las cuales la fundamental consiste en lo siguiente: si el contrato de Rousseau es interpretado como un remedio a la degradación del estado de naturaleza (concebido desde el punto de vista de Hobbes), no habría lugar para la interpretación del estado de naturaleza como una condición que pueda devenir en norma positiva desde el punto de vista moral. De allí que Ferry se plantee la necesidad de escoger entre uno u otro concepto de estado de naturaleza, «pero no ambos», es decir, no se le puede atribuir a Rousseau una concepción «realista» y «utilitarista» de la condición natural del hombre, donde el deber ser se funde en el ser y, a la vez, atribuirle a dicha condición un carácter moral, fundado en el privilegio de la libertad, donde el ser quede subsumido en el deber ser. En ello radica, para Ferry,

4 Ferry, *Op. cit.*, p. 69 y ss.

5 *Ibid.*, p. 69.

la dificultad de la interpretación de Strauss, en vista de que utiliza versiones contradictorias, no tematizadas adecuadamente. De allí infiere lo siguiente:

vacilamos finalmente en saber si el reproche esencial lanzado contra Rousseau apunta al hecho de que él aceleraría el movimiento «realista» que conduce al historicismo, o antes bien su abandono de toda referencia a un deber ser objetivo y sustancial, en favor de un deber ser fundado en y por la libertad humana. Ahora bien, puede verse fácilmente que esos dos reproches, uno y otro igualmente presentes en Strauss, en realidad son incompatibles⁶.

El señalamiento fundamental de Ferry consiste entonces en advertir que Strauss no puede negar el *status* de filosofía política que elabora Rousseau, al invocar como fuente de esa negación dos vertientes que son contradictorias. Es decir: Strauss no aclara si Rousseau contribuye a eliminar el modelo de la filosofía política antigua (basada en el orden natural), debido a que utiliza las premisas utilitaristas hobbesianas, o porque hace de la libertad una norma positiva creada por la autonomía de la voluntad, independientemente del orden natural.

Creemos que aquí se inician los escollos de la interpretación de Ferry, esto es, cuando le atribuye ambigüedades a la interpretación rousseauiana de Strauss, sin entrar a considerar que esas ambigüedades se encuentran en el mismo pensamiento de Rousseau, tanto en su trayectoria general, como en su continuidad con la obra de Hobbes.

Ferry no deja de reconocer que Rousseau utiliza las premisas utilitaristas hobbesianas, pero advierte que el ginebrino no se quedó en ellas, al descubrir la libertad en el propio estado de naturaleza. Pero esta interpretación es parcialmente correcta. Es cierto que Hobbes —como dice Ferry— es una «premisa» fundamental del pensamiento de Rousseau, en la medida en que le fue útil para describir la condición utilitarista y perversa del estado de naturaleza⁷. Pero, para utilizar la terminología del silogismo, se trata de la premisa menor. La premisa

6 *Ibid.*, p. 71.

7 Robert Derathé ha insistido claramente en este punto de vista (*Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, Paris, VRIN, 1979(2), p. 100 y ss).

mayor está constituida por una descripción antihobbesiana del estado de naturaleza. En efecto, la primera parte del *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* describe la condición piadosa y libre de la naturaleza humana, pensada antes de la creación de la propiedad, de la consiguiente desigualdad y de los males que ella encierra⁸. El paso de la primera a la segunda parte del *Discurso* consiste en mostrar, precisamente, la constitución social de la desigualdad. El estado de naturaleza bueno y pacífico se transforma en una civilización corrompida, caracterizada por el egoísmo e incluso por la guerra. Aquí aparece entonces la premisa menor, cuya descripción no se distingue de la que ya había hecho Hobbes. Tan sólo encontramos un cambio de nombres: lo que Rousseau llama sociedad civil corrompida en sus costumbres, es lo que Hobbes había descrito bajo el nombre de estado de naturaleza. Es necesario entonces advertir que Rousseau sigue a Hobbes no porque haya partido de la idea de un estado de naturaleza originario, sino porque arriba a una caracterización de la degeneración de dicho estado, en los mismos términos utilizados por el autor del *Leviathan*. Rousseau no parte entonces de Hobbes para luego superarlo, sino que, en una primera fase, toma distancia frente a él, para luego utilizarlo.

Ferry rechaza la interpretación straussiana sobre la presencia de Hobbes en Rousseau, pero acepta la interpretación que Strauss hace de Hobbes. Probablemente allí se encuentre otra de las causas de sus desajustes en el momento de criticar a Strauss.

Según L. Strauss, mediante una radicalización de los principios de Hobbes es como Rousseau llega a su propia concepción del estado de naturaleza: si reconocemos, en efecto, que el hombre en estado de naturaleza vive solitario, y que por consiguiente su sociabilidad no es innata, hay que imaginarlo, en estado de naturaleza, desprovisto de todo lo que es producido por el contacto con los demás, es decir, desprovisto de vicio y razón⁹.

