

SI DIOS HA MUERTO ¿TODO ESTÁ PERMITIDO? STRAUSS, WEBER Y SCHMITT REVISITADOS

JAVIER FRANZÉ

Universidad Complutense de Madrid

I. INTRODUCCIÓN.—II. CONTEXTO.—III. LA CRÍTICA DE LEO STRAUSS A MAX WEBER: 1. *La cuestión de la fundamentación de los valores*. 2. *La cuestión de la ciencia «libre de juicios de valor» o centrada en los juicios de hecho*. 3. *Sobre la cuestión de la superioridad de la ciencia frente a la teología*.—IV. ANÁLISIS DE LA CRÍTICA DE LEO STRAUSS A MAX WEBER: 1. *La cuestión de la infundamentación de los valores*. 2. *La cuestión de una ciencia «libre de juicios de valor»*. 3. *Acerca de la relación entre teología y ciencia*.—V. LA CRÍTICA DE STRAUSS A SCHMITT.—VI. CRÍTICA DE LA POSICIÓN DE LEO STRAUSS SOBRE CARL SCHMITT.—VII. NOTAS A MODO DE CONCLUSIÓN.—VIII. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

¿Es la ausencia o la presencia de unos valores considerados objetivos lo que puede hacer que la democracia caiga en el totalitarismo? Ésta es una cuestión central desde la segunda posguerra mundial. La crítica que Leo Strauss formulara a Max Weber y a Carl Schmitt resulta pertinente para abordar este problema. En efecto, el núcleo de la discusión es si la política puede basarse en unos valores objetivos y trascendentes, o si ella misma comienza y se basa en la creación y lucha alrededor de ellos. Mientras Weber y Schmitt van a entender que los valores no son objetivos y que ello asegura el pluralismo, Strauss sostendrá que existen valores objetivos esenciales al hombre, y que la negación de esta verdad prefigura el retorno del totalitarismo.

Palabras clave: Strauss; Weber; Schmitt; valores; verdad; totalitarismo.

ABSTRACT

Could the absence or presence of objective values make democracy fall into totalitarianism? This has been a key question since the Second World War postwar period. Leo Strauss's critique of Max Weber and Carl Schmitt is pertinent to dealing with this problem. In fact, the core of this discussion lies in if politics can be based on objective and transcendent values or if it begins with and is based on the creation of and the fight around these values. While Weber and Schmitt understand that values are not objective and that this ensures pluralism, Strauss maintains that objective values essential to man do exist, and the negation of this truth prefigures the return of totalitarianism.

Key words: Strauss; Weber; Schmitt; values; truth; totalitarianism.

I. INTRODUCCIÓN

Desde la segunda posguerra mundial, una de las principales preocupaciones teórico-políticas ha sido cómo evitar que la democracia caiga en el totalitarismo. Para algunas corrientes, el remedio consiste en un cuerpo común de valores objetivamente fundamentados. Para otras, éste sería el inicio del problema, pues el totalitarismo resulta del convencimiento de la posesión de la verdad. Por tanto, lo único que evitaría el totalitarismo sería la aceptación de la diversidad de valores, sobre la base de la no fundamentación objetiva de todos ellos.

Esta cuestión pone en juego en definitiva la relación entre política y saber: ¿es posible un saber político que determine objetivamente cuáles son los valores sobre los que debe construirse la comunidad, o más bien ésta se constituye a través de la deliberación y lucha por su sentido? ¿Cómo afecta este problema a la propia democracia? ¿Ésta se asienta en unos valores indiscutibles o más bien en discusión de todos ellos?

Desde esta perspectiva, resulta útil revisar la crítica de Leo Strauss a Max Weber y a Carl Schmitt, y la lectura que de ella se hace contemporáneamente, pues provee y sugiere itinerarios teóricos para recorrer el problema.

A comienzos del xx, Weber rompe con el pilar aristotélico del concepto de política dominante hasta entonces en el pensamiento occidental, al señalar que lo específico de la política no son los fines que busca, imposibles de definir objetivamente, sino los medios con que opera (violencia). Schmitt producirá a su vez una ruptura dentro de esa ruptura weberiana. Contra Weber, independizará lo político del ámbito estatal y, con Weber, no definirá lo político por los fines sino por la dinámica que lo distingue (relación amigo-enemigo) (1). Weber y Schmitt separan así política y verdad.

(1) FRANZÉ, 2004.

La crítica de Strauss a Schmitt y a Weber tiene la misma fisonomía. Strauss buscará mostrar que ambas reflexiones no logran cumplir su propósito, el de pensar la política prescindiendo de sus valores o fines, porque no sólo no son descriptivas, sino que son normativas, que afirman unos valores que Weber y Schmitt buscan ocultar, para no contradecir sus principios metodológicos (2) y que, finalmente, todo esto prueba que la independización de la razón moderna de todo orden trascendente (Naturaleza; Dios) es imposible.

Para Strauss, si la política no se considera subordinada a una verdad previa a ella, es el prólogo del totalitarismo, pues «si Dios ha muerto, todo está permitido». Así lo afirma cuando dice que detrás de la reflexión de Weber aparece la sombra de Hitler (3). Por el contrario, el pensamiento de Schmitt y Weber, al afirmar la infundamentación de los valores, aparece como antecedente de las concepciones más radicales de la democracia, basadas en la deliberación y la lucha por el sentido (4).

II. CONTEXTO

La crítica de Strauss a Weber y Schmitt se desarrolla entre los años treinta y cincuenta. A los ojos de Strauss, el contexto está marcado por varios elementos: el triunfo del positivismo en las ciencias sociales; la experiencia del ascenso del nacional-socialismo al poder en Alemania y el Holocausto —en relación a esto, es importante destacar que Strauss, alemán y judío, había tenido que exiliarse de la Alemania nacional-socialista y radicarse en Estados Unidos—; y, finalmente, el comienzo de la Guerra Fría.

Strauss evaluará este contexto en los siguientes términos: el pensamiento moderno, iniciado con Maquiavelo en el Renacimiento, representa una trayectoria de progresiva destrucción de la verdad de Occidente, producida por la filosofía clásica griega y el Cristianismo, y expresada en lo que Strauss llamará el Derecho Natural Clásico (5); los totalitarismos (nacional-socialista, fascista y comunista) marcan el punto máximo de la decadencia moderna, pues son el corolario de ese pensamiento secularizado y relativista moderno, incapaz de rechazarlos en nombre de una verdad en la que, por definición,

(2) Cabe afirmar que la crítica de Strauss a Schmitt prepara la de Weber, más sistemática y centrada en la cuestión fundamental: la relación entre ciencia y valores. Por eso se expondrá aquí primero la crítica a Weber y luego la de Schmitt.

(3) STRAUSS: 1953, 42.

(4) Véanse: BERLIN: 1998; CASTORIADIS: 1993; LEFORT: 1981; MOUFFE: 1997; RANCIÈRE: 1995.

(5) STRAUSS: 1953, 81-164.

no cree (6); el positivismo hegemónico en las ciencias sociales (behaviorismo), con su postulado de la separación entre hechos y valores y su crítica de la filosofía política clásica por pre-científica —centrada en el deber ser (prescribir) y no en el ser (describir), objetivo propio de la ciencia—, constituye la última etapa y el remate así del pensamiento moderno (7); el principio metodológico weberiano de que la ciencia no puede fundamentar objetivamente los valores es la máxima expresión del positivismo dominante —de hecho, Leo Strauss dirá que la teoría de Weber acerca de la relación entre ciencia y valores lleva al nihilismo y al fanatismo (8)—; hay una relación entre la neutralidad de valoraciones del positivismo hegemónico y el modo de entender la democracia liberal, especialmente en Estados Unidos: la democracia es tolerante con todos los valores porque asume en la práctica la premisa positivista de que no hay modo de probar que ninguno sea superior a otro (9).

Este contexto es interpretado por Strauss como el conflicto entre la democracia liberal occidental y el totalitarismo soviético, en el seno de un ambiente cultural marcado por el triunfo del positivismo en las ciencias sociales. Así, el problema es cómo evitar que un orden político objetivamente superior (democracia liberal) resulte, debido a su tolerancia relativista, destruido por otro objetivamente inferior (totalitarismo soviético). El punto es cómo evitar la repetición de lo que ocurrió con los judíos y el poder nacional-socialista. El enemigo de la democracia liberal no es sólo el totalitarismo comunista, sino el clima cultural de la propia democracia liberal tal como es entendida en Occidente: el relativismo de los valores, preámbulo del nihilismo y así del totalitarismo. La cultura de masas es el modo en que la democracia liberal puede caer en el nihilismo totalitario, mientras que su freno sería la auténtica educación liberal (10).

En este sentido, el problema para Strauss no consiste en construir un conocimiento verdadero acerca de la vida buena y el orden óptimo, lo cual ya ha logrado el pensamiento greco-romano y judeo-cristiano, sino por el contrario el objetivo central es desarbolar la tesis positivista acerca de la imposibilidad de conocer objetivamente los valores buenos y la verdad trascendente. Así, su objetivo es restaurar la subordinación de la razón a lo trascendente, contra la afirmación moderna de la autosuficiencia de la razón.

(6) STRAUSS: 1953, 9-34.

(7) STRAUSS: 1953, 35-80.

(8) STRAUSS: 1953, 35-80.

(9) STRAUSS: 1953, 9-34; 1995e; 1995a; 1995b; 1995c; 1995d.

(10) STRAUSS: 1995b; 1995c; 1995d.

III. LA CRÍTICA DE LEO STRAUSS A MAX WEBER

1. *La cuestión de la fundamentación de los valores*

En este terreno, Strauss va a criticar la afirmación central en la que se apoya la teoría de Weber sobre la relación entre ciencia y valores: los valores no son objeto de estudio de la ciencia, pues sobre ellos no cabe un saber objetivo, demostrativo, a la manera de las ciencias naturales. La preferencia de cualquier valor es infundamentada. Por lo tanto, la tarea de la ciencia es formular juicios de hecho, no de valor (11).

Según Strauss (12), Weber afirma dos cosas que se contradicen: por una parte, que la ética no puede pronunciarse sobre cómo debe ser el orden social óptimo; y, por la otra, que la cuestión de cómo sea el orden social es relevante éticamente. Weber conciliará esta contradicción, según Strauss, relativizando la ética, volviéndola un asunto de ámbito subjetivo. Para ello, Weber desarrolla el concepto de personalidad y de libertad individual, entendidos como autonomía (acción libre de fuerzas externas y emociones irresistibles) en la elección de los valores fundamentales y de los medios para alcanzarlos.

El imperativo moral resultante sería «debéis tener ideales» o «seguid a vuestro Dios o a vuestro Demonio» (13). Es un imperativo ético formal, que no determina ningún contenido material de la elección. Por lo tanto, deduce Strauss, el tener preferencias o ideales sería la norma *objetiva*, no arbitraria, de lo moral, que serviría así de criterio para distinguir entre lo abyecto y lo noble. A través de su imperativo formal, Weber define el bien como el tener preferencias, una causa, y el mal como no tenerlas o ser indiferente a todas. El bien y el mal no dependen del contenido de los valores elegidos, sino del elegir valores o no. Esto demuestra, para Strauss, la imposibilidad de Weber de sostener su premisa del carácter indecible de los valores.

Strauss ve más contradicciones en la teoría ética de Weber. En efecto, si según Weber no hay modo de preferir un valor a otro, Strauss se pregunta por qué entonces la libertad e individualidad radicarían para Weber en elegir valores *fundamentales*, es decir, tener preferencias/causas/ideales; en elegir *racionalmente* los medios para alcanzarlos; y en hacerse *responsable* de las consecuencias de la acción.

(11) WEBER: 1984a; 1984b; 1992a; 1992b.

(12) STRAUSS: 1953, 35-80; 1959a; 1959b; 1959c.

(13) «Thou shalt have ideals» (STRAUSS: 1953, 44 [2000, 82]) o «follow thy god or demon» (STRAUSS: 1953, 45 [2000, 83]).

Strauss entiende en definitiva que la teoría ética de Weber se apoya en la noción implícita de que los valores superiores son la libertad, la individualidad, el tener preferencias, la fundamentalidad o vitalidad de ellas, la racionalidad y la responsabilidad. El de Weber, para Strauss, es un nihilismo noble (14), pues no deriva de la indiferencia fundamental hacia lo noble sino de una percepción del carácter infundado de lo noble.

2. *La cuestión de la ciencia «libre de juicios de valor» o centrada en los juicios de hecho*

Strauss (15) va a mostrar cómo las investigaciones del propio Weber están marcadas por la valoración a la hora de caracterizar los fenómenos que estudia.

Cuando Weber afirma que el futuro del Occidente racionalizado y burocratizado está marcado por la alternativa entre «una renovación espiritual o bien una “petrificación mecanizada”, es decir, la extinción de toda posibilidad humana que no sea la de “los especialistas sin espíritu ni visión y los voluptuosos sin corazón”» (16), para Strauss Weber está expresando su preferencia por un tipo de hombre, al que considera el auténtico individuo, en tanto capaz de elegir y sostener valores vitales con autonomía.

Otro ejemplo para Strauss es la investigación weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Según Strauss, como Weber no quería valorar la interpretación que los seguidores de Calvino hicieron de la doctrina de éste, eligió el enfoque histórico, que permite tomar como cierto aquello que los hombres de la época consideraron cierto. Atribuyó así al calvinismo, sin más, la aparición del espíritu capitalista. Según Strauss, Weber debería haber dicho que esa aparición se debía a una tergiversación de la doctrina de Calvino sobre la predestinación hecha por algunos de sus seguidores. Al no poder valorar como tergiversación una interpretación, y como falsos seguidores de Calvino a aquellos que la hicieron, Weber según Strauss no comprendió la relación entre espíritu capitalista y calvinismo.

Según Strauss, este enfoque histórico que Weber usó para el caso del calvinismo, es la única vía que tiene la ciencia de evitar los juicios de valor. Pero este método, continúa, expone al científico a ser engañado por el

(14) STRAUSS: 1953, 48.

(15) STRAUSS: 1953, 35-80.

(16) «[A] spiritual renewal or [a] “mechanized petrification”, i.e., the extinction of every human possibility except that of “specialists without spirit or vision and voluptuaries without heart”» (STRAUSS: 1953, 49 [2000, 88]).

autoengaño de los actores que estudia, impide toda crítica y priva así a la ciencia de valor. La única función que cumple es la de comprender cómo las sociedades se ven a sí mismas, lo cual puede servir como material auxiliar de la labor histórica, como preparación para la evaluación, en tanto para juzgar primero hay que entender tal como el actor se entendió a sí mismo.

Weber volvió a utilizar este enfoque, sostiene Strauss, para la clasificación de las formas legítimas de gobierno. Esto le llevó a clasificar el tipo de autoridad (carismática, legal-racional, tradicional) según cómo era vista por sus seguidores, cuando en verdad «el sociólogo [...] debe hacer una distinción entre el concepto que se forma realmente un colectivo determinado de la autoridad que lo gobierna y el verdadero carácter de la autoridad en cuestión», escribe Strauss (17).

A pesar de estos ejemplos últimos, Strauss entiende que ante la disyuntiva de tener que elegir entre no valorar a costa de no comprender y valorar para poder comprender, Weber eligió lo segundo.

Siguiendo en esta línea, Strauss pone el ejemplo de que la prohibición de juicios de valor permitiría hacer una descripción «objetiva» de los campos de concentración y de la motivación de los actores implicados, pero impediría hablar de «crueldad» (18), mientras que cualquier lector medio vería que lo que hay allí es crueldad. Así, la descripción se transformaría en una sátira, y se volvería ambigua —por no pronunciarse—, y sería un fraude intelectual.

3. *Sobre la cuestión de la superioridad de la ciencia frente a la teología*

La última línea de defensa de Strauss de la posibilidad de conocer la verdad política es su afirmación de que la ciencia moderna no puede demostrar que los milagros (revelación) no existen. Esto desmiente, para Strauss, la pretensión de la ciencia moderna de ser la única vía cierta de conocimiento o, lo que es lo mismo, que la razón puede conocer por sí misma y que no hay nada más allá del hombre (antropocentrismo moderno). Se impone, entonces, el retorno a la discusión entre Atenas y Jerusalén, acerca de qué es lo que completa el saber moral del hombre, si la Naturaleza o Dios (19).

(17) «The sociologist [...] is forced to make a distinction between how a given group actually conceives the authority by which it is ruled and the true character of the authority in question» (STRAUSS: 1953, 56 [2000, 95]).

(18) «[C]ruelty» (STRAUSS: 1953, 52 [2000, 91]).

(19) STRAUSS: 1989.

IV. ANÁLISIS DE LA CRÍTICA DE LEO STRAUSS A MAX WEBER

En este apartado se va a analizar la crítica de Strauss a la teoría de la relación entre ciencia y valores de Weber.

1. *La cuestión de la infundamentación de los valores*

Dentro de este punto, cuando Strauss denomina nihilista, positivista o relativista a Weber, más allá de las contradicciones que pueda haber entre estas caracterizaciones, el núcleo del problema es que confunde *preferencia* o *fundamentación* con *preferencia* o *fundamentación objetiva* de los valores o fines.

En efecto, Weber no afirma que no hay manera de preferir un valor a otro, sino que no hay manera de preferir objetivamente, demostrativamente, un valor a otro. Si Strauss plantea una dicotomía entre ética científica y decisionismo irracionalista y nihilista, Weber, en cambio, piensa en una tercera posibilidad, que lo aleja del positivismo y del decisionismo: el auxilio científico de la elección de valores. Weber parte de que la ciencia no da la respuesta acerca de qué valores deben guiar nuestra vida, pero de esto no extrae la conclusión positivista de que no cabe entonces hablar rigurosa y racionalmente de los valores, ni la decisionista de que la ciencia no tiene ningún papel que jugar, ni la nihilista o relativista de que da igual la elección de un valor u otro porque en tanto ninguno es objetivamente mejor que otro, todos se vuelven iguales entre sí *a todos los efectos*.

La ciencia, en Weber, auxilia la decisión para aportar consciencia, que consiste en saber que hay que elegir entre valores infundamentados, inconmensurables y no armonizables, en un mundo marcado por la irracionalidad ética, esto es, una relación paradójica entre bien y mal; coherencia, analizando que la acción que se elige como encarnación de un determinado fin esté informada realmente por ese fin y no por otro; y eficacia, en el sentido de analizar si las acciones emprendidas para alcanzar determinado fin tienen la probabilidad de acarrear consecuencias favorables para ese fin y no para negarlo, destruirlo o desprestigiarlo.

El auxilio científico no tiene la función de convertir la elección en mejor que otra, en el sentido de que si se recurre a la ayuda de la ciencia se va a terminar eligiendo un valor *verdadero* o *bueno* frente a otro que no lo es. El auxilio científico no elimina el carácter infundamentado de todo valor, ni las potenciales consecuencias paradójicas, sólo permite que la elección sea reflexiva en relación a esos problemas (20).

(20) WEBER: 1992b, 83. ABBOTT (2001, 57-58) parte de esta crítica de Strauss a Weber

Otra crítica que Strauss hace a Weber es que no puede evitar el juicio de valor y por eso pasa de un imperativo moral material a otro formal. Esta crítica de Strauss parece basarse en que no capta el enfoque de Weber sobre la cuestión ética. Weber no se pregunta qué es la ética en términos generales abstractos, para el hombre en cuanto tal, en todo tiempo y lugar. No busca un imperativo, es decir, una formulación general que sirva de mandato. Por el contrario, su punto de partida es un análisis de la fisonomía del mundo moderno occidental para preguntarse qué posibilidades de realización ética ofrece a los individuos.

acerca de la fundamentación de los valores para a su vez criticar a algunos sociólogos contemporáneos, representativos según el autor de un problema general de la disciplina en la actualidad (69).

Como Weber, estos sociólogos —S. Seidman, N. Denzin, R. Bellah, I. Wallerstein o J. Alexander— parten de que todo conocimiento es histórico y relativo. Si Weber buscaba ocultar —sin éxito, según Strauss y Abbott— sus juicios de valor, estos sociólogos buscan encubrir —también sin conseguirlo— ya no sus juicios de valor, pues son favorables a una ciencia que haga valoraciones, sino la validez universal y objetiva que para ellos poseen éstas. De este modo, Weber y los sociólogos criticados por Abbott no logran cumplir —siempre según éste— sus propósitos metodológicos.

Por una parte, estos sociólogos pretenden encubrir que consideran de validez universal y objetiva los fines sociales que defienden, con la afirmación de que ningún fin posee valor en sí. Abbott se pregunta entonces en qué se basan para preferir unos valores a otros. Por otra parte, estos sociólogos consideran —en mayor o menor grado según sean postmodernos o modernos— que la ciencia no es neutral ni objetiva, pues las elecciones metodológicas (enfoques, objetos de estudio) y el éxito de un paradigma o de una explicación son indisolubles de la lucha política en sentido amplio. Abbott se pregunta entonces de dónde pretenden extraer credibilidad y validez para su propio discurso.

Abbott sostiene —como Strauss respecto de Weber (y Schmitt)— que estos sociólogos consideran en verdad que los valores que postulan son objetivamente los mejores (70), y que la ciencia (o la teoría social) es objetivamente el mejor modo de conocimiento. Así, aunque se los niegue inicialmente, los juicios de valor universales y objetivos acaban retornando bajo distintas formas (selección de formas de conocimiento, de objetos de estudio y de valores). Con lo cual se confirmaría la premisa straussiana: no se puede conocer sin valorar.

El núcleo de la argumentación de Abbott se basa, como la de Strauss sobre Weber, en la asimilación entre preferencia y preferencia *objetiva* o validez científica (55). En Abbott, como en Strauss, no hay otra preferencia que la objetiva y universal, lo bueno por naturaleza (70). Fuera de ella sólo cabe la preferencia subjetiva, entendida como arbitrariedad e inconsistencia, carente de base razonada, sea porque es puramente personal, sea porque es relativa a una época. No hay posibilidad por tanto de un razonamiento subjetivo sobre lo bueno, consistente y argumentado, dotado de una lógica a partir de determinados presupuestos. Entre éstos, la imposibilidad de fundamentar objetivamente las propias preferencias, que implica una apertura a la pluralidad del bien. Siguiendo a Strauss, Abbott no contempla el pluralismo como alternativa a la dicotomía entre relativismo/arbitrariedad y universalismo/objetivismo. En suma, no cabe teoría del bien o de los valores que no sea trascendente al sujeto.

Para Weber, el proceso de racionalización y desencantamiento ha hecho que «el destino de nuestro tiempo» (21) sea vivir en un mundo caracterizado por el politeísmo, es decir, el fin de la hegemonía del punto de vista según el cual el mundo tiene un sentido inherente. Esa perspectiva, greco-romana clásica y judeo-cristiana, es ahora una más entre otras, en un mundo abierto a la lucha de valores y a la búsqueda individual del sentido. Este mundo, merced a la especialización y a su complejidad, se halla dividido en distintos ámbitos de actividad profesional y vital, cada uno marcado por la lógica de la actividad (ciencia, política, burocracia, por ejemplo).

Un mundo así constituido exige a quien busque su plenitud ética asumir el politeísmo. Tendrá que prescindir, por tanto, de explicaciones totales del mundo, no porque no existan (la religión sigue existiendo), sino porque no están a la altura de las circunstancias, en tanto no aceptan ni parten de ese politeísmo. Un individuo que busque su realización ética debe partir de conocer en qué consiste el obrar bien en esos ámbitos profesionales y de vida del mundo moderno, para luego analizar cuál de esos bienes que tiene ante sí es el que, por un lado, está dispuesto, y por otro, a la altura, de realizar.

Weber va a analizar principalmente tres: el del científico profesional, el del político profesional y el del burócrata profesional. La pregunta que guía ese análisis de Weber es qué tipo de hombre hay que ser, qué cualidades hay que tener, para poder responder a la ética profesional de esas actividades. La vocación para la profesión consiste en ser capaz de estar a la altura de esas exigencias éticas, esto es, en establecer un vínculo entre la interioridad personal y la impersonalidad de una lógica profesional. Por eso dice Weber que para saber qué tipo de exigencias vitales y profesionales constituyen nuestra vocación, sólo debemos atender a nuestro espíritu y seguirlo.

«Seguid vuestro espíritu» no es una recomendación moral de quien piensa que en ello radica el bien, ni el criterio para el desarrollo de la verdadera libertad o personalidad, sino el análisis y la constatación de las condiciones y requisitos de la ética en un mundo desencantado y politeísta.

Su perspectiva no es la de «quien quiera obrar bien, debe realizar una acción conforme a», sino que responde a un enfoque sociológico del tipo «quien quiera alcanzar la plenitud ética en este contexto determinado, se encontrará con estos desafíos y exigencias particulares». Define las condiciones social-históricas en las que la ética se desempeña, no los requisitos de la acción ética como tal (sea formal o material). Weber no se ocupa de las preferencias porque las considere deseables, porque esté haciendo teoría nor-

(21) WEBER: 1992b, 87.

mativa, sino porque las considera un valor que, *en tanto hecho*, es propio de mundo secularizado (22).

Lo que Strauss parece no captar aquí, como en el caso de la crueldad referida a un campo de concentración, es que un valor puede ser estudiado como hecho, sin por ello valorarlo. Se puede estudiar, y de hecho así lo hace Weber, qué es la violencia política, o una moral de dignidad para un cristiano o de indignidad para quien no lo sea, sin que eso suponga valorar la violencia, la dignidad moral o, en este caso, la libertad o la personalidad.

Además, Weber considera también moral la opción de aquellos que prefieren «seguir o volver a las viejas iglesias» (23), a los relatos morales totales. Este camino no representa el mal o lo abyecto, como debería ser según Strauss, sino lo propio de los individuos incapaces de mirar de frente el destino de su tiempo.

Otro punto que Strauss le critica a Weber, pues lo considera una recaída en la valoración, es que, no habiendo criterio para preferir un valor a otro, por qué habría entonces que comportarse «juiciosamente» con los valores que se eligen: es decir, elegir valores *fundamentales*, escoger *racionalmente* los medios en relación a los fines, y hacerse *responsable* de las consecuencias.

Aquí caben varias distinciones. En primer lugar, no se eligen valores fundamentales, como si hubiera otros que no lo son, sino que en un mundo desencantado, sin valores universales objetivos, esa ausencia no puede sino ser suplida por la elección subjetiva, lo cual vuelve fundamental o vital el valor preferido. En segundo término, la elección racional de los medios en relación a los fines no es una obligación moral, sino un criterio de prudencia si se quiere ser consecuente con el valor escogido, dado que el mundo es éticamente irracional. Y en cuanto al hacerse responsable de las consecuencias, Weber no afirma que en ello radique lo moral, sino más bien que quien quiera ser coherente con el fin mentado por él —entendido como aquello que motivó su acción— y consciente de su obrar, en el contexto de un mundo éticamente irracional, debe tomar en cuenta que la relación medios-fines y las consecuencias no vienen determinadas por los valores que inspiran la acción, sino que pueden ser totalmente contradictorias con aquél.

Pero, además, la responsabilidad no se valora en todos los casos, sino en aquella acción que persigue fines en este mundo y con responsabilidad sobre terceros, cuyo paradigma es la actividad política. En las acciones que buscan fines ultraterrenales o que no tienen otra responsabilidad que sobre la propia

(22) WEBER: 1992a; 1992b.

(23) WEBER: 1992b, 88.

persona, como la ética de las convicciones, la responsabilidad queda en manos de Dios. Y esto no le quita moralidad a la acción, pues su particularidad es ser una acción dirigida a la vida ultraterrenal y exclusivamente individual, que no recae sobre terceros, pues busca salvar el alma. El problema no es la responsabilidad o la convicción en sí mismas, sino su coherencia con el fin mentado por el actor.

Weber no considera bueno o moral obrar «juiciosamente», sino que partiendo de que le interesa la acción en términos del sentido mentado por quien la realiza, sólo una acción que presuponga la pretensión de coherencia, consciencia y eficacia del actor, es analizable por el científico social. En caso contrario, cuando alguien que actúa no busca ser consciente, coherente y eficaz respecto de su acción, ésta deja de ser analizable, pues sencillamente no hay punto de referencia para hacerlo.

2. *La cuestión de una ciencia «libre de juicios de valor»*

Sobre este punto, cabe afirmar que Strauss confunde *caracterización* con *valoración*.

En efecto, Weber no valora sino que caracteriza el futuro de Occidente en la época de la racionalización. Acerca de ese fenómeno, Weber entiende que es *probable* que la ética propia del burócrata —entendido como profesional de la administración— se difunda a todas las actividades sociales como consecuencia del proceso de racionalización, que acarrea una creciente organización burocrática de la vida social general; y que como *no todos* los problemas sociales son técnico-burocráticos, la difusión de una ética de la obediencia, centrada en la elección de unos medios sin discutir los fines, podría significar el fin de la lucha de valores, en tanto llegaría a dominar actividades —por ejemplo, la política— caracterizadas por la ética de la preferencia de fines (24).

Otra crítica de Strauss respecto de la noción weberiana de una ciencia libre de juicios de valor es que, según Strauss, Weber recurre al método histórico para evitar tener que valorar, lo que finalmente le impide comprender lo que estudia, tanto la relación entre protestantismo y capitalismo cuanto las «formas legítimas de gobierno», en palabras de Strauss.

Aquí se pone de manifiesto la diferencia de objetivos de investigación que persiguen Strauss y Weber respectivamente. A Weber le interesa en general reconstruir históricamente el sentido mentado de los actores, tanto en

(24) WEBER: 1991, 126 ss; 1992a.

lo referente a la visión del mundo de algunas sectas protestantes, cuanto en lo relacionado con la concepción de la legitimidad de la autoridad. Weber no está interesado en definir en abstracto qué es el calvinismo y qué es un gobierno legítimo. Para Weber no es relevante si los seguidores de Calvino tergiversaron o no su doctrina, sino los efectos sociales que esa interpretación generó, en términos de la relación entre ideas, ética y comportamientos sociales.

El problema aquí es que Strauss no capta cuáles son los objetivos específicos de la investigación weberiana, y la critica por no alcanzar unos fines que en verdad son los suyos propios, los de las investigaciones straussianas, centradas en definir en qué consiste *la* verdad, en este caso de la legitimidad de un gobierno o de una corriente de pensamiento. Paradójicamente, al atribuirle a Weber unos objetivos que no son los del autor de *Economía y Sociedad*, Strauss incumple con su regla metodológica central para la interpretación de los autores y corrientes: el captarlos en sus propios términos, tal como ellos se habrían interpretado a sí mismos (25).

Strauss critica también la neutralidad de valores al afirmar que ésta implica, por ejemplo, no poder utilizar la palabra «crueldad» para caracterizar un campo de concentración, pues sería emitir un juicio de valor. Esto prueba, a los ojos de Strauss, lo infructuoso de una ciencia libre de valoraciones, su impotencia para conocer lo que un no científico percibe inmediatamente.

Strauss confunde aquí juicio de valor con toda descripción de las características de una conducta. No todo lo que pueda parecer una adjetivación comporta un juicio de valor. Hay en Weber un ejemplo similar al que pone Strauss: cuando caracteriza la ética cristiana como una ética que, desde el punto de vista terrenal, es de indignidad, aunque desde el punto de vista religioso, es de dignidad. El juicio de valor no se realiza cuando se caracteriza la conducta, entendiendo por esto una descripción neutral de una forma de actuar, sino cuando se entra a valorar esa forma de actuar como buena, mala, deseable o no. Weber parte del hecho de que la dignidad es polisémica, precisamente porque se está en un mundo plural en términos de valores, por lo que utilizar conceptos como el de dignidad no acarrea un juicio de valor. Del mismo modo que utilizar el término «violencia» para referirse al Estado no supone en Weber un juicio de valor acerca de la actividad estatal. Pero Strauss parece partir de la noción de que determinadas conductas implican *per se* un juicio de valor unívoco, indiscutible, esencial —como en la ética judeocristiana— y eso le impide ver que utilizarlas no conlleva una valoración.

(25) STRAUSS: 1959b, 66.

3. *Acerca de la relación entre teología y ciencia*

Sobre este problema, Strauss confunde el *conocimiento* con la búsqueda de la *verdad* sobre la totalidad.

Strauss (26) construye un argumento con apariencia lógica. En efecto, presenta a la ciencia incapaz de demostrar algo, para a continuación deducir que no se puede saber si sobre lo que se ha preguntado existe o no, lo que obliga a suspender el juicio, y a extraer una conclusión acerca de la ciencia como tal.

Strauss comete al menos cuatro errores epistemológicos: a) da por sentado que la revelación es un hecho; b) asimila hecho y objeto de estudio; c) exige a la ciencia demostrar que un hecho (asimilado a objeto de estudio) no existe; y d) compara la ciencia con la teología.

Veamos esos errores. Sobre a) y b), cabe afirmar que la ciencia no estudia hechos que existen en sí, fuera de ella y que le son dados, por lo cual no puede dar por sentado ningún hecho, sino que tiene que construirlos, por mediación teórica, como objetos de estudio. Tal como afirma Weber, la ciencia no establece relaciones reales entre cosas, sino conceptuales entre problemas (27).

Cabe afirmar entonces, a propósito de c), que además de que la revelación no es un hecho exterior para la ciencia como no lo es en sí mismo ningún otro, no podría nunca siquiera ser un objeto de estudio, ya que por definición es sobrenatural, fruto de «poderes ocultos imprevisibles» (28), por los cuales la ciencia no se pregunta. La acientificidad de la pregunta de Strauss se agudiza en tanto exige que la ciencia demuestre que la revelación *no existe*.

Todo el problema radica en que cuando exige a la ciencia que dé cuenta de la revelación, Strauss le impone a ésta la perspectiva de conocimiento de la teología, como si esta última no representara un punto de vista cognoscitivo específico, sino una mera perspectiva sensorial. Es decir, como si la revelación fuera un hecho exterior que todos los hombres ven (evidente). El realismo ingenuo de Strauss no le permite distinguir entre percepción sensorial y percepción cognoscitiva, ni comprender que, contra toda apariencia material, se ve a través de conceptos, no en contacto directo con la cosa. Strauss no puede dejar de ver la revelación como objeto cognoscitivamente neutralizado precisamente porque *crea* en ella: no percibe que percibe el mundo teológicamente.

(26) STRAUSS: 1989, 260-270.

(27) WEBER: 1984b, 135.

(28) WEBER: 1992b, 67.

Strauss —finalmente y a propósito de d)— presupone que la ciencia y la teología compiten por dar cuenta del mismo conocimiento, tan sólo que por dos vías diferentes, como si de dos corredores en pos de una misma meta se tratara. Su realismo ingenuo (¿un mundo lleno de fenómenos y hechos puestos por Dios?), no le permite ver que ambas perspectivas implican ya mismo dos conjuntos de objetos de estudio y de aproximaciones inconmensurables, por lo cual no cabe ir de una ventanilla a la otra en busca de ese mejor conocimiento que en la primera no nos han dado.

Presupone, en definitiva, que el saber tiene una sola forma, la de un conocimiento total sobre la totalidad (29). Esto es, la forma teológica. Así, Strauss desconoce los presupuestos de la ciencia (entre ellos, el desencantamiento del mundo) que en un primer momento parece aceptar, pues le otorga autoridad para decidir sobre lo real, pero luego le impone metas que caen fuera de los presupuestos científicos. Su pregunta es, científicamente, irrefutable por indemostrable.

Strauss parece afirmar la inconmensurabilidad de ciencia y teología cuando sostiene que ciencia o filosofía y teología parten de presupuestos diferentes y ambas buscan la verdad, por lo que son irreconciliables e irreducibles entre sí, aunque siempre hayan buscado doblegarse mutuamente. Otra vez, Strauss no distingue entre ciencia y filosofía (30), lo cual le permite aseverar que ambas compiten por la verdad con la teología. La ciencia moderna no busca la verdad, sino dar cuenta de modo consistente de determinados objetos de estudio. Por eso no compete con la teología.

La otra crítica de Strauss a la pretensión de la ciencia moderna de ser la vía superior de conocimiento es que ella misma no puede demostrar la necesidad de su existencia, lo cual muestra que en definitiva reposa en una fe, tanto como la teología.

Para analizar esta afirmación es necesario primero hacer varias distinciones que Strauss no realiza. En primer término, Weber no es positivista, por lo cual no puede ser asimilado a eso que Strauss llama «ciencia moderna» que, en verdad, él asimila al paradigma positivista.

Weber (31), unos treinta y cinco años antes de Strauss, escribe ya que la ciencia no puede demostrar científicamente la necesidad de su existencia porque se basa en dos clases de valoraciones: estima valiosos sus resultados y pone sus resultados no valorativos al servicio de unas metas que son valores (por ejemplo, la salud para la medicina).

(29) STRAUSS: 1988a, 7.

(30) STRAUSS: 1989, 269-270.

(31) WEBER: 1992b, 72 ss.

No obstante, la fe en que descansa la ciencia no es comparable a la que exige la teología. La de la ciencia se dirige al valor de sus resultados y de esas metas que la hacen funcionar, pero no a la validez, para lo cual establece controles epistemológicos impersonales y públicos. Por el contrario, la fe de la teología se dirige al contenido mismo de su saber. Strauss aplana toda distinción entre ciencia y teología al no distinguir entre estos dos tipos de fe: fe en el valor del conocer y de unas metas sociales, y fe en los resultados de la investigación.

Además, Weber no está interesado en determinar si la ciencia es la vía superior de conocimiento en general, sino en analizar qué presupuestos culturales le han permitido cobrar un papel dominante en Occidente, como motor y parte a la vez del proceso de racionalización, y estudiar las consecuencias de tal proceso. Por lo tanto, ese papel dominante de la ciencia no se debe a una superioridad abstracta y general frente a otras vías de conocimiento, sino a que es considerada así por los hombres actuales en el seno de un área cultural determinada. Más aún, Weber muestra los límites de la ciencia, no sólo al mostrar sus presupuestos, sino también en tanto circunscribe su progreso a lo técnico (capacidad de control de los fenómenos), y muestra que las preguntas más importantes —qué debo hacer, cómo debo vivir— no pueden ser respondidas por la ciencia, en tanto entrañan valores (32).

(32) TURNER (2002: 596-597) comparte la crítica de Strauss a Weber, pues considera que la posición de éste sobre la imposibilidad de fundamentar los valores es inconsistente y acaba autoanulándose.

Para Turner, el reconocimiento meta-teórico de una humanidad compartida, sobre la base de una ontología común, haría posible una sociología de los derechos humanos. De esa sociología —construida en contra más que a favor del legado de Weber— se podrían derivar normas de derechos humanos, según el autor.

En efecto, la reflexión de Weber no daría pie a la construcción de ninguna ciencia social que valorara unos determinados fines como buenos, ni particulares, ni universales (como serían los derechos humanos).

Aun cuando tal validación científica de unos valores como buenos fuera posible, habría no obstante que validar *previamente* la ciencia. Como afirma Weber, escoger el camino de la ciencia supone elegir actuar sobre la base de un conocimiento riguroso en lugar de, por ejemplo, la fuerza o el capricho.

Resulta llamativo que en una reflexión preocupada por buscar una vigencia potencialmente universal de los derechos humanos, no problematice la aprobación que los sujetos deben hacer de esas normas, que comienza por validar la vía de conocimiento que eventualmente demostraría su validez.

Así, el problema de la validación se volvería a presentar, ahora no con los valores, sino con el instrumento que los selecciona y afirma (la ciencia).

La incerteza que Weber, en la estela de Nietzsche, afirma que se le presenta al hombre una vez que ha comido del árbol de la ciencia, radica no sólo en qué valores escoger, sino también

Finalmente, cabe resaltar que Weber no contrapone secularización y religión, tal como afirma Strauss, pues para Weber secularización significa retorno al politeísmo. Lo que Weber contrapone es secularización y monismo (Jerusalén), porque un mundo que explica su estructura por medio de la ciencia, y precisamente por ello, sabe que los valores no pueden sino seguir reposando en una fe.

V. LA CRÍTICA DE STRAUSS A SCHMITT

A los fines de este trabajo, lo que interesa del texto de Strauss sobre Schmitt es si ofrece argumentos consistentes para mostrar que *El concepto de lo político* en realidad valora y no describe lo político. Esto es, si puede mostrar convincentemente que Schmitt afirma que *un tipo* de situación política es deseable o mejor que otra.

Los argumentos de Strauss para sostener que Schmitt valora y no describe, aprueba y no afirma, son fundamentalmente tres:

a) Que Schmitt rechaza el ideal humanitario-pacifista, de cuño liberal-moderno, porque conduce a un mundo de «esparcimiento», carente de seriedad. Strauss parte de que Schmitt afirma que un mundo despolitizado tal vez algún día pueda existir, si bien él no sabe cuándo, pero que en cualquier caso será un mundo en el cual habrá «[U]na concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un *esparcimiento*, etc., libres de política». Strauss sostiene que cuando Schmitt coloca la palabra «*esparcimiento*» al final de la frase, y antes del «etcétera» con que ésta concluye, revela que el esparcimiento es el fin último de ese mundo, a lo que éste tiende (33).

b) Según Strauss, cuando Schmitt describe ese probable mundo despolitizado, dice también que en él pueden darse oposiciones y contradicciones «tal vez muy interesantes» (34). Strauss sostiene que el uso del término «tal vez» delata y traiciona la contención de Schmitt, su intento de no valorar. Y que muestra por tanto la «náusea» profunda que le produce ese mundo en el cual el hombre ha olvidado lo que realmente cuenta, y por eso aquellas oposiciones le resultan incluso «muy interesantes».

en cómo validar el conocimiento que se pueda obtener de la relación entre sujeto y mundo (1984b; 1992b). También por ello es que la ciencia no es el camino a la felicidad humana.

(33) «[P]olitics-free weltanschauung, culture, civilization, economy, morals, law, art, *entertainment*, etc.» (STRAUSS: 2006, 111 [2008, 158]).

(34) «[P]erhaps very intersting» (STRAUSS: 2006, 112 [2008, 159]).

c) Según Strauss, en el texto sobre neutralizaciones y despolitizaciones, Schmitt (35) describe una suerte de tendencia *creciente* del mundo moderno hacia la búsqueda de la despolitización. Eso explica que se haya pasado del ámbito de la religión (s. XVI) al de la técnica (XX), la cual se presta mejor que otros a ser entendida como neutral. Esa ley de búsqueda «creciente» de ámbitos neutrales muestra también, para Strauss, que en Schmitt predomina la idea de que el mundo despolitizado sería de «esparcimiento» o no serio.

VI. CRÍTICA DE LA POSICIÓN DE LEO STRAUSS SOBRE CARL SCHMITT

Cabe reunir los argumentos (a) y (b) antes descritos. La prueba que Strauss utiliza en ambos casos es antes el *modo* de escribir de Schmitt que el *contenido* de su texto. En efecto, de la colocación de la palabra «esparcimiento» en la enumeración descriptiva del mundo apolítico, y de la presencia del vocablo «tal vez» calificando las oposiciones de ese mundo pacificado, Strauss deduce un contenido: Schmitt aborrece ese mundo porque en él sólo hay entretenimiento. No es un mundo serio, en el cual haya hombres capaces de tomar una decisión en términos de amigo-enemigo y de luchar por ella tal como lo político lo exige (potencialmente, a muerte).

En términos de contenido, las afirmaciones de Schmitt tal como están escritas no parecen dar pie a entender que se está afirmando tal cosa. No son frases valorativas, sino descriptivas: un mundo *equis* se caracterizará por la existencia de ciertos elementos *a, b, c, d...*, y acaso por las contradicciones *w-x, y-z*, etc. Y, finalmente, por el hecho de que tales contradicciones puedan ser «muy interesantes».

Como se trata del *modo* de escribir más que del contenido, podría ser que Strauss considerara que estamos ante un texto esotérico (36) de Carl Schmitt, que requeriría una interpretación acorde. Pero como el propio Strauss no da claves precisas para identificar cuándo un texto es esotérico, ni qué método hay que seguir para interpretarlo, la comprensión esotérica adquiere una fuerte tendencia a volverse incontrolable para el resto de los intérpretes y lectores. Es decir, siempre cabe que el intérprete «primero», que ha *decidido* que el texto es esotérico, afirme que dice otra cosa de lo que está diciendo. No queda lugar para diálogo intersubjetivo alguno, y por tanto no hay comunidad académica que pueda discutir, a través de la polémica entre

(35) SCHMITT: 1991b.

(36) Agradezco los comentarios de Valeria Bosoer sobre esta cuestión.

interpretaciones, el significado. Sólo queda la *fe* en la interpretación del *maestro* por su discípulo o seguidor (37).

No obstante, hay algunos elementos que permiten dudar de la posibilidad de que se esté ante un texto esotérico.

En primer lugar, y como se ha visto antes, Strauss afirma que la palabra «tal vez» delata a Schmitt al revelar que odia ese mundo despolitizado. Cabe preguntar entonces: ¿un texto esotérico contiene actos fallidos, o precisamente por ser una acción *deliberada* es, por necesidad, consciente en el autor, quien maneja cual orfebre dónde poner cada palabra para indicar a los buenos lectores el mensaje oculto que los malos lectores no podrán ver nunca? Esta última sí es una de las indicaciones que da Strauss para identificar qué es un texto esotérico (38) (39).

(37) En su primer texto sobre la cuestión, de 1941, STRAUSS (1988b) vincula la escritura esotérica sobre todo a la persecución y a la ausencia de libertad de pensamiento. En su segundo texto, de 1954, en cambio, relaciona la escritura esotérica con el hecho de que la mayoría de la sociedad vive en la opinión y sólo una minoría en el saber (1959d). En ambos casos, la técnica de escritura es similar: el autor escribe en la mayoría del texto las opiniones (nunca mejor dicho) generalmente aceptadas, y sólo en algunos pasajes se contradice de modo agudo. Como es un gran autor, no puede contradecirse así, por lo cual ese cambio tiene otro significado: indicar casi imperceptiblemente, a los buenos lectores, sus auténticas reflexiones. El cambio de un texto a otro confirma que para Strauss el principal problema político es entre orden y virtud, lo cual repercute en que la democracia de masas deba ser transformada en un gobierno mixto, donde la mayoría que vive en la doxa elija a la minoría que vive en la episteme.

(38) STRAUSS: 1988b, 24-26.

(39) Para un análisis que va en la misma línea que el de Strauss, véase MEIER (1995). Meier está de acuerdo con los dos puntos centrales —para el interés de este artículo— de la crítica de Strauss a Schmitt (73-74): Schmitt intenta ocultar su juicio moral sobre el mundo despolitizado, sin conseguirlo, pues como sostiene Strauss, «[p]ara Schmitt, la afirmación de lo político es la afirmación de lo moral» (74), lo cual se descubre gracias al análisis (esotérico) que Strauss hace del modo de escribir de Schmitt, especialmente de la ubicación de los términos «perhaps» y «etcétera» en el párrafo donde Schmitt describe cómo sería el mundo despolitizado (70).

Pero Meier da un paso más sobre el carácter normativo de la afirmación de Schmitt: «Pero el propio Schmitt ve fundamentada la afirmación de lo moral en lo teológico. Para él, esa afirmación es parte de su teología política» (74-75). Para Schmitt —afirma Meier— el mundo despolitizado sería un mundo desteleologizado, donde el hombre ya no se pregunta por lo justo o injusto, y por eso vive una vida poco seria, de esparcimiento, sin dicotomías decisivas como la del Bien (Dios) y el Mal (Satanás).

Si bien el interés de este artículo es la crítica de Strauss, cabe decir que el problema central de la crítica de Meier es metodológico, por dos motivos: radicaliza el examen esotérico de Strauss sobre *El concepto de lo político*, lo que impide en la mayoría de los casos corroborar en el texto de Schmitt las tesis de Meier; y su análisis parte del presupuesto de la *unidad* de la obra y del autor. Se centra así en las *intenciones* de Schmitt en *toda* su obra. De hecho, cita más otros textos que la propia versión de 1932 de *El concepto de lo político*. Esto pone de

En segundo término, el argumento (c) sí se refiere al contenido y no a la forma de escritura, y posee según Strauss el mismo contenido que los argumentos (a) y (b). Esto abre una nueva interrogación: ¿es posible que un mismo texto requiera una interpretación esotérica y no esotérica a la vez? Es decir, ¿que ese mismo contenido que presumiblemente el autor quería ocultar al gran público y mostrar sólo a unos pocos, se encuentre a la vez en algunos pasajes explicitado claramente y en otros no?

En cualquier caso, admitamos que Schmitt describe la trayectoria de la era de la despolitización tal como afirma Strauss, como búsqueda *creciente* de ámbitos cada vez más (aparentemente) neutrales. Eso no parece decir nada acerca de cómo será ese mundo pacificado, ni de cómo lo valora Schmitt. Por lo tanto, cabría decir que Strauss da aquí un salto del juicio de hecho de Schmitt al juicio de valor, de la descripción de una creciente neutralización al rechazo de la neutralización.

Sobre el argumento general de Strauss acerca de *El concepto de lo político*, cabría preguntarse lo siguiente: si allí Carl Schmitt aprueba normativamente el orden, es decir, afirma que *un* orden cualquiera es *mejor* que el desorden, ¿no debería entonces no criticar el mundo despolitizado que la modernidad y el liberalismo proponen, precisamente por ser un mundo pacificado, sino más bien aprobarlo? (40)

costado lo que para nosotros es central: el concepto mismo, su utilidad para dar cuenta de lo que busca explicar: en este caso, lo político.

Partiendo de una perspectiva foucaultiana (2003: 227-262), que cuestiona al autor, la obra y el libro como unidades en sí y centros únicos productores de teoría, nuestro enfoque da ese protagonismo a la productividad de la interpretación para analizar la utilidad de los conceptos, desligada de la *personalidad* del autor, de su *intención* o del hilo conductor de su *obra* como elementos decisivos *per se*, y no según el contexto, que en el análisis textualista strausiano no tiene lugar.

(40) Shadia Drury comparte con Strauss —al igual que TURNER (2002: 596-597)— que el concepto de lo político de Schmitt no es un juicio de hecho sobre la realidad de lo político, sino un juicio de valor: la afirmación de un mundo «superior» al despolitizado liberal (92, 94), «más real» y «más serio» y «varonil» que éste (90). Drury afirma que Schmitt «romantiza» lo político (82, 87, 90, 93, 194-195) —además del Estado y la guerra (195)—, y que lo considera un «asunto glorioso» (82, 87, 90, 93), «magnífico» y «pleno de sentido» (87). Por ello «lamenta» (90) la despolitización liberal, que «trivializa» el mundo al quitarle toda «seriedad» y volverlo un lugar de «entretenimiento» (84). El eclipse de lo político representaría para Schmitt «la catástrofe más grande de todas» (87).

Por otra parte, la autora afirma que Strauss comparte con Schmitt la «demonización» del liberalismo y el concepto de lo político (91). Más aún, para Drury Strauss radicaliza ambos conceptos schmittianos (92). (La traducción de las citas de Drury ha sido hecha por mí, JF.)

Drury no cita en qué partes del texto *El concepto de lo político*, ni de otros de su autor, encuentra base para sustentar que Schmitt hace un juicio de valor sobre lo político. Tampoco re-

fiere a la nota que Schmitt introduce en el texto de 1932 en su reedición de 1963 (1991a: 149-150), donde reconoce que Strauss —al que en otra nota de esa misma reedición considera un lector atento de su texto (1991a: 147)— «pone el dedo en la llaga subrayando el término *Unterhaltung* [conversación, entretenimiento. JF]. Con razón. [...] [E] término resulta aquí completamente insuficiente y responde al inmaduro estado de la reflexión en aquel momento. Hoy yo utilizaría más bien el término de *juego*, con el fin de poner más expresamente de relieve el contraste con el antónimo *Ernst* (seriedad) (correctamente detectado por Leo Strauss)» (149). Y más adelante, refiriendo a su texto *Hamlet o Hécuba*, agrega que en él «habría que traducir *Spiel* por *play*, y quedaría abierta una cierta enemistad, aunque sólo fuese convencional, entre los “antagonistas en el juego” [...]. En mi expresión de circunstancias, *Unterhaltung*, se ocultan, sin embargo, también referencias al deporte, a la ocupación del tiempo libre (...)» (150).

Este párrafo permitiría pensar que el propio Schmitt está confirmando que su concepto de lo político comportaba un juicio de valor, al significar una afirmación de la «seriedad», contrapuesto al mundo despolitizado liberal del juego o —según su primera versión— el entretenimiento.

Aquí se plantea un problema metodológico. Incluso aceptando que Schmitt formulara un juicio de valor, si lo que interesa examinar es *el concepto* de lo político, y no tanto *el autor* que lo formula, la pregunta sería si ese juicio de valor es consustancial al concepto en cuestión. Según mi interpretación, no lo es.

El concepto de lo político mantiene su potencialidad como herramienta teórica descriptiva más allá de ese juicio de valor, que aparece más bien como algo *externo* y *añadido* a lo que fundamental y principalmente sería un juicio de hecho. En lo político está en juego potencialmente la vida y la muerte de los sujetos, dado que supone la posibilidad de la guerra. En el mundo liberal despolitizado no ocurre tal cosa, sólo cabe «una cierta enemistad, aunque sólo fuese convencional, entre los “antagonistas en el juego”», pues se ha cancelado lo político y con ello la enemistad. *Partiendo de esta caracterización* de dos tipos de conflicto —el más intenso de todos y otro que no lo es en absoluto—, se puede valorar el mundo donde se da el primero como «serio» y el del segundo como «trivial». Incluso puede hacerlo el propio autor, en tanto lector de su texto. Pero ello no añade ni quita nada relevante a la noción de qué pone en juego cada mundo en virtud de cómo es el conflicto que lo distingue.

Al respecto, Meier señala que «juego» no es un sustituto adecuado de «entretenimiento» precisamente porque al dejar abierta cierta enemistad, no puede referir a la desaparición por completo de la oposición amigo-enemigo, incluso como simple eventualidad, que era a lo que Schmitt quería referir con ella (2008: 71-72, n. 42). Si bien la afirmación de Meier es plausible, no parece quedar afectado el núcleo de la cuestión, que es la diferencia entre los dos tipos de conflicto en cada mundo, el político y el despolitizado. La cuestión, sin ser menor, es principalmente terminológica.

En otra nota agregada al texto de 1932 en la reimpresión de 1963, SCHMITT parece confirmar la distinción entre esos dos tipos de conflicto como juicio de hecho, cuando afirma que «Quien pelea con un enemigo absoluto [...] no tendrá [...] interés alguno por nuestro esfuerzo en torno al criterio de lo político; al contrario, verá en ello una amenaza para su fuerza directa de combate, un debilitamiento producido por la reflexión» [...]. Y a la inversa, las neutralizaciones destinadas a restar fuerza al tema dejan al enemigo en mero interlocutor (*en un conflicto o en un juego*), y condenan *nuestro conocimiento de una realidad tangible* como incitación a la guerra, maquiavelismo, maniqueísmo y —hoy en día ya inevitablemente— nihilismo» (1991a: 147; cursivas puestas por mí, JF).

Una contradicción importante en Schmitt se da entre la afirmación de lo político como destino y la de lo despolitizado como mundo que realmente puede existir. Y, probablemente, tal contradicción tenga su origen en el concepto de hombre, como bien señala Strauss (41): al plantear Schmitt un concepto de hombre no moral (peligroso como problemático, pero no como bueno o malo), abre la puerta a que sea reformable y por tanto a que el mundo pueda despolitizarse, cesar la lucha (42).

Strauss descubre con agudeza esta contradicción de Schmitt, que constituye un choque entre dos juicios de hecho incompatibles. De ella, no obstante, no se desprende una valoración, ni es ella misma una colisión entre un juicio de hecho y otro de valor.

El tratamiento de esta contradicción permite alumbrar otro punto. Tal vez en el fondo de la discusión sobre si Schmitt valora o describe lo político, no haya más que una diferencia de abordaje del texto schmittiano, que acaba condicionando todo lo demás. La pregunta que interesa en este trabajo es si, tal como está enunciado, el concepto de lo político implica una valoración, sea del orden, de la seriedad o cualquier otra. Y no qué intenciones tenía Schmitt, o qué valores se podrían adivinar debajo de su reflexión sobre lo político, que parece ser lo que Strauss busca.

VII. NOTAS A MODO DE CONCLUSIÓN

1. Como se había dicho, la crítica de Strauss a Schmitt y a Weber tiene la misma forma. En ambos casos, busca demostrar que no se puede pensar la política (o lo político) prescindiendo de unos valores que serían inherentes a ella, y que Strauss encuentra en lo que llama el Derecho Natural Clásico.

2. La imposibilidad de pensar la política separada de la verdad [o de su búsqueda (43)], confirma el principio gnoseológico central de Strauss: sin valorar, no se puede comprender. Este principio es el opuesto al que utilizan Schmitt y Weber en sus respectivos conceptos de lo político y de la política.

3. Así, en la trayectoria histórica del concepto de política, la crítica de Strauss a Schmitt y a Weber significa el intento de restaurar el pilar del concepto clásico de política, de raíz aristotélica y judeo-cristiana, que Weber y

(41) STRAUSS: 2006, 109-111.

(42) SCHMITT: 1991a, 87-97.

(43) STRAUSS entiende la filosofía como *búsqueda* y no como posesión de la verdad (1995c, 13). La diferencia, siendo importante, no parece cambiar el efecto que tiene sobre la política como actividad y como conocimiento. Pues sigue habiendo heteronomía (sea Atenas, sea Jerusalén), y no autosuficiencia de la razón; unos valores objetivos; un mundo dotado de sentido inherente; un Ser, entendido como totalidad, del cual derivar el Deber Ser.

Schmitt habían quebrado. Según Strauss, la política como actividad es la realización práctica de unos fines ciertos, externos y anteriores a ella, que se pueden conocer. Es el retorno a la identificación —como en Aristóteles— de la política con la *buena* política, del Ser con el Deber Ser, de la política y la verdad.

4. En última instancia, estas dos maneras de pensar la política y su relación con la verdad, parecen responder al modo de concebir el mundo y al hombre. Si para Schmitt y Weber se trata de realidades fácticas, no dotadas de un sentido inherente que hay que descubrir para poder actuar *con sentido*, para Strauss sí se trata de realidades que contienen su sentido, el que hay que conocer para actuar como se debe.

5. Cabe hacer una precisión: en verdad, para Strauss y para Weber o Schmitt, «valorar» no significa exactamente lo mismo. Para Strauss significa más bien casi describir, porque para él se trata de hablar de una realidad que *incluye* su sentido. Mientras que para Weber y Schmitt significa *otorgar* un valor a una realidad que no posee ninguno. Por tanto, no es describirla sino más bien deformarla a gusto del que la mira.

En definitiva, para Strauss *no hay realmente diferencia* entre juicio de valor y juicio de hecho, porque tal como han sido hechos el mundo y el hombre, valores y hechos vienen juntos. Para Weber y Schmitt, en cambio, sí la hay porque hechos y valores son dos dimensiones diferentes.

6. La diferente relación entre política y verdad abre dos perspectivas en relación a la democracia, especialmente para una época que ha conocido experiencias totalitarias y que se enfrenta hoy a la renovada cuestión de los integristas.

La posición que parte de Strauss vendría a sostener que la democracia no es posible sin un cuerpo de valores (el Derecho Natural Clásico) que, en tanto verdad, resulta el núcleo duro de esa forma de vida e impide toda deriva hacia su negación.

La posición que arranca de reflexiones como la de Schmitt y Weber, pondría el acento de la democracia no en esa verdad que opera como límite a todo desbordamiento, sino precisamente en que la ausencia de verdad es lo que permite una deliberación radical ciudadana y, en definitiva, el régimen democrático como tal.

Para ambas posiciones, paradójicamente, la negación de la democracia es el totalitarismo, al que conciben sin embargo de modo diferente.

Para la posición straussiana, el totalitarismo significa un error o mentira acerca de los fines del hombre y del mundo, que sólo podría avanzar e imponerse gracias a un clima cultural de relativismo y nihilismo, es decir, de debilidad de la verdad. Por eso el límite del totalitarismo es la verdad.

Para la posición que arranca de Schmitt y Weber, el totalitarismo comienza con la creencia en la existencia de una verdad universal y se plasma cuando un régimen busca imponerla y así cancelar toda lucha por el sentido. Por eso el límite del totalitarismo es el pluralismo (y no el nihilismo o el relativismo, como supone Strauss).

7. El problema central de la posición straussiana es que confunde fundamentación con fundamentación objetiva, y pluralismo con relativismo.

La primera confusión lleva a la segunda. Strauss deduce que quien niega la posibilidad de fundamentar objetivamente los valores es necesariamente nihilista o relativista. No casualmente, cree ver en Weber a un positivista. Esto es, a alguien para quien la discusión argumentada sobre valores no tiene sentido porque no pueden fundamentarse objetivamente. Si esto fuera así, en efecto, como cree Strauss, el relativismo *sería* el prólogo del totalitarismo.

Pero hay razones para pensar que esto no es así. En Weber la fundamentación puede ser racional sin necesidad de ser científica. Más aún, es racional *también* porque *elige* auxiliarse con la ciencia, en tanto considera valiosa esa ayuda, aunque no sirva para encontrar la respuesta final.

Weber no se queda inerte o indiferente ante los distintos valores. Para él, no todos valen igual porque sean igualmente infundamentados objetivamente. Que no se pueda afirmar que uno es superior objetivamente a otro no significa que entonces no hay nada que hablar, como sostendrían —aunque por diferentes motivos— el relativismo y el nihilismo.

Por el contrario, en Weber la discusión argumentada y la lucha de valores no sólo es posible, sino que es necesaria para que el corazón de la política se mantenga activo. De ahí su temor a la burocratización de la sociedad en general y de la política en particular, que significa el fin de la lucha de valores. Weber es pluralista, no relativista (44) o nihilista (45).

(44) Tomo la diferencia entre relativismo y pluralismo de BERLIN (1998, 29-30): «“Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir”. Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Vico y el de Herder, no es ése, sino lo que yo describiría como pluralismo. Es decir, la idea de que hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros, lo mismo que la obtenemos leyendo a Platón o las novelas del Japón medieval, que son mundos, puntos de vista, muy alejados del nuestro [...]. La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio sólo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a ellas, y actúa como puente entre ellas. Pero nuestros valores son nuestros y los suyos son los suyos. Tenemos libertad para criticar los valores de otras culturas, para condenarlos, pero no podemos pretender que no los entendemos en absoluto, o considerarlos sólo subjetivos, producto de criaturas de circunstancias diferentes con gustos diferentes a los nuestros, que no nos dicen nada [...]».

(45) Para Strauss, nihilismo es no creer en ningún valor ya que ninguno puede ser decla-

No obstante, es cierto que para Weber no hay nada que hablar *científicamente* acerca de la *preferencia* del valor (46). En *este* sentido, Weber sí comparte el concepto positivista de ciencia, a la que asocia a *demostración* (constatación de hechos, contenidos o estructuras, imputación medios-fines) (47). Quizá al compartir rasgos del concepto de ciencia del positivismo —si bien difiriendo de esa corriente sobre la función y el alcance de la ciencia, pues para Weber ésta puede auxiliar la decisión y no agota lo racional—, haya contribuido a que se confunda su posición sobre ciencia y juicios de valor con la de los positivistas.

En el marco de una concepción diferente de la ciencia, entendida ahora como argumentación consistente, rigurosa y reflexiva, a partir de ciertos presupuestos, sí cabría decir que se puede argumentar —si bien no objetiva ni demostrativamente— por qué *se prefiere* un valor a otro. Por ejemplo, cabría argumentar la preferencia por el valor democracia en virtud de la sociedad que éste genera, sin por ello pretender que pueda *demostrarse* que ese valor es *objetivamente* superior a otro. La reflexión de Weber admite este tipo de argumento sobre la preferencia misma, pero no que éste pueda ser científico (48). Tampoco *recomienda* realizar esa argumentación, pues sería en definitiva inclinarse normativamente a favor de un *valor*: el de la argumentación reflexiva (por sobre la que no lo es, o prefiere abiertamente la fuerza); en tanto decisión sobre valores, ello pertenece a la subjetividad.

Este cambio —de una concepción de la ciencia basada en la demostración a otra sustentada en la argumentación rigurosa y consistente— no genera diferencias en cuanto al problema central, porque finalmente ambos modos de entender la ciencia se revelan igualmente incapaces de fundamentar objetivamente los valores. Pero en el caso del segundo concepto, ya no cabría afirmar que lo que no cabe es *demostración científica*, sino *demostración*, aunque sí un *relato* científico. Y, en otro nivel, evitaría la asimilación del punto de vista de la infundamentación objetiva con el positivista. Creemos que el segundo concepto de ciencia, más *laico* y acorde así al desencantamiento del mundo que el positivista, es más propio de esta época postmoderna que el propio Weber —aunque se reconozca pocas veces— contribuyó a fundar.

rado superior a otro. Según STRAUSS (1953, 1-8, 35-80; 1959a, 17-27), el de Weber —como ya se dijo más arriba— es un nihilismo, pero noble (véase pág. 156). Strauss no contempla el pluralismo como posibilidad de sostener unos valores racional y argumentalmente, aun sabiendo que no es posible hacerlo científicamente.

(46) WEBER: 1992b, 77-78. Agradezco los comentarios de Joaquín Abellán sobre este punto.

(47) WEBER: 1992b, 76.

(48) WEBER: 1992b, 82-83.

Schmitt, por otra parte, también parte de considerar ciertos rasgos como datos de la experiencia humana: el pluralismo (mundo como pluriverso, no universo; definición no exhaustiva de lo político), que impone algo similar a una lucha de valores como destino (decisión amigo-enemigo) y la necesidad de elegir desde la nada (49).

También en Schmitt la elección de valores tiene un componente vital (existencial) para la política, y el lugar que ocupa la burocratización en Weber lo desempeña en su reflexión ese mundo apolítico y neutralizado, donde lo político ha desaparecido.

A diferencia de Weber, el pluralismo schmittiano es más claro hacia fuera de la comunidad política que en su interior. Por eso el problema de la cancelación de la lucha por el sentido en Schmitt se da sobre todo en el nivel internacional. Otra diferencia con Weber es que no hay en la decisión para Schmitt ningún papel para la racionalidad. Ni para el auxilio científico de la decisión, que al fin en Weber supone también la decisión sobre un valor (el de la ciencia). Ni para la racionalización de la preferencia: el enemigo no tiene que ser ni feo, ni malo, ni inconveniente económicamente (50). Schmitt parece mirar más crudamente de frente la realidad de creencia o fe que tienen los valores. En cualquier caso, tampoco Schmitt es relativista o nihilista, pues la decisión es lo opuesto de la indiferencia o la aceptación irrestricta de todos los valores.

8. La escisión de política y verdad, entendida como infundamentación objetiva y pluralismo, que arranca de la posición de Schmitt y de Weber, no parece significar por sí misma un condicionante ni una indefensión para la democracia, entendida como deliberación sobre los fines por parte de los miembros de la comunidad.

La posición de Weber y de Schmitt implica un riesgo, pero es el de todo régimen que, en tanto abierto a la lucha de valores, puede devenir su contrario. Pero para estos autores esa situación no es elegible, sino fruto del pluralismo entendido como un dato de una realidad que está ahí.

Incluso más, cabría decir —con Chantal Mouffe (51)— que los valores democráticos son mejor defendidos cuando se abandona la ilusión de que su carácter de verdades racionales hará que tarde o temprano los sujetos acaben aceptándolos. No deja de ser curioso que, en una tradición como la occidental, que otorga gran relevancia al individuo y a la individualidad, sea visto como más débil un valor construido, elaborado y discutido subjetivamente,

(49) SCHMITT: 1975, 62.

(50) SCHMITT: 1991a, 57.

(51) MOUFFE: 1997, 140-141.

que otro escogido por los sujetos porque se le reconoce una *validez trascendente*, externa a ellos.

Así, tanto desde la perspectiva de los principios, cuanto desde la instrumental, la democracia parece más expuesta a su caída o no realización partiendo de la base de la reunión de política y verdad que de su contrario.

La reunión de política y verdad, entendida como no deliberación sobre ciertos valores verdaderos, que se origina en la posición straussiana, parece conllevar en sí misma una limitación severa de lo discutible y de los deliberantes, y así de la democracia, cuando no a su imposibilidad. Así lo muestra la posición de Strauss respecto de la democracia de masas y del liberalismo (52).

En definitiva, la democracia parece requerir la autosuficiencia de la razón y la lucha por el sentido, y quedar en cambio seriamente limitada por la heteronomía de la razón, sea Atenas, sea Jerusalén (53).

(52) STRAUSS (1959a; 1995a; 1995b; 1995c; 1995d) no cree en la democracia de masas porque no cree en la posibilidad de que todos o la mayoría sean virtuosos. Strauss contrapone al liberalismo moderno y a la democracia de masas la educación liberal clásica, entendida como formación del carácter y del gusto en las (auténticas) virtudes, que convierte a los individuos en «señores» [«gentlemen»] (1995c, 11 [2007, 26]).

Strauss critica la idea liberal moderna, de raíz ilustrada, de que todos los hombres pueden ser educados del mismo modo. La educación en la virtud requiere ocio, y ninguna sociedad puede liberarse de la escasez, afirma Strauss. El liberalismo moderno y la democracia de masas llaman educación a lo que en realidad es instrucción, y conduce a la cultura de masas.

Sólo los ricos cuyo negocio no les exija una administración personal pueden acceder al ocio. Es decir, los terratenientes, no los comerciantes o industriales. La democracia de masas se basa en la opinión, no en la episteme, en la libertad, no en la virtud. «La democracia (...) es el gobierno de los no educados» [«Democracy (...) is the rule of the uneducated»], dice STRAUSS (1995c, 12 [2007, 28]). El problema entonces es cómo hacer para que la mayoría no virtuosa elija a la minoría virtuosa. Es decir, transformar una democracia de masas en un gobierno mixto, en el sentido clásico (combinación entre aristocracia y democracia). En ese tipo de gobierno, la diferencia de virtud impide la deliberación genuina entre gobernantes y gobernados. Es problema político principal, afirma Strauss, es la tensión entre orden y virtud.

STRAUSS (1953, 1-8) muestra su preocupación porque mientras la Declaración de Independencia de los Estados Unidos afirma como verdad los principios del Derecho Natural Clásico, los intelectuales y académicos, merced al avance de la nueva ciencia política, los consideran valiosos sólo como ideales o mitos políticos, pero no como verdades, pues niegan que existan derechos naturales.

(53) ABBOTT afirma que para Strauss «those who would reject natural right in favor of history were likewise unable to account for their own voice and unable to defend their fundamental premises» (2001: 55). Cabe interrogar por qué aquellos que sostienen el Derecho Natural sí hablan por sí mismos y defienden *sus* valores, siendo que lo hacen porque la Naturaleza así lo indica.

El artículo de Abbott muestra bien que, como para Strauss en su debate con Weber (y Schmitt), la cuestión de la verdad es más importante que el carácter de la ciencia. En efecto, el debate entre valores universales trascendentes y valores particulares contingentes es más

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- ABBOTT, James R. (2001): «Facts, Values, and Evaluative Explanation: Contributions of Leo Strauss to Contemporary Debates», in *The American Sociologist*, 32/1, 50-77.
- BERLIN, I. (1988/1998): «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad*, H. HARDY (ed.), Barcelona, Península.
- CASTORIADIS, C. (1975/1993): *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols., Buenos Aires, Tusquets.
- DRURY, Shadia (1999): *Leo Strauss and the American right*, New York, St. Martin's Press.
- FOUCAULT, Michel (2003 [1969]): *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI.
- FRANZÉ, J. (2004): *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Madrid, Catarata.
- LEFORT, C. (1981): *L'invention démocratique*, Paris, Fayard.
- MEIER, Heinrich (2008 [1998]): *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz.
- MOUFFE, CH. (1997): *The return of the political*, London, Verso.
- RANCIÈRE, J. (1995): *La mésentente: politique et philosophie*, Paris, Galilée.
- SCHMITT, C. (1922/1975): «Teología política», en *Escritos Políticos*, Madrid, Doncel.
- SCHMITT, C. (1932/1991a): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- SCHMITT, C. (1929/1991b): «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- STRAUSS, L. (1953): *Natural right and history*, Chicago: The University of Chicago Press [trad. al castellano por Ángeles Leiva Morales y Rita da Costa García: *Derecho Natural e Historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000].
- STRAUSS, L. (1956/1959a): «What is political philosophy?», in *What is political philosophy?*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1949/1959b): «Political philosophy and history», in *What is political philosophy?*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1945/1959c): «On classical political philosophy», in *What is political philosophy?*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1954/1959d): «On a forgotten kind of writing», in *What is political philosophy?*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1952/1988a): «Introduction», in *Persecution and the art of writing*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

importante que la discusión sobre si la ciencia puede o no formular juicios de valor. Porque la postulación de un universal objetivo y verdadero supone una ciencia valorativa, pero ésta no necesariamente implica la defensa de aquél, pues puede ponerse al servicio de valores relativos. Es lo que critica Abbott al postmodernismo de sociólogos como Norman Denzin o Stephen Seidman (58 ss). Como en Strauss, para Abbott el «control vertical» es lo decisivo.

- STRAUSS, L. (1941/1988b): «Persecution and the art of writing», in *Persecution and the art of writing*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo (1989): «Progress or return?», in *The rebirth of classical political rationalism*, Chicago, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1968/1995a): «Preface», in *Liberalism ancient and modern*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1959/1995b): «What is Liberal Education?», in *Liberalism ancient and modern*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1962/1995c): «Liberal education and responsibility», in *Liberalism ancient and modern*, Chicago and London, The University of Chicago Press (trad. al castellano por Leonel Livchits: «La educación liberal y la responsabilidad», en *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007).
- STRAUSS, L. (1959/1995d): «The liberalism of classical political philosophy», in *Liberalism ancient and modern*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1962/1995e): «An epilogue», in *Liberalism ancient and modern*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1932/2006): «Notes on Carl Schmitt, *The concept of the political*», in H. MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialogue*, Chicago and London, The University of Chicago Press [trad. al castellano por Alejandra Obermeier: «Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt», en *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político: sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008].
- TURNER, Bryan S. (2002): «The problem of cultural relativism for the sociology of human rights: Weber, Schmitt and Strauss», in *Journal of Human Rights*, 1/4, 587-605.
- VOEGELIN, E. (1952/1969): *The new science of politics*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- WEBER, Max (1917/1984a): «Los juicios de valor en la ciencia social», en *La acción social: ensayos metodológicos*, S. GINER y J. F. YVARS (eds.), Barcelona, Península.
- WEBER, Max (1904/1984b): «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en *La acción social: ensayos metodológicos*, S. GINER y J. F. YVARS (eds.), Barcelona, Península, 112-190.
- WEBER, Max (1918/1991): «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada», en *Escritos políticos*, J. ABELLÁN (ed.), Madrid, Alianza.
- WEBER, Max (1919/1992a): «La política como profesión», en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. ABELLÁN (ed.), Madrid, Espasa-Calpe.
- WEBER, Max (1917/1992b): «La ciencia como profesión», en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. ABELLÁN (ed.), Madrid, Espasa-Calpe.