



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**El problema de la teoría y la praxis en el pensamiento de Leo Strauss. Un
análisis desde el Esoterismo Filosófico**

Septiembre de 2020

Tesis para obtener el grado de:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DIEGO ENRIQUE VEGA CASTRO

Asesores de tesis:

Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta (Director)

Dr. Arturo Romero Contreras

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuru

A mi esposa

Índice

Introducción.....	9
Capítulo primero. Sobre el esoterismo filosófico.....	15
1. Persecución y el arte de escribir.....	17
2. Alfarabi.....	24
3. Maimónides.....	30
4. Halevi.....	34
5. “Enseñanza exotérica”.....	41
6. Melzer y la recuperación académica del esoterismo.....	43
6.1 Las cuatro formas de esoterismo.....	48
7. Consideraciones metodológicas, consecuencias y críticas sobre el esoterismo.....	62
7.1 Spinoza.....	62
7.2 “Sobre un modo olvidado de escribir”.....	67
7.3 Discusión hermenéutica sobre la interpretación esotérica. Strauss y Gadamer.....	71
Capítulo segundo. θεωρία y πράξις, filósofo y ciudad.....	86
1. La radicalidad de la contemplación antigua en el epicureísmo y Filón de Alejandría. Una perspectiva religiosa y una irreligiosa.....	88
1.1 La poesía de Lucrecio.....	89
1.2 La comunidad de terapeutas.....	97
2. Virtudes morales e intelectuales: sobre la relación entre contemplación desapegada y prudencia política.....	104
2.1 Una distinción sistemática entre las virtudes morales e intelectuales.....	106
2.2 Algunas consideraciones sobre la sabiduría práctica y la <i>phrónesis</i> de Aristóteles.....	115
3. Sobre el descenso socrático a la ciudad.....	122
Capítulo tercero. Strauss y el problema de la teoría y la práctica.....	146
1. ¿Un filósofo rey teórico?.....	147
2. Guerra y paz. El más alto grado de los asuntos humanos.....	167
2.1 Nota sobre el problema de la trascendencia.....	182
3. La tiranía. Apartarse del ser como acceso al ser.....	197
3.1 Strauss, Heidegger y el problema del todo.....	243
Conclusiones.....	265
Bibliografía.....	269

Resumen:

El siguiente trabajo de investigación tiene como objetivo explorar y determinar el significado aproximado de los conceptos “teoría” y “práctica” en el pensamiento de Leo Strauss. Para ello se utilizan especialmente dos vías: la primera, el esoterismo filosófico; la segunda, lo que Strauss llamó la tensión entre el filósofo y la ciudad. La primera vía (primer capítulo) tiene mayor importancia metodológica; su propósito es abrir camino a un estudio de la tradición filosófica (los clásicos, el medievo y la primera fase de la Modernidad) según la distinción straussiana entre discurso exotérico-esotérico. La segunda vía (segundo capítulo), apoyada ya en la lectura esotérica planteada, investiga rasgos principales de la tensión clásica entre teoría y práctica: v.g. la contemplación filosófica y la actividad política; el estudio de la naturaleza y el estudio de lo humano; la Filosofía y la Historia, etc. Estos dos capítulos permiten en el tercero y último explorar con mayor precisión qué entendió Strauss por la relación entre teoría y práctica, cuáles son para él los rasgos constitutivos de la actividad y comprensión filosófica y qué papel (armónico o en tensión) tiene el filósofo ante su comunidad política. Finalmente, se concluye con una breve reflexión sobre los “presupuestos ontológicos” que presuntamente se encuentran detrás de esta filosofía política.

Abreviación de las obras principales de Strauss¹

- AAPL *The Argument and the Action on Plato's Laws*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1992.
- CCWM Strauss, Leo, y Hans-Georg Gadamer. "Correspondance with Hans-Georg Gadamer Concerning Wahrheit und Methode". *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2, núm. 5 (1978): 5–12. ["Sobre la interpretación: Correspondencia con Hans-Georg Gadamer". En *Sin ciudades no hay filósofos*, editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014.]
- CM *The City and Man*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1964. [*La ciudad y el hombre*. Traducido por Leonel Livchitz. Buenos Aires: Katz, 2006.]
- ET "Exoteric Teaching". En Yaffe, Martin, y Richard Ruderman, eds. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. E.U.A.: Palgrave Macmillan, 2014. ["Enseñanza exotérica". En *Sin ciudades no hay filósofos*, editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014.]
- EW *The Early Writings*. Editado y traducido por Michael Zank. Nueva York: State University of New York Press, 2002.
- FB Strauss, Leo. "Farabi's Plato". *Louis Ginzber Jubilee Volume, American Academy for Jewish Research* 15 (1945): 357–93. ["El Platón de Farabi". En *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, editado por Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.]
- GS1 *Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 1. Weimar: Metzler, 1996.
- GS2 *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 2. Weimar: Metzler, 1997.
- GS3 *Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 3. Weimar: Metzler, 2008.

¹ Estas abreviaciones no abarcan toda la obra de Strauss; dejo de lado algunos ensayos tanto publicados como inéditos, así como algunos cursos impartidos en la Universidad de Chicago que sólo están publicados en leostrausscenter.uchicago.edu. Éstos tendrán toda la información bibliográfica en las respectivas notas al pie.

- HPP Strauss, Leo, y Joseph Cropsey. *History of Political Philosophy*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987. [*Historia de la filosofía política*. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. México: FCE, 2017.]
- IPP *An Introduction to Political Philosophy*. Editado por Hilain Gildin. Michigan: Wayne State University Press, 1989.
- JPCM *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Editado por Kenneth Hart. E.U.A.: State University of New York Press, 1997.²
- LAM *Liberalism Ancient and Modern*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1989.³
- NRH *Natural Right and History*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1965. [*Derecho natural e historia*. Traducido por Luciano Noretto. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.]
- OT *On Tyranny*. Editado por Victor Gourevitch y Michael Roth. E.U.A.: The University of Chicago Press, 2000. [*Sobre la tiranía*. Traducido por Leonardo Rodríguez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.]
- PAW *Persecution and the Art of Writing*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1952. [*Persecución y el arte de escribir*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.]
- PPH *The Political Philosophy of Hobbes*. Traducido por Elsa M. Sinclair. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1963. [*La filosofía política de Hobbes*. Traducido por Silvana Carozzi. Buenos Aires: FCE, 2006.]
- RCPR *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Editado por Thomas Pangle. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1989. [*El renacimiento del racionalismo político clásico*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.]
- SA *Socrates and Aristophanes*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1966.
- SCR *Spinoza's Critique of Religion*. Traducido por E.M. Sinclair. E.U.A.: Schocken Books, 1982.

² Específicamente para el texto “A Giving of Accounts” utilizo la traducción de Lastra en *Sin ciudades no hay filósofos*, libro que contiene también la correspondencia Strauss-Gadamer y que ha sido abreviado como CCWM.

³ Hay traducción al español, pero me ha sido imposible consultarla: *Liberalismo antiguo y moderno*. Traducido por Leonel Livchits. Argentina: Katz, 2007.

- SPPP *Studies in Platonic Political Philosophy*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1983. [*Estudios de filosofía política platónica*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.]
- SNC Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. “Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers”. *The Review of Politics* 76 (2014): 619–633.
- TOM *Thoughts on Machiavelli*. E.U.A.: The Free Press, 1958. [*Meditación sobre Maquiavelo*. Traducido por Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1964.]
- WIPP *What is Political Philosophy*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1959. [*¿Qué es filosofía política?* Traducido por Amando De la cruz. Madrid: Guadarrama, 1970.]
- XS *Xenophon’s Socrates*. E.U.A.: Cornell University Press, 1972.

INTRODUCCIÓN

Introducción

Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Meleto ni Ánito sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí.

PLATÓN, *Apología*

Ninguna certeza sobre el porvenir mostraba Sócrates cuando la muerte lo arrostraba. Sin certidumbres, es cierto, pero también sin tragedias; no sólo tomó el veneno con manos propias, sino que cuestionó, por última vez, si era mejor vivir o morir. El conocimiento de ello estaba vedado al hombre, incluso al más sabio; se reservaba para el dios.

Si la muerte y la vida le eran enigmas, no así las razones por las que fue condenado: la calumnia y la envidia de muchos (*πολλῶν*), dice Sócrates, lo trajeron al tribunal. Esos muchos son en parte la muchedumbre (*πληθος*) y en parte los amantes de la muchedumbre, sus dirigentes, aduladores y domesticadores. La seguridad socrática sobre el porvenir de la persecución contrasta su ignorancia sobre el porvenir de la vida: se han condenado ya a otros buenos hombres y no cabe esperar que el futuro arroje mejores dados. Aún más, los culpables de su muerte no son Ánito ni Meleto, no son los jueces ni el tribunal ateniense; Sócrates refiere la primera ola de sus acusaciones a un comediógrafo llamado Aristófanes. Para el hombre con seguras plantas sobre la cima de la Modernidad –si no es que extraviado en sus oscuras fauces– la relación entre Sócrates y Aristófanes le es apenas accesible. Su comprensión está mediada por ese paraíso e infierno contemporáneo: la Historia.

Pero la respuesta clásica es más sobria, menos hiperbólica que el obcecado devenir histórico: Sócrates fue condenado porque el filósofo será perpetuamente perseguido en toda ciudad, cualquiera que sea ésta; no hay que esperar que la persecución se haya detenido en el finado por cicuta. Que esta respuesta sea más sobria que hiperbólica es el primer paso con que se emprende el siguiente sinuoso camino.

Más de dos mil años nos alejan pues de la pacífica violencia del desenlace de Sócrates y, naturalmente, de la idea de la persecución a la filosofía, de sus causas e implicaciones. Es por ello

extraño, tanto como la filosofía misma, que un hombre del siglo anterior haya reabierto el problema con suma cautela y minuciosidad. Ese hombre es Leo Strauss, filósofo de raíces judías que nació en un pequeño pueblo de Alemania y hubo de migrar a los comienzos de madura edad a Estados Unidos, donde fundó una importante escuela de filosofía política –si acaso puede hablarse, en sentido estricto, de “fundaciones” en filosofía; lo que es sencillamente cierto es que reabrió los problemas de una larguísima tradición olvidada.⁴

El propósito del siguiente trabajo de investigación es determinar la interrelación de los conceptos teoría-práctica en el pensamiento de Strauss. Hay que decir de antemano que la empresa no se ofrece como un sendero de trazos claros, pues el pensamiento de Strauss no se caracteriza –al menos no explícitamente– por el uso de los términos teoría-práctica. Se debe andar entonces entre follaje y maleza, a través de vericuetos que parecerán extraviarse de la cuestión principal. Los diferentes ejes de la obra de Strauss, los problemas específicos y generales a los que prestó paciente atención, deberán mostrar por sí mismos cómo guían y son guiados por una profunda comprensión sobre el tradicional problema de la teoría y la práctica.

Mi propuesta, que primero se mostrará como simple metodología y eventualmente tendrá que cobrar su necesidad en términos filosóficos, es acceder a la interrelación entre teoría y práctica a través del llamado esoterismo. Ambos asuntos están estrechamente vinculados –se podría decir que su diferenciación requiere de abstraer uno del otro– y conllevan el planteamiento de la filosofía política clásica por el que Strauss ha sido comúnmente conocido.

Cismático es el descubrimiento del joven Strauss: el “esoterismo de los filósofos”⁵. Con ello se refería a un tipo de escritura utilizada desde la Antigüedad hasta finales del s. XVIII con el fin, entre otros no menos importantes, de evitar la persecución social. Para Strauss el acento no está, sin embargo, en las condiciones histórico-políticas en las cuales los filósofos desarrollaron este “modo olvidado de escribir”, sino en el profundo problema *filosófico* que sostenía tal retórica: la

⁴ Para descripciones biográficas introductorias sobre Leo Strauss, *vid.* Rodrigo Chacón, “Descending the Magic Mountain to Begin a Socratic Ascent: Leo Strauss in Weimar”, en “German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss” (tesis doctoral, New School, 2009), 102-160; y la introducción de Michael Zank a Strauss, EW, que se concentra en su juventud sionista. Del propio Strauss hay que mencionar “A Giving of Accounts”, en JPCM, y el Prefacio a SCR.

⁵ Zank traza el descubrimiento straussiano del esoterismo a su juventud sionista: los grupos sionistas habían usado una serie de técnicas retóricas a principios de la Primera Guerra Mundial que consistían en realizar declaraciones públicas de una índole distinta a las conversaciones privadas entre los miembros del grupo. Estos tipos de prácticas son suspendidas en la década de los 20, pero son vueltas a utilizar en la década de los 30 a causa de la turbulencia política. Fue justamente en esta década de los 30 que Strauss se dedicó al análisis de la escritura de filósofos judíos e islámicos, descubriendo así lo que llamaría “esoterismo”. Según Zank, es probable que las prácticas de los grupos sionistas y el descubrimiento filosófico no estén desconectados.

tensión entre el sabio, o aquel que dedica su vida a la consecución de la sabiduría, y la ciudad. Esa tensión es raíz del significado original de la filosofía, la cual Strauss expresa en distintos términos según los diferentes ejes de su obra: filósofo-ciudad, conocimiento-opinión, *vita contemplativa-vita activa*, pensamiento (discurso)-acción, etc. Desafortunados podrían ser ya en principio los términos que he seleccionado para esta investigación (teoría-práctica), pues el propio Strauss no los concibe como conceptos fundamentales que expresen sus ideas sobre el discurso esotérico-exotérico y la tensión filosofía-política. Sin embargo, me parece que los antiguos y quizás hasta triviales conceptos de teoría y práctica pueden englobar con pedagógica facilidad los problemas que se tratarán a lo largo de este trabajo. Naturalmente, esto se problematizará en la investigación.

Que el esoterismo no sea sólo un fenómeno lingüístico situado en la historia sino un problema fundamental de la filosofía es la base de una de las tesis principales de Strauss: que la filosofía política no es el mero tratamiento filosófico de problemas políticos, empero la mediación original entre filosofía y ciudad. En otras palabras, la filosofía política tiene la función de proteger y defender al filósofo. El problema ya se intuye. Se trata especialmente de cómo defender la teoría del filósofo por medios prácticos, o cómo el pensamiento ha de interrelacionarse con el discurso en un marco político. La conexión es para Strauss necesaria, es decir, no hay situación en la que el filósofo no haya de amoldar su pensamiento al discurso público a la vez que trabaja los medios para no subyugarse al mismo; no hay situación en que no suceda esto porque la tensión entre la teoría y la práctica, entre el filósofo y la ciudad, no acepta soluciones definitivas ni transformaciones sociales absolutas.

Se puede decir en este sentido que el fenómeno de la escritura esotérica-exotérica es la superficie discursiva que deja tras sí un hilo de Ariadna hacia la original interrelación entre filosofía y política. De ahí que llamemos al esoterismo un modo de acceso al problema de la teoría y la práctica, aunque esto ya presente severos obstáculos para la investigación. Quizás el más inmediato es el hecho de que Strauss no formuló una “teoría” sobre el esoterismo, es decir, una doctrina sistemática que explicara aquel modo olvidado de escribir. El lector de Strauss se encuentra en el desasosiego de una multitud de interpretaciones sobre distintos filósofos que escribieron esotéricamente y que han de ser por ende leídos esotéricamente⁶.

⁶ Vale la pena decir que Strauss no fue un filósofo sistemático, ni siquiera un filósofo de “tratados”. La mayor parte de su obra consiste en comentarios e interpretaciones de los filósofos de la tradición, de ahí que sea sumamente difícil exponer con claridad qué era lo que él mismo pensaba. Esto no impidió, por otra parte, que su intento de restablecer la lectura esotérica y la filosofía política clásica no tuviera resultados; se podría decir que fue un maestro sin doctrina. El

El hecho de que Strauss no haya elaborado una teoría del esoterismo no impide, con todo, estudiar con minuciosidad las distintas técnicas, focos, propósitos y tendencias históricas que ha habido en la escritura esotérica-exotérica. Prueba de ello es el reciente estudio de Arthur M. Melzer titulado *Philosophy Between the Lines*, cuya pretensión es confirmar con evidencias históricas el fenómeno del esoterismo, así como plantear su fundamento filosófico y las consecuencias que tiene en nuestra comprensión de la filosofía y en su enfrentamiento contra los gigantes de nuestra época: el historicismo y la posmodernidad. Valiéndose de los términos teoría-práctica y su larga confrontación en la tradición filosófica, Melzer logra colocar la tensión straussiana entre filósofo y ciudad (junto con sus otras múltiples acepciones) en ésta de mayor alcance. Buena parte de la exposición sobre el esoterismo filosófico estará fincada en la esquematización que Melzer realiza⁷. Por ser el esoterismo superficie del problema que nos atañe, se le tratará como introducción y no como tema principal o último. Hay que tener completamente claro esto, pues los innumerables detalles del fenómeno del esoterismo, sus también innumerables objeciones o problemas hermenéuticos a los que se enfrenta, merecen un trabajo de investigación que se desvía por mucho del que se propone este estudio. Se debe tener en cuenta además que el problema del esoterismo no puede ser clarificado por sí mismo –es decir, meramente como un estudio del discurso y la retórica–, sino que su clarificación última se encuentra en la reflexión sobre el significado de la filosofía política premoderna. Al examinar cuidadosamente las obras de Strauss el lector se fuerza a reflexionar sobre estas dos cuestiones, y la mejor prueba de ello es que las interpretaciones de Strauss implican la minuciosidad del trabajo interpretativo del esoterismo a la vez que la tematización de la filosofía política respectiva; no son pues dos temas inconexos que esta investigación pretenda reunir artificialmente.

Son suficientes estas advertencias para indicar el camino que se emprenderá en los siguientes tres extensos capítulos. El primero consiste, como puerta de acceso, en una exposición sobre qué es el esoterismo según lo entendió Strauss: quiénes lo practicaron y por qué; qué evidencias de ello tenemos, cuál es el método y cuáles son los problemas de asirlo con rigurosidad. Con este propósito examinaré los contados textos donde Strauss habla explícita y exclusivamente sobre ello. Es verdad que la totalidad de la obra de Strauss está fundamentada en una lectura atenta de las pistas esotéricas

segundo problema principal al que se enfrenta el lector de Strauss es a que ha de tomarse el mismo cuidado y minuciosidad en la lectura de aquellos autores a los que Strauss comenta; quizás sea este uno de los elementos imprescindibles para la comprensión de su pensamiento.

⁷ Arthur M. Melzer, *Philosophy Between the Lines* (E.U.A.: The University of Chicago Press, 2014).

que los filósofos dejaron en sus escritos, aunque eso no significa que Strauss haya sido del todo explícito sobre las técnicas, recursos y métodos que pudo utilizar para hacer tales lecturas. En otras palabras, como veremos a lo largo de esta investigación, las impresionantes interpretaciones que hace Strauss de filósofos como Alfarabi, Maimónides, Jenofonte, Platón, Tucídides, etc. son ejecución o acción de los poderes interpretativos que supone el esoterismo; y sin embargo, carecemos del discurso o la palabra que guía la acción. Se puede decir que Strauss ha dejado pistas esotéricas en sus interpretaciones esotéricas sobre cómo comprender el esoterismo.

Evidentemente tal escrutinio detectivesco es agotador e incluso infructífero para un trabajo de investigación que pretende clarificar el propio pensamiento de Strauss, pues se trataría de poner exagerada atención a cada parte y con ello perder la vista del todo. Acudiré por ello a la “sistematización” que hace Melzer del esoterismo —que está basada naturalmente en la totalidad de la obra de Strauss—, la cual servirá para exhibir de manera clara y precisa las partes específicas del esoterismo que reflejan el problema filosófico sobre la relación entre teoría y práctica. Encontraremos pues que el fenómeno del discurso esotérico-exotérico es manifestación de la comprensión original de los filósofos antiguos sobre la relación entre filosofía y política, y cuáles son los requisitos y exigencias de cada actividad. A esto se dedicará el segundo capítulo que pretende en tres subsecciones mostrar la gradación de diferentes comprensiones antiguas de la filosofía política —desde aquella que considera vanas todas las cosas humanas hasta aquella que las entiende como parte fundamental de la filosofía— así como el papel de la prudencia como crisol del pensamiento filosófico y el discurso filosófico-político (es decir, de nuevo la relación entre esoterismo-exoterismo). Ambos capítulos son base suficiente para emprender en el tercero una detallada investigación sobre tres obras de Strauss donde más patente se hace su comprensión sobre la interrelación entre teoría y práctica. Este último capítulo es el más extenso y el más importante, pero necesita de un camino preparatorio (un estudio introductorio sobre el esoterismo y un estudio detallado sobre las posiciones antiguas más relevantes) sin el cual el entendimiento de la obra de Strauss es superfluo.

CAPÍTULO PRIMERO.
SOBRE EL ESOTERISMO FILOSÓFICO

Capítulo primero. Sobre el esoterismo filosófico

intentar disimular, y no poder huir, sino quedar en evidencia, es una gran locura, si, en ese intento, y necesariamente, uno se atrae muchos más rencores de los enemigos. Pues creen que el que se comporta así ante los demás es un malhechor. Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres

(PLATÓN, *Protágoras*)

Hay por lo menos tres escritos esenciales donde Strauss trata el problema del esoterismo: “Enseñanza exotérica” (1939), *Persecución y el arte de escribir* (1952) y “Sobre un modo olvidado de escribir” (1954)⁸. Podría decirse que el más sustancial de éstos es el libro *Persecución y el arte de escribir*, una recopilación de trabajos previamente publicados que es introducida por la modificación del impresionante ensayo llamado “El Platón de Farabi”. Expondré primero este libro con la intervención de algunos pasajes de “Enseñanza exotérica”, y reservaré “Sobre un modo olvidado de escribir” para consideraciones metodológicas posteriores.

El libro *Persecución y el arte de escribir* consta de una introducción y cuatro ensayos. De esta suma de cinco textos, cuatro de ellos están dedicados particularmente a un autor: la Introducción trata sobre Alfarabi (a la cual se le numera como el primer capítulo), el tercer capítulo sobre Maimónides, el cuarto sobre Halevi y el quinto sobre Spinoza. El único de estos ensayos que no está dedicado especialmente a un autor es el segundo capítulo titulado “La persecución y el arte de escribir”. Es justo por no ser éste un texto emparentado directamente con un filósofo en particular que lo utilizaré para introducirnos al esoterismo, ya que analizar este problema a la vez que se realiza un estudio minucioso de cada uno de los autores que Strauss trata es una tarea monumental. Una vez introducidos, extraeremos algunas de las ideas principales que Strauss plantea en el resto de los ensayos y en “Enseñanza exotérica” (texto dedicado a Lessing).

⁸ El único texto no publicado en vida es “Enseñanza exotérica” (ET). Descubierta por Kenneth Hart Green, se publicó primero *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 14 (1989), 63-71. Thomas Pangle lo incorporó después a RCPR, pero con importantes lagunas, de ahí que nos valgamos de la versión de *Reorientation* especificada en las abreviaciones. “Sobre un modo olvidado de escribir” fue reimpresso en 1959 en WIPP.

1. Persecución y el arte de escribir

El ensayo titulado “Persecución y el arte de escribir” incluido como el segundo capítulo del libro homólogo es una exploración del problema del esoterismo desde un panorama actual⁹. Tal aproximación es especialmente pedagógica, pues parece que antes de explorar la retórica esotérica de los filósofos medievales (con las que Strauss se enfrentó primero¹⁰) es necesario plantear cuál es nuestra situación actual ante aquella práctica. En términos hermenéuticos, hay que clarificar primero nuestros prejuicios, si acaso porque la clarificación es condición de posibilidad de la superación.

Strauss alude a la libertad del debate público en un considerable número de países que ha sido reprimida por el gobierno, intentando coordinarla con su propio discurso. Especialmente a los jóvenes¹¹, dice, se les ha convencido de ejercer su libertad de pensamiento simplemente escogiendo entre las pocas opiniones que una minoría escribe para el público. Si se impide esta elección se elimina el único tipo de libertad intelectual que le está concedida a la mayoría de las personas. La persecución tiene el carácter medianamente infalible de instaurar una lógica de la “no-mentira” (*lógica equina*):

According to the horse-drawn Parmenides, or to Gulliver's Houyhnhnms, one cannot say, or one cannot reasonably say "the thing which is not": that is, lies are inconceivable. [...] This logic determines [...] the thought of many ordinary human beings as well. They would admit, as a matter of course, that man can lie and does lie. But they would add that lies are short-lived and cannot stand the test of repetition [...] and that therefore a statement which is constantly repeated and never contradicted must be true.¹²

⁹ Reservaremos, sin embargo, el “panorama actual” para algunas consideraciones metodológicas; de cualquier forma, el resto de las explicaciones de este texto son las más generales que alguna vez Strauss formulara, y por ello las que tienen un acceso de corte más introductorio al problema desde nuestro panorama actual.

¹⁰ “I became familiar with the problem mentioned [el de la relación entre filosofía y política, asunto que tienen en común todos los ensayos compilados en este libro] while studying the Jewish and the Islamic philosophy of the Middle Ages.” Prefacio a PAW [9].

¹¹ Strauss muestra un poco atrás la referencia a la *República* de Platón donde se dice que el mito probablemente no será creído por la generación presente, pero con cierta seguridad será creído por las generaciones venideras. Platón, *República*, trad. Rosa Mariño, Salvador Mas, y F. García (Madrid: Akal, 2009), 415c6-d5.

¹² PAW, 23 [“Según Parménides [...] o los houyhnhms de Gulliver, no podemos decir —o no podemos decir razonablemente— ‘la cosa que no es’, o sea, las mentiras son inconcebibles. Esta lógica [...] determina también [...] el pensamiento de muchos seres humanos comunes y corrientes. Ellos admitirían que la mentira tiene patas cortas y no puede pasar la prueba de la repetición [...] y que, por consiguiente, un enunciado que se repite constantemente y nunca se contradice debe ser cierto.”, 30]. Hagamos un lazo con una corriente de pensamiento abismalmente distinta a ésta. Deleuze dice: “Una época dice todo lo que tiene que decir”; por eso los políticos no mienten, aunque lo creamos así. No mienten porque sólo dicen lo que

Si a esto añadimos la consideración tradicional de que un hombre que ocupa un alto cargo, que es responsable y moralmente aceptado no puede mentir, se vuelve necesaria la creencia de que las afirmaciones de un jefe de gobierno son absolutamente indubitables.

Sin embargo, aquellos que no sigan la lógica de la no-mentira (aquellos que piensen independientemente) no aceptarán este tipo de postulados: “La persecución [...] no puede impedir el pensamiento independiente”¹³, y esto resulta cierto también para su expresión, ya sea privada o pública. En el primer caso, expresándolo a los amigos y a la gente confiable; en el segundo, *escribiendo entre líneas*. La expresión es evidentemente metafórica; no obstante, el intento de quitar el ropaje de la metáfora es una *terra incognita*, un camino que no ha sido explorado y del cual la única guía que tenemos se encuentra “enterrad[a] en los escritos de los retóricos de la Antigüedad.”¹⁴.

La persecución origina entonces una particular técnica de escritura, el esoterismo. Esta técnica presentará las verdades fundamentales de forma encriptada y estará dirigida únicamente a los lectores “confiables e inteligentes”. La garantía de llegar a estos lectores mientras guarda silencio para el resto presupone que el lector reflexivo es un lector cuidadoso, y el hombre reflexivo e inteligente, según la sentencia socrática, será confiable y no cruel. En otras palabras, se presupone que el conocimiento se acompaña de cierta virtud, y que bajo la excelencia de ésta el lector que logra descifrar el texto no denunciará al escritor –adelantándonos al problema, podemos decir que es un tipo de escritura que se dirige de filósofo a filósofo o potencial filósofo¹⁵.

pueden decir, y esto se debe al radical encadenamiento a la época histórica que se vive: “todas las ideas de una época suponen su régimen de enunciados”. *El saber. Curso sobre Foucault*, trad. Ires Puente, vol. 1 (Buenos Aires: Cactus, 2013), 62, 27.

¹³ PAW, 23 [31]. Es interesante que Hobbes tiene una idea más o menos parecida: “va anejo a la soberanía el ser juez de qué opiniones y doctrinas desvían de la paz, y de cuáles son las que conducen a ella y, en consecuencia, el ser juez también de en qué ocasiones, hasta dónde y con respecto a qué debe confiarse en los hombres cuando éstos hablan a las multitudes, y quién habrá de examinar las doctrinas de todos los libros antes de que éstos se publiquen”. Las opiniones públicas, ya sean orales, ya sean escritas, pueden y deben ser controladas con el fin de mantener la paz en el Estado; no obstante, el mismo Hobbes afirma con respecto a la religión que la conciencia de cada individuo es privada, y, mientras no interfiera con la ley del soberano, el Estado no puede entrometerse (no porque no *deba*, sino simplemente porque no *puede*). *Leviatán*, en *Hobbes* (compilación), trad. C. Mellizo (Madrid: Gredos, 2012), cap. 18, p. 388. La misma discusión termina causando problemas en la ilustración: “*¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!* [...] Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables” Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia* (México: FCE, 2012), 37.

¹⁴ PAW, 24 [32].

¹⁵ Hay que admitir, sin embargo, que esto era ya un problema entre los propios griegos. Cfr. Aristóteles, *Magna moralia*, trad. Teresa Martínez y Leonardo Rodríguez (Madrid: Gredos, 2011), 1183b, donde afirma que la ligazón socrática entre virtud y ciencia es errada, pues es posible saber qué es la justicia sin ser inmediatamente justo; algo que

Ahora bien, el término “persecución”, según Strauss, abarca una serie de fenómenos con distintos matices a lo largo de la historia, desde el más radical como la Inquisición española, hasta el más moderado como el ostracismo ateniense. Un matiz intermedio se puede notar desde filósofos como Anaxágoras, Protágoras o Sócrates, hasta Rousseau, Lessing o Kant. Por otra parte, “religious persecution and persecution of free inquiry are not identical. There were times and countries in which all kinds [...] of worship were permitted, but free inquiry was not.”¹⁶. El problema de la persecución desentraña necesariamente las opiniones que tengamos acerca de la educación popular y sus límites (los límites en consecuencia de la expresión pública). He aquí una diferencia fundamental entre antiguos y modernos: para los primeros tales límites eran mucho más estrechos. Muchos de los pensadores del s. XVII publicaron sus escritos con el fin de colaborar en la eventual apertura de la libertad intelectual y de expresión, lo cual se debe a que la comprendieron como un accidente histórico, es decir, algo que podría ser modificado hacia bien, hacia la república de luz universal: anhelaban “un tiempo en que el conocimiento de una verdad no expusiera a nadie a perjuicio alguno.”¹⁷, y en este sentido se diferenciaban ya de la sentencia que hemos arrojado arriba: no cifraban su pensamiento con el fin de comunicárselo a filósofos actuales o potenciales, sino también a no filósofos en una especie de educación pública paulatina. Según Strauss, es por ello que resulta relativamente fácil leer entre líneas sus libros en comparación con los antiguos.

El contraste de los modernos con los antiguos se debe a una actitud esencialmente distinta. Éstos creían en la separación esencial entre el vulgo y los sabios que no podía resolverse por medio de ninguna educación popular. En ese sentido, la filosofía resultaba por necesidad el privilegio de una minoría. Era también comprensible entonces que la filosofía resultara sospechosa, si no es que odiosa, para la mayoría de los hombres¹⁸, y no porque existiera un sector político en especial que se encontrara en tensión con ella, sino porque la transmisión pública de las verdades no es ni posible ni deseable, y no sólo en una determinada época, sino siempre. Así, los filósofos debían ocultar sus

sin embargo se contradice con el inicio de su obra, donde muestra de pasada que uno quiere saber qué es la virtud para ser virtuoso; véase también 1188a, 1198a, 1999a-b (donde admite la ignorancia del injusto), 1200b6 (donde admite la existencia de la incontinencia –en contra de la opinión socrática–, pero no admite que el incontinente lo sea por conocimiento –es decir, que admite hasta cierto punto su ignorancia).

¹⁶ PAW, 33 [“la persecución religiosa y la persecución de la libertad intelectual no son idénticas. Hubo tiempos y países en los cuales se permitieron todos los tipos de culto [...] pero no la libertad intelectual.”, 43].

¹⁷ *Ibid.*, 34 [43].

¹⁸ “es imposible que la muchedumbre sea filósofa. [...] Luego es forzoso que quienes son filósofos sean censurados por ella.” Platón, *República*, 594a. Quizás la *República* sea el diálogo platónico donde se exponga con mayor vigor esta idea y sus respectivas problematizaciones.

opiniones para todos excepto para los de su clase, ya fuera que dieran instrucción oral a un grupo restringido de filósofos, ya fuera dando sugerencias o pistas en sus textos.

Como se puede anticipar, esto significaría que si aceptamos tal posición los escritos filosóficos nos están en principio cerrados y no hay esperanza de descifrarlos. No obstante, dice Strauss, “Los escritos son naturalmente accesibles para todos los que saben leer.”¹⁹, lo que quiere decir que el elitismo de los sabios es *restringidamente abierto*: aquellos que saben leer deben tener evidentemente una disposición filosófica –y virtuosa en sentido socrático–, pero tal disposición no se restringe a un sector determinado de sabios, dígase, los filósofos medievales judíos, sino que en principio está abierta a todo hombre, pues la filosofía es un asunto transhistórico. Esto es algo que se puede confrontar en la diferencia entre la comunicación oral y escrita: la primera siempre sabe a quién se dirige, y más aún cuando se realiza privadamente entre amigos o personas confiables; la segunda, en cambio, está incierta de su destinatario –hay que recordar que justamente por esta razón Sócrates nunca escribió²⁰–, por lo que abre la posibilidad de que reconozca su verdadero pensamiento otro filósofo desconocido en carne, pero conocido en alma²¹.

Lo que se sigue de la escritura filosófica es entonces una suerte de texto exotérico²², es decir, una serie de opiniones que comulgan generalmente con las opiniones admitidas, aunque no sean más que meras mentiras nobles o cuentos verosímiles, y de las que el lector filosófico habrá de desentrañar las verdades escondidas. Este fenómeno –si acaso puede llamársele así– se le presenta

¹⁹ PAW, 35 [45].

²⁰ La elección que hacía Sócrates de sus compañeros de diálogo es evidente en la descripción de Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, trad. Juan Zaragoza (Madrid: Gredos, 2015). Tenemos, por un lado, a un Sócrates transparente y público: “Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente. Por lo general, hablaba, y los que querían podían escucharle.” (I, 1, 10), y, por otro, a un Sócrates no tan público: “a los que aceptaban un salario por su conversación les acusaba de venderse como esclavos, porque se obligaban a conversar con aquellos de quienes recibían dinero.” (I, 2, 6) “Observemos, pues, qué es lo que de difícil aprecias tú en mi vida. ¿Será acaso porque los que cobran dinero están obligados a realizar la tarea por la que cobran, mientras que yo, como no cobro, no tengo necesidad de conversar con quien no quiera?” (I, 6, 5). *Vid.* también, IV, 1, 2-3.

²¹ La problematización entre comunicación oral y escrita será desarrollada en el apartado sobre Maimónides, sin embargo es menester ser cuidadoso con una pretendida homogeneización sobre esta opinión –la simplicidad de la comunicación oral y la dificultad de la escrita–, pues ya Aristóteles contraponía sus reflexiones retóricas a las de Platón: la λέξις escrita es adecuada para el rigor y la exactitud, mientras la hablada tiene una concordancia con el género deliberativo y forense o judicial, son pues de carácter declamatorio. *Vid.* Aristóteles, *Retórica*, trad. Quintín Racionero (Madrid: Gredos, 2007), 1413b. Esta división tiene su paralelo en la diferenciación aristotélica entre los asuntos de teoría y ciencia y los asuntos de prudencia y praxis. Lo práctico es aquello de lo que se puede deliberar, pues está sujeto a la posibilidad y no a la necesidad. Si hacemos entonces el paralelo entre la retórica y la ética, encontramos que la ética como asunto práctico está sujeta más a la dialéctica y retórica (a la declamación) y por lo tanto es menos sujeta al lenguaje escrito.

²² Podemos pensar esto en principio simplemente bajo la distinción de que el discurso exotérico es aquél que contiene en apariencia el texto, mientras que el esotérico es aquel que se lee entre líneas.

al lector moderno, especialmente al historiador, como una asección escandalosa, la mera idea de que un gran hombre pudo haber engañado a sus lectores le resulta perversa. Sin embargo, “these imitators of the resourceful Odysseus were perhaps merely more sincere than we when they called ‘lying nobly’ what we would call ‘considering one's social responsibilities.’ ”²³. Parece que con esta última afirmación se pone en claro la gran diferencia entre el lector antiguo y el moderno, siendo éste último un tipo de hombre comprometido con ciertos ideales sobre su responsabilidad social –y vemos que la descripción de Strauss no es, ciertamente, mera descripción, sino un tácito acuerdo con la concepción antigua.

Así pues, el libro exotérico presenta al menos dos doctrinas, una popular y otra filosófica que sólo se indica entre líneas. En el caso de grandes autores que afirmaron verdades escandalosas, casi siempre lo hicieron mediante un personaje desacreditado (el vagabundo, borracho, loco, bufón, etc.), si bien este no es el único recurso, como mostraremos exhaustivamente tanto en palabra como en hecho. Hay que señalar además que normalmente este tipo de texto está dirigido en su parte filosófica no al filósofo actual, sino al potencial; se le pretende guiar, paso por paso, a la verdad pura y teórica a través de rasgos enigmáticos como la oscuridad del plan, contradicciones, repeticiones inexactas, etc.

El final del penúltimo párrafo de este ensayo contiene una de las afirmaciones más significativas en la obra de Strauss: “All books of that kind owe their existence to the love of the mature philosopher for the puppies of his race, by whom he wants to be loved in turn: all exoteric books are ‘written speeches caused by love.’ ”²⁴. Hay múltiples sentidos y niveles en esta cita. Que el filósofo maduro ame a los cachorros de su raza y quiera ser amado por ellos respectivamente es una tesis que se asoma con cierta ambigüedad en uno de los libros al que le pondremos más atención hacia el final de este trabajo: *Sobre la tiranía*. Ahí Strauss señala que el filósofo no desea en modo alguno el reconocimiento de los hombres en general, sino, acaso, el reconocimiento de un muy pequeño círculo de hombres inteligentes –en contraposición a la tesis de Kojève, para quien el filósofo, el político y el hombre vulgar están todos guiados por el deseo de reconocimiento universal. Si el filósofo “sale al mercado” a “pescar filósofos potenciales”, si escribe para los

²³ PAW, 35-6 [“estos imitadores del astuto Odiseo quizás eran simplemente más sinceros que nosotros cuando llamaban ‘mentir con nobleza’ a aquello que nosotros llamaríamos ‘considerar las responsabilidades sociales propias’.”, 45-6].

²⁴ *Ibid.*, 36 [“Los libros de este tipo deben su existencia al amor del filósofo maduro por los cachorros de su raza, por quienes desea, a su vez, ser amado: todos los libros exotéricos son ‘discursos escritos motivados por el amor’.”, 46].

demás, es a causa del amor por sus cachorros, de un deseo por la pedagogía filosófica²⁵. Los “cachorros” están relacionados también, como Strauss nos pide confrontar en nota al pie, con aquellos cachorros platónicos que juegan con la dialéctica, destrozan y rasgan a sus contrincantes sin escrúpulos ni cuidados. Los peligros de esos juegos dialécticos de cachorros son al menos dos: el peligro ante la sociedad y el peligro ante uno mismo. Ante la sociedad se trata del peligro de enfurecerla, como los jóvenes ricos que acompañan a Sócrates y refutan a sus mayores, los molestan y exponen su carencia de sabiduría en aquello de lo que se creen ser sabios²⁶, acontecimiento que Sócrates refiere como antecedente del desagrado que tiene la *polis* hacia él; el peligro conlleva incluso el lanzar a aporía a todo interlocutor, sin importar que sea más grande, más joven, madre, padre, conciudadano o extranjero²⁷. En cuanto al peligro ante uno mismo, se trata de usar la dialéctica de forma tan inescrupulosamente lúdica que el joven filósofo perderá interés sobre si lo que discute, afirma, niega o convence es verdadero o no (*República*, 439b). En ambos casos, parece decirnos Strauss, es necesario que el cachorro sea guiado y educado: por prudencia política, por pedagogía filosófica.

En el último párrafo Strauss enlaza tres cuestiones. La primera es que la literatura exotérica presupone que hay ciertas verdades que no deben ser dichas en público, pues provocan daño a la sociedad y al individuo que las pronuncia como consecuencia del daño infligido a la sociedad. La

²⁵ Vid. Strauss, OT, 200-1, 205 [246-7, 252-3]. La discusión con Kojève en este libro tiene que ver con la necesidad de que el filósofo participe o no en la política, de que escriba libros y/o eduque a otros hombres. ¿Debe el filósofo ser militante de partidos, ideologías y cursos de acción política, o le es lícito el encierro en el claustro o jardín epicúreo? Cuando escribe, ¿lo hace para la Humanidad o para un tipo muy especial de almas? Según Altman, hay una conexión entre el presunto amor que Strauss profesaba por Nietzsche, la generación de una nueva clase dominante y el amor por los cachorros de raza (vid. Platón, *República*, 459a-d). William Altman, *The German Stranger* (E.U.A.: Lexington Books, 2011), 429n133. El estudio de Altman, hay que decirlo, parte ya de la conclusión a la que quiere llegar: que Strauss fue un nihilista perverso. Ahora bien, sin tan radicales tintes, la observación de Robert Howse, “Reading between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Leo Strauss”, *Philosophy & Rhetoric* 32, núm. 1 (1999): 68-69, 75n16, que aunque adjetiva también de perverso a Strauss, lo hace de forma mucho más sobria. Según Howse, el filósofo, al defender la filosofía, necesita formar una clase de hombres que sean leales a ésta sin ser ellos mismos filósofos. En este sentido, el “amor por los cachorros” no se referiría únicamente a filósofos potenciales, sino a un sector más o menos extenso de hombres que será convencido de las bondades de la filosofía (la interpretación es en principio coherente, pues los guardianes de la *República* de Platón no parecen ser del todo filósofos, sino una clase intermedia entre éstos y el pueblo). Para Howse esto significa una desagradable traición a los amigos más cercanos de la filosofía y una degradación hacia el “amor mercenario”. Sin embargo, como bien apunta Minowitz, es difícil pensar que bajo tales premisas Strauss haya dedicado su vida a un arduo trabajo pedagógico como maestro y escritor. Una gran parte de sus libros jamás serían, sin lugar a dudas, best-sellers, y por lo tanto no tendrían la función de convencer o exhortar a una clase política, sino tan sólo de educar a jóvenes filósofos. Peter Minowitz, *Straussophobia* (E.U.A.: Lexington Books, 2009), 296n85.

²⁶ Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, trad. J. Calonge, vol. 1 (Madrid: Gredos, 2008), 23c-d.

²⁷ Platón, *Filebo*, en *Diálogos*, trad. Ma. Angeles Durán y Francisco Lisi, vol. 6 (Madrid: Gredos, 1992), 15d-e. Como se verá más adelante, los peligros de la dialéctica en cuanto al irrespeto hacia los padres –específicamente hacia el padre– será también parte de la situación representada por Aristófanes en las *Nubes*. *Infra*, 129-30 ss.

libertad intelectual y de publicación –el decir lo que uno quiera y piense, cuando uno quiera en los medios que uno quiera– no es un derecho irrestricto; por lo tanto, la literatura exotérica pertenece fundamentalmente a una sociedad que no es liberal (y con ello hay que indicar que exige una especial prudencia por aquellos que pertenecen a sociedad liberales). La segunda cuestión entonces es qué tipo de “uso”, beneficio, resultado o interés podría tener la literatura exotérica en una sociedad que sí es liberal (es decir, la pregunta que le atañe al propio Strauss y ciertamente a nosotros). La respuesta se halla en el *Banquete* de Platón y en el discurso donde Alcibíades elogia a Sócrates comparándolo con ciertas esculturas que a pesar de su fealdad externa esconden en sus adentros magníficas bellezas. La idea termina con el resultado de esta analogía: el discurso exotérico es educativo y la educación tiene una importantísima relevancia en términos filosóficos y políticos, lo cual enlaza estas dos cuestiones con la tercera y última. Sin embargo, hasta este punto, no es en realidad del todo claro que la educación de los textos exotéricos en términos políticos y filosóficos justifique suficientemente su uso en una sociedad liberal contemporánea. Debo entonces intentar clarificar con más detalles la referencia apenas explicada de Strauss al *Banquete*.

si digo algo no verdadero, interrúmpeme en medio del discurso si quieres, y di que en eso estoy equivocado, porque por mi parte yo nada falsearé, al menos intencionalmente. No obstante, si mientras hablo voy recordando cosas de un lado y de otro, no te extrañes, pues no es nada fácil para quien se encuentra en mi estado referir tu extravagancia de un modo fluido y continuo.²⁸ / Yo, señores, intentaré elogiar a Sócrates mediante imágenes. Él pensará quizá que para ridiculizarlo, pero me valdré de la imagen para comunicar lo verdadero, no lo risible²⁹. / Sostengo, en efecto, que es parecidísimo a esos silenos que se encuentran en los talleres de escultura, que los artesanos representan con siringas o flautas y que, al ser abiertos en dos partes, tienen en su interior, según puede verse, imágenes sagradas. Digo que también se parece al sátiro Marsias. [...] y mucho más admirable que aquél³⁰ [...] porque a quien quiera escuchar los discursos de Sócrates, le parecerán

²⁸ Alcibíades se refiere a su presunto estado de ebriedad, el cual Sócrates desmentirá al mostrar la gran precisión y premeditación de su discurso (222c). Hay, por otra parte, un interesantísimo paralelo entre esta introducción al discurso y la del propio Sócrates al inicio de su *Apología*, donde afirma que no hablará con bellos discursos premeditados y adornados, pues, supuestamente, ni es un orador ni tiene ya la edad de un jovenzuelo para aventurarse en esas sutilezas.

²⁹ Sobre las imágenes como comunicación de lo verdadero, especialmente en su relación con las mentiras nobles o el tipo de esoterismo que Melzer denominará “protectivo”, hablaré más adelante.

³⁰ La nota al pie de Juliá aclara lo siguiente: “Marsias es un sileno frigio, al que se atribuye la invención de la flauta doble, aunque también, según una tradición, Atenea había inventado la flauta, que luego abandonó al advertir que, al soplar, su cara se deformaba.”. No sólo es interesante el parentesco entre Sócrates y un sileno caracterizado por la duplicidad, o más exactamente, por el uso de un instrumento cuyo producto es un sonido doble, como es el caso de las palabras o discursos de Sócrates de acuerdo a Alcibíades; más interesante aún es que Atenea, quien inventó el tipo de

totalmente risibles en una primera impresión, ¡de tales palabras y expresiones están revestidos por fuera, pellejo de sátiro insolente! En efecto, menciona burros de carga, forjadores, talabarteros, curtidores..., y siempre parece estar diciendo lo mismo con las mismas palabras, al punto que cualquier persona inexperta y de pocas luces podría tranquilamente burlarse de sus discursos. En cambio, quien los haya visto abiertos y haya penetrado en su interior, los encontrara, primero, únicos con sentido entre todos los discursos³¹

Este extracto del discurso de Alcibíades, el “hijo deslenguado de la deslenguada Atenas”, en palabras de Strauss, es ya en sí mismo mentiroso, pues se sustenta en la excusa de la ebriedad, excusa por lo demás falsa, como el propio Sócrates señala al final. Parecería que para hablar sobre los secretos, sobre las dualidades escondidas, se necesita estar ebrio o al menos aparentarlo. ¿Serán estas las técnicas de un Alcibíades más maduro, a diferencia del Alcibíades que como cachorro a tirones cuestionaba sin tregua a Pericles sobre qué era la justicia³²? Sea como sea, la alusión de Strauss a la “escultura” como analogía del libro es apenas la superficie del discurso de Alcibíades: detrás se agazapan las razones filosóficas y políticas para mantener un discurso doble. Que para Strauss la enseñanza del discurso de Alcibíades en el *Banquete* se resuma en la importancia de la educación filosófica sólo puede comprenderse con la tercera cuestión enlazada en este mismo último párrafo: la educación filosófica es la “única respuesta” a la cuestión política sobre “cómo conciliar un orden que no sea opresión con una libertad que no sea libertinaje.”. Entre la completa opresión de toda libertad de pensar y decir, y el “libertinaje” (en palabra y acto) cuya lengua se desparrama sobre sí misma sin límites que la sostengan, la filosofía se abre camino mediante muy cuidadosos recursos pedagógicos.

2. Alfarabi

Vayamos ahora a lo que supondría ser la introducción a este libro. Strauss describirá cómo arribó al problema del esoterismo y cuáles son las consideraciones esenciales sobre la filosofía necesarias

flauta según cierta tradición, la haya abandonado por deformar su rostro. ¿No es el discurso exotérico-esotérico una deformación del rostro?

³¹ Platón, *Banquete*, trad. Victoria Juliá (Buenos Aires: Losada, 2004), 215a-222a.

³² Jenofonte, *Recuerdos*, I, 2, 41-46.

para acceder a este tipo de escritura. Será Alfarabi el autor que utilice para llevar a cabo esta explicación³³.

Strauss comienza afirmando que el conjunto de los ensayos reunidos en este libro pueden considerarse como parte de la sociología del conocimiento. ¿Qué es conocimiento?, ¿qué se ha considerado como conocimiento?, y quizás la más importante: ¿qué tipo de conocimiento es aquel que habla sobre qué es el conocimiento? Esta última pregunta indica que la sociología del conocimiento tiene la virtud de ser crítica consigo misma, pues su objeto de estudio no está deslindado de su propia justificación como ciencia. Aún más: si la sociología del conocimiento desea saber qué es el conocimiento (qué se considera como tal), ha de poner mayor atención a aquel conocimiento que pretendería serlo de la totalidad, es decir, la filosofía. En consecuencia, podríamos caracterizar esta serie de ensayos como una parte de la sociología del conocimiento llamada sociología de la filosofía³⁴. No obstante, la sociología del conocimiento padece de un error fatal: sólo ha pensado a las distintas filosofías como exponentes de sus culturas, pasando por alto que quizás los filósofos pueden constituir una clase por sí misma; así, los filósofos como clase tienen primacía ante la particular relación entre el filósofo y su época histórica.

La posibilidad de una “nueva sociología” que reúna a los filósofos como clase y no como individuos producidos, impulsados o incluso excretados por su respectiva “cultura” surgió para Strauss al estudiar la filosofía judía e islámica de la Edad Media. El acceso a aquella tradición se clarifica al contrastarla con el cristianismo: mientras se considera que las investigaciones de los pensadores cristianos tienen relevancia filosófica, se considera que las judías-islámicas sólo tienen relevancia histórica. Esto no es por lo demás arbitrario –parece que hay buenas razones para afirmar que la tradición judía-islámica no tiene equiparación filosófica con la cristiana. Con todo, Strauss mostrará, más allá de un interés de mero anticuario, que la filosofía medieval judía e islámica tiene elementos y raíces de igual o mayor potencia que la cristiana. Tal premisa reclamar su lugar a partir de las diferencias entre ambas tradiciones; por ejemplo, sus fuentes. Mientras el escolasticismo cristiano tiene por maestro a Aristóteles, la filosofía judía-islámica se alinea con Platón (la

³³ El ensayo original de Strauss titulado “Farabi’s Plato” será analizado con minuciosidad en el tercer capítulo. En este apartado tan sólo señalaré los aspectos importantes del esoterismo que nos introducen a algunas de las técnicas discursivas que nos conciernen.

³⁴ Para algunas consideraciones más detalladas sobre Strauss y su contacto con la sociología del conocimiento, especialmente con Mannheim, véase Chacón, “German Sokrates”, 112-121.

República y las *Leyes* estaban ya traducidas al árabe para el s. X, y no así la *Política* de Aristóteles, de la cual hay por lo menos siete comentarios en el mundo cristiano para el s. XIII³⁵).

Los dos distintos filósofos de cabecera no representan la única o más importante diferencia entre ambas tradiciones. El carácter de sus respectivas revelaciones y la posición de la filosofía ante ellas es del todo significativo. La revelación judía e islámica se trata más de un asunto de Ley (*torá*, *sharia*) que de Fe; por lo tanto, la revelación versa siempre sobre el orden social y la regulación de la opinión y el pensamiento (a diferencia del cristianismo cuya revelación precisa más una serie de dogmas cosmológicos que políticos-sociales). En este sentido, la revelación debe presentarse como la ley perfecta y como el orden político perfecto.

¿Qué cabida tiene entonces la filosofía dentro de una religión que brinda específicas indicaciones sobre la vida espiritual, social y política? Los *falsasifa* (filósofos) intentaban justificarla mostrando cómo el orden perfecto era “administrado” no sólo por un rey, sino por un legislador profético, el filósofo. Este camino es trazado a partir de las *Leyes* de Platón, la conjunción clásica de política y teología (la legislación del tipo más elevado), texto que se conocía en la época como “las leyes racionales (*nomoi*) de Platón”³⁶. Esto no significa que consideraran los mandamientos como enteramente racionales –empresa que sí intentaba llevar a cabo la *kalam*³⁷ bajo el peligro de desposeer a Dios de su carácter misterioso e inescrutable–. Se puede equiparar con el “derecho natural” cristiano, sin embargo su diferencia radica en que los *falsasifa* no consideraban a estas *nomoi* como obligatorias en sentido estricto, sino tan sólo probables o generalmente aceptadas (es decir, sólo metafóricamente naturales).

La obra que analizará Strauss en este ensayo es el “Platón” de Alfarabi, segunda parte del libro *La filosofía de Platón y Aristóteles*³⁸ y que Averroes cita como *Las dos filosofías*. La primera parte

³⁵ Vid. Ernest Fortin, “St. Thomas Aquinas” en Strauss, HPP, 249 [244].

³⁶ Strauss, PAW, 10 [15].

³⁷ Especie de teología islámica que se transmite también entre los judíos. En ambas tradiciones, en la islámica y en la judía, se equiparaba a la búsqueda de principios racionales que dieran cuenta de la revelación, de ahí que también se le considerara como una teología natural o filosofía. Hay pensadores que no parecen ser *falsasifa* (es decir, dedicados a la *kalam*), y justamente por ello tiene importancia cuestionar esta caracterización desde el esoterismo. Por ejemplo, alguien como Yehudah Halevi, que considera necios a aquellos que “se pierden en la *kalam*”, tiene al mismo tiempo ideas filosóficas importantes, como veremos en el ensayo de Strauss dedicado a *El Cuzarí*. Para un acercamiento introductorio al Islam desde una perspectiva contemporánea, véase Antonio Elorza, *Los dos mensajes del Islam* (Barcelona: Ediciones B, 2008). Elorza lleva a cabo un estudio histórico sobre los orígenes del Islam, su desarrollo en distintos grupos racionales, progresistas, yihadistas, etc., a la vez que confronta la posibilidad de conciliación entre el mundo occidental y su racionalidad, y las naciones islámicas usualmente caracterizadas como fundamental y necesariamente violentas.

³⁸ Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi (E.U.A.: The Free Press of Glencoe, 1962).

es un tratado titulado “La consecución de la felicidad” donde Alfarabi explica las condiciones necesarias para lograr la felicidad en las naciones. La segunda parte de este texto está dedicada a Platón y la tercera a Aristóteles. Puesto que analizaremos este texto en el tercer capítulo del presente trabajo, basta mencionar los siguientes detalles sobre las razones que inducen a Alfarabi a escribir esotéricamente y qué técnicas utiliza para ello.

Una de las razones más importantes para valerse del esoterismo es que la filosofía ha sido “desvirtuada o destruida”. Según Alfarabi, no sólo coincidieron Platón y Aristóteles respecto a los asuntos más importantes, sino que ambos nos brindaron la guía para introducirnos a la filosofía; los grandes griegos “nos han dado la filosofía” y también las herramientas para recuperarla cuando se encuentra en peligro. Hay que intuir pues que el discurso esotérico-exotérico es una manera de introducir la filosofía en las ciudades y de restablecerla cuando se encuentra en peligro de ser destruida. Este es el telón de fondo desde el cual hemos de comprender las técnicas particulares de escritura. Por ejemplo, en la primera parte donde Alfarabi habla en boca propia, “La consecución de la felicidad”, distingue entre la felicidad en este mundo y la felicidad en la otra vida. En la segunda parte, “Platón”, omite la distinción. Según Strauss, “Platón” contiene la enseñanza esotérica (o menos exotérica) de Alfarabi: es la parte menos expuesta del libro al ser la segunda de tres (es decir, la de en medio), además de la más breve (es decir, aquella parte que parece insignificante). Alfarabi puede ocultar sus opiniones aquí porque las pone en boca de Platón, a diferencia de “La consecución de la felicidad” donde habla en primera persona. Los otros textos donde Alfarabi habla por sí mismo contienen opiniones ortodoxas, sin embargo en su comentario a la *Ética nicomáquea* afirma que sólo existe la felicidad en esta vida y que las afirmaciones contrarias son “desvaríos y cuentos de viejas”³⁹. He ahí pues al menos dos técnicas esotéricas: valerse del filósofo respetado para exponer la opinión propia y dar la apariencia de un comentario aburrido o superficial (la segunda parte “Platón” ha sido entendida efectivamente como una mera enumeración de los diálogos de Platón y no en sentido alguno como un comentario filosóficamente valioso; así también en ocasiones el propio Strauss, que bajo somníferos comentarios detallados y repetitivos parece despistar al lector desatento, como en AAPL)⁴⁰.

³⁹ Strauss, PAW, 14 [19].

⁴⁰ “The wise Plato did not feel free to reveal and uncover the sciences for all men. Therefore, he followed the practice of using symbols, riddles, obscurity, and difficulty, so that science would not fall into the hands of those who do not deserve it and be deformed, or into the hands of one who does not know its worth or who uses it improperly. *In this he was right.*” Alfarabi, “Plato’s Laws”, en Ralph Lerner y Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy* (E.U.A.: The Free Press of Glencoe, 1963), 84-5. Las cursivas son mías.

Pero quizás lo más importante sea la forma en que Alfarabi comprendió el logro filosófico-discursivo de Platón. Ante el desafortunado destino de Sócrates, parecía que el filósofo tan sólo tenía dos opciones: o morir, o someterse y conformarse con las opiniones establecidas. Entre la seguridad y la vida, o el inconformismo y la muerte, Platón logra encontrar una tercera vía que mantiene el espíritu filosófico a la vez que lidia con los peligros del vulgo:

The Platonic way, as distinguished from the Socratic way, is a combination of the way of Socrates with the way of Thrasymachus; for the intransigent way of Socrates is appropriate only for the philosopher's dealing with the elite, whereas the way of Thrasymachus, which is both more and less exacting than the former, is appropriate for his dealings with the vulgar. What Farabi suggests is that by combining the way of Socrates with the way of Thrasymachus, Plato avoided the conflict with the vulgar and thus the fate of Socrates. Accordingly, the revolutionary quest for the other city ceased to be necessary: Plato substituted for it a more conservative way of action, namely, the gradual replacement of the accepted opinions by the truth or an approximation to the truth. The replacement of the accepted opinions could not be gradual, if it were not accompanied by a provisional acceptance of the accepted opinions: as Farabi elsewhere declares, conformity with the opinions of the religious community in which one is brought up, is a necessary qualification for the future philosopher. [...] We may say that Farabi's Plato eventually replaces the philosopher-king who rules openly in the virtuous city, by the secret kingship of the philosopher who, being "a perfect man" precisely because he is an "investigator," lives privately as a member of an imperfect society which he tries to humanize within the limits of the possible.⁴¹

⁴¹ Strauss, PAW, 16-7 [“Lo que diferencia a la modalidad platónica de la modalidad socrática es que se trata de una combinación de esta última con la modalidad de Trasímaco, porque la actitud intransigente de Sócrates sólo es apropiada para el filósofo que trata con la élite, mientras que la actitud de Trasímaco, que es a un tiempo más y menos exigente que la primera, es apropiada para sus tratos con el vulgo. Lo que sugiere Al-Farabi es que, al combinar la modalidad de Sócrates con la modalidad de Trasímaco, Platón eludió el conflicto con el vulgo y, así, la suerte del primero. En consecuencia, la búsqueda revolucionaria de la otra ciudad dejó de ser necesaria; Platón la sustituyó por un modo de acción más conservador, a saber: el reemplazo gradual de las opiniones aceptadas por la verdad o una aproximación a la verdad. El reemplazo de las opiniones aceptadas no podría ser gradual si no fuera acompañado de una aceptación provisional de esas opiniones: como lo declara Al-Farabi en otro lugar, la conformidad con las opiniones de la comunidad religiosa en la cual nos educamos es un requisito necesario para el futuro filósofo. [...] Podemos decir que el Platón de Al-Farabi termina por reemplazar al filósofo-rey que gobierna abiertamente en la ciudad virtuosa por el reinado secreto del filósofo, quien, al ser ‘un hombre perfecto’ precisamente porque es un ‘indagador’, vive en forma privada como miembro de una sociedad imperfecta, a la que trata de humanizar en la medida de lo posible.”, 22-3]. La cita de Alfarabi en cuestión es la siguiente: “Here he delineated once again Socrates’ method for realizing his aim of making his own people understand through scientific investigation the ignorance they were in. He explained Thrasymachus’ method and made it known that Thrasymachus was more able than Socrates to form the character of the youth and instruct the multitude; Socrates possessed only the ability to conduct a scientific investigation of justice and the virtues, and a power of love, but did not possess the ability to form the character of the youth and the multitude; and the philosopher, the prince, and the legislator ought to be able to use both methods: the Socratic method with the elect, and Thrasymachus’ method with the youth and the multitude.”, “Plato”, en *The Philosophy of...*, §36. La misma opinión la encontramos en Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, en WIPP, 153 [207]: “The way of Socrates is intransigent: it demands of the philosopher an open break with the accepted opinions.

El impresionante “modo de Platón” es pasado por alto en la mayoría de las reflexiones contemporáneas sobre la relación entre filosofía y sociedad, pues suponen que la filosofía siempre ha tenido legitimación y un estatus social o político. No obstante, según lo muestra el propio Alfarabi, la filosofía no era reconocida por la ciudad en tiempos de Platón, ciertamente tampoco en la suya. En este sentido, el discurso exotérico y esotérico funcionaban para mantener los intereses de la filosofía, los cuales por cierto se consideraban como los más elevados de la humanidad⁴². Esto explica a su vez la diferencia fundamental entre el cristianismo o la tradición occidental y la tradición islámica-judía. La doctrina sagrada del primero es la teología revelada; la del segundo es la interpretación legal de la Ley Divina (*talmud* o *fiqh*⁴³). La primera necesita de la filosofía para el estudio de la doctrina sagrada, la segunda la rechaza *a priori*⁴⁴. No es sorpresa que

The way of Plato combines the way of Socrates, which is appropriate for the philosopher’s relations to the elite, with the way of Thrasymachus, which is appropriate for the philosopher’s relations to the vulgar.”. Así también en CM, 124-5 [180-1]: “it appears easier to persuade the multitude to accept the rule of the philosophers than to persuade the philosophers to rule the multitude: the philosophers cannot be persuaded, they can only be compelled to rule the cities (499b-e, 500d4-5, 520a-d, 521b7, 539e2-3). Only the non-philosophers could compel the philosophers to take care of the city. But, given the prejudice against the philosophers, this compulsion will not be forthcoming if the philosophers do not in the first place persuade the nonphilosophers to compel the philosophers to rule over them, and this persuasion will not be forthcoming, given the philosophers’ unwillingness to rule. We arrive then at the conclusion that the just city is not possible because of the philosophers’ unwillingness to rule.”, “the multitude is not as persuadable by the philosophers as we sanguinely assumed in an earlier part of the argument. This is the true reason why the coincidence of philosophy and political power is extremely improbable: philosophy and the city tend away from one another in opposite directions.”. Las referencias entre paréntesis de la cita de Strauss son a la *República* de Platón.

⁴² Así sucede v.g. con el elogio a la vida filosófica que el *Protréptico* de Aristóteles expresa bellamente: “Pitágoras dijo con razón que todo hombre ha sido creado por la divinidad para conocer y contemplar [...] si, en efecto, la sabiduría es fin conforme a la naturaleza, lo mejor de todo será ser sabio.” (frag. 20) “Las contemplaciones (θεορίαι) son valiosas por sí mismas y además es deseable en ellas la sabiduría (σοφία) propia del entendimiento (νόησις), mientras que las dependientes de la sensatez (φρόνησις) son deseables por las acciones (πράξεις) <que de ellas derivan> [...] [...]no toda comprensión (κατάληψις) es valiosa sin más, sino que sólo la comprensión del que es sabio gobernando y la que tiene por objeto el principio del universo podría considerarse con propiedad próxima a la sabiduría.” (frag. 27). En *Aristóteles* trad. Carlos Megino, vol. 1 (Madrid: Gredos, 2014), 15,18. La versión bilingüe original del traductor es: Aristóteles, *Protréptico* (Madrid: Abada, 2006), 64.

⁴³ *talmud* es el texto central del judaísmo que recoge la tradición oral o *Mishnah* de las leyes judías, así como la tradición escrita de la Biblia hebrea (*Tanaj*). *fiqh* es el término árabe que significa la “metodología” usada para convertir en legislación aplicable las normas de los libros sagrados (el Corán); tiene también el significado de “conocimiento profundo”, de interpretación legal de la *sharia* (ley islámica) y, por lo tanto, de la interpretación sobre la relación entre hombre y Dios, y entre hombre y otros hombres.

⁴⁴ Esto da cuenta de la naturalidad con la que se abre la *Suma Teológica*: “Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón.” Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, vol. 1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), q.1, art. 1, pp. 85-86. Lo mismo con la *Suma contra los gentiles*: “Comúnmente suelen llamarse sabios [...] a quienes saben ordenar directamente las cosas y gobernarlas bien. [...] Pero es preciso que quienes ordenan una cosa a determinado fin, han de tomar la norma de orden y gobierno del mismo fin. [...] Y el fin último de cualquier cosa es aquél que pretendió su primer autor o motor.” Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, ed. Ricardo Alvez (México: Éxodo, 2008), Libro I, cap.1, pp.

la filosofía haya colapsado en el mundo islámico-judío mientras en el cristianismo se desarrolló de manera casi natural. Pero esto no debe impedirnos notar los beneficios de los que gozaba la filosofía en la tradición judía-islámica: podía mantenerse dentro de un ámbito completamente casi por completo privado, y por lo tanto, sin supervisión: quien huye de casa del padre pierde la comodidad del hogar al tiempo que gana libertad. Por extrañamiento que parezca, Grecia es más cercana a la situación del mundo judío-islámico que a la del mundo cristiano. Tal aseveración es cacofónica para nuestros oídos, porque consideramos a Atenas como casa y madre de la filosofía, pero hay que recordar que la filosofía no tuvo en las instituciones atenienses un lugar legítimo sino siempre sospechoso. De ahí que la filosofía pudiera ser considerada hasta cierto punto transpolítica, que fuera ejercida por hombres privados y que, finalmente, se le pudiera comparar al filósofo con el ermitaño⁴⁵.

Parecería que la retórica y el método platónico logró legitimar la filosofía en la ciudad. El olvido del esoterismo se debe en buena medida a ese logro, aunque especialmente al proyecto de propaganda moderno que hoy permite a la filosofía moverse bajo cierta libertad intelectual en las sociedades liberales. No obstante, “the success of Plato must not blind us to the existence of a danger which, however much its forms may vary, is coeval with philosophy. The understanding of this danger and of the various forms which it has taken, and which it may take, is the foremost task, and indeed the sole task, of the sociology of philosophy.”⁴⁶.

3. Maimónides

El tercer ensayo de Strauss titulado “El carácter literario de la *Guía de perplejos*” es quizás la parte más inaccesible para el lector no versado en temas teológicos, o para ser más precisos –puesto que Maimónides nada sabía de teología en sentido estricto–, en temas sobre la Ley judía e islámica, la *mishnah* y la *fiqh*. Este ensayo presenta además la interpretación esotérica más elaborada y

23-24. Para Tomás tiene cierta normalidad confrontar a la filosofía con la religión porque la filosofía tiene ya un estatus asegurado; tan es así, que aparece no como tema accesorio sino central en ambas Sumas. En cambio, en la *Guía de perplejos* encontramos al inicio lo siguiente: “Pensaron algunos que el hecho de significar *selem*, en hebreo, la forma y aspecto de una cosa, inducía a la corporificación de Dios, conforme a lo dicho: ‘Hagamos al hombre a nuestra semejanza’ (Gn 1,26). Creían, en consecuencia, que Dios tiene figura de hombre, es decir, su forma y aspecto”. Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. David Gonzalo (Madrid: Trotta, 1994), 66. Este es el texto más filosófico de Maimónides y, no obstante, comienza de una forma comentarista del Génesis. Dentro del contexto judío la filosofía no tenía ningún estatus ante la sociedad.

⁴⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, en *Aristóteles*, trad. Julio Pallí, vol. 3 (Madrid: Gredos, 2014), 1177a20-30.

⁴⁶ Strauss, PAW, 21 [“el éxito de Platón no debe cegarnos ante la existencia de un peligro que, por mucho que varíen sus formas, es connatural a la filosofía. La comprensión de este peligro y de las diversas formas que ha asumido, y que puede asumir, es la tarea más