Ferry no le hace reparos a esta incorrecta interpretación del

8 Jean Jacques Rousseau, *Del Contrato Social. Discursos*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 205-248.

9 L. Ferry, *Filosofía política*, cit., p. 53.

estado de naturaleza de Hobbes dada por Strauss. No advierte que en el estado de naturaleza teorizado por el filósofo inglés, el hombre no vive solitario, ya que no se trata de un estado primitivo y salvaje, carente de las características de la civilización, donde se confunden el vicio y la razón. Hobbes es elocuente al describir dicho estado como una condición cargada de antagonismos cuyo origen se encuentra en el afán de riquezas, de honores y, en general, de poder, lo cual evidencia que su concepto de estado de naturaleza expresaba sobre todo a la sociedad civil, especialmente la de su tiempo, dominada por el fenómeno de la guerra¹⁰. Precisamente la originalidad de Rousseau consiste en partir de una premisa distinta a la de Hobbes. Pero su ambigüedad, quizás inevitable, se produce desde el momento en que arriba a una concepción semejante a la de Hobbes. Creemos que la confusión de Ferry —al seguir a Strauss— se inicia en el hecho de no haber comprendido que Rousseau no es originalmente hobbesiano, sino que deviene seguidor de Hobbes. La ambigüedad que este intérprete le atribuye a Strauss, se encuentra, antes bien, en Rousseau, pero de un modo distinto a como él la concibe. El ginebrino había criticado en primera instancia la tradición iusnaturalista debido a los obstáculos que ésta ofrecía para acercarse a la condición natural del hombre y, sin embargo, utiliza esa tradición cuando describe el desarrollo histórico de la sociedad civil. Rousseau tiene el mérito de haber advertido la «trampa» de aquéllos que le habían atribuido al estado de naturaleza las características propias de la sociedad civil cuando decía que

Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de remontarse al estado de naturaleza, pero ninguno ha llegado hasta él ... Hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza

10 Cf. *Leviathan*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, I, cap. 13, p. 105 y ss. Macpherson y Riedel han sido contundentes en la tarea de mostrar que el estado de naturaleza hobbesiano no es más que una operación de «reducción» o de «idealización» de la sociedad burguesa del siglo xvii. (C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 9 y ss; M. Riedel, *Metafísica y Metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 1977, Tomo II, p. 9 y ss).

ideas que habían cogido en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil¹¹.

No obstante, a él le resultó indispensable hacer uso de esas características en el momento de plantearse el desarrollo mismo del estado de naturaleza. Los desplazamientos teóricos que evidencia son fundamentales no sólo para entender sus ambigüedades en el segundo *Discurso*, sino también para comprender la justificación del *Contrato social* y las ambigüedades que éste también supone. Pues resulta curioso que en el *Contrato* se parta del estado de naturaleza como una situación de la cual hay que salir. Esto significa que el estado de naturaleza posee allí un significado distinto al que aparece en la primera parte del *Discurso sobre la desigualdad*. Es una situación de la que necesariamente hay que salir, porque, de no haber esa necesidad, no habría justificación del contrato. Eso supone que, para que haya semejante justificación, el estado de naturaleza debe ser descrito como una situación insoportable, semejante a la guerra. Y es aquí donde Rousseau muestra, con más énfasis, la herencia hobbesiana¹². Con una diferencia fundamental, a saber, que progresivamente el ginebrino hace uso de dos conceptos de estado de naturaleza, de tal modo que la explicación que le sirvió para describir la degeneración del estado de naturaleza en el segundo *Discurso*, es la misma que le sirve para justificar el contrato; pero, de otro lado, las características positivas de la libertad y la piedad que le atribuye al hombre natural en la primera parte del *Discurso*, es la que le sirve de paradigma normativo del orden político que el contrato debe fundar. De otro modo no podría entenderse la fecundidad de su afirmación según la cual «el hombre nace libre y por doquier está encadenado»¹³. Y es esto lo que le permite hacer uso de las dos premisas que antes habíamos indicado, a pesar de que —aparentemente— una sea la contradicción de la otra. Decimos «aparentemente» porque Rousseau no se hubiese planteado —a través de *El Contrato* o el

11 J. J. Rousseau, *Op. cit.*, pp. 206-207.

12 Tenemos en cuenta, en este sentido, el esquema interpretativo de Norberto Bobbio: «El modelo iusnaturalista», en *Thomas Hobbes*, Barcelona, Ediciones Paradigma, 1991, pp. 17-47.

13 J. J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 10.

Emilio— la necesidad de reencontrar los paradigmas morales del hombre natural si antes no hubiese sometido a crítica la degeneración del estado natural, es decir, sin utilizar la explicación hobbesiana para explicar dicha degeneración. El error de Ferry se halla entonces en no advertir que la ambigüedad en la caracterización del estado de naturaleza recorre los tramos fundamentales del pensamiento político de Rousseau en un sentido inverso al que él propone. Y por ello resulta erróneo partir de un esquema interpretativo excluyente que obligaría a escoger entre dos opciones (la interpretación hobbesiana [utilitarista], o la interpretación moral-racionalista), ya que ambas están presentes en Rousseau. Y esta sería una manera unilateral de comprenderlo. De ese modo, Ferry habría caído en el otro extremo, es decir —para utilizar sus palabras—, en una posición «reductora» del pensamiento de Rousseau, equivalente a la que él le atribuye a Leo Strauss.

Podríamos decir, entonces, que la vertiente utilitarista hobbesiana aparece como un «momento» decisivo de la vertiente normativa que hace de la libertad un soporte fundamental de la filosofía política. Es a partir de la ambigüedad de este contexto interpretativo de donde Rousseau saca partido y ofrece una reinterpretación de la teoría moderna del derecho natural. El ginebrino exhibe la paradójica situación de haber sido seguidor de Hobbes —en tanto filósofo de la condición natural del hombre— y, por otro lado, de haber sido seguido por Kant —en tanto filósofo de la libertad. La tesis de Strauss consiste en plantear la existencia de una línea de continuidad entre el utilitarismo hobbesiano y las filosofías de la libertad de Rousseau (y Kant). El error de esta tesis se halla en el hecho de no advertir que, junto a la continuidad, existen rupturas entre Rousseau y Hobbes; rupturas que hacen imposible derivar la filosofía de la libertad de la sola descripción hobbesiana del hombre. Rousseau no es, sin más, un hobbesiano, pues aún valiéndose de Hobbes, elabora una teoría de la libertad política que no estaba en el filósofo inglés. Precisamente allí se encuentra su aporte a la filosofía política moderna.

De otro lado, nos alejamos de Ferry cuando intenta desvalorizar la ambigüedad de Rousseau y en plantear —de cara a Strauss— la necesidad de explicar el sentido fundamental del pensamiento del ginebrino haciendo uso solamente de una de sus vertientes. De ser así,

Rousseau debe ser visto, o bien como «utilitarista» («consecuencia lógica de la filosofía de Hobbes») y entonces *El contrato social* habrá de ser concebido solamente como una respuesta a la degradación del estado de naturaleza y no como una búsqueda de las condiciones políticas que hagan posible la libertad. O bien Rousseau no debe ser visto como «utilitarista» en tanto mantiene una «doble definición del estado de naturaleza» que le lleva a utilizar a Hobbes pero a arribar a una concepción no utilitarista de la libertad. Creemos que el error de Ferry consiste en atribuirle a Strauss una concepción dicotómica de Rousseau y en emplazarlo a seguir uno de las dos vertientes interpretativas, es decir, en no advertir que Strauss no demuestra la continuidad hobbesiana de Rousseau hasta el punto de dar cuenta cómo, a través de ella, es posible que surja la filosofía de la libertad. Strauss, más bien, refleja, como tantos otros intérpretes, las ambigüedades del propio Rousseau; y por ello, emplazarlo significaría indirectamente haber emplazado a Rousseau a escoger entre el utilitarismo y la libertad.

En suma, estamos de acuerdo con Ferry —en contra de Strauss— en que la filosofía de la libertad basada en la voluntad humana, si bien representa un cambio decisivo respecto a la tradición que se basaba en el orden natural, no supone necesariamente el fin de la filosofía política sino, más bien, su reformulación en los términos de la cultura moderna. Pero creemos que el reduccionismo de Strauss no radica en haber pretendido mostrar la dependencia de la libertad ante la utilidad —es decir, de reducir la obra de Rousseau a la de Hobbes. Strauss no hace esto. Su error —si es que así se puede llamar— se encuentra en el fondo mismo de la querrela que quiso de nuevo zanjar entre los antiguos y los modernos. La libertad de los modernos —al menos la que teorizan Rousseau o Kant— posee un valor de trascendencia y, en consecuencia, de crítica y reelaboración que ofreció un espacio fundamental para las posibilidades de la filosofía política. Si Strauss tuviera razón, debería habernos mostrado, con coherencia, el camino que va de Hobbes a Rousseau y a Kant. Pero no lo hizo, quizás porque, al fin y al cabo, esa coherencia tampoco existió entre los filósofos de la modernidad. Ese es, precisamente, uno de los puntos que justifican el tipo de revalorización de la filosofía política propuesto por Luc Ferry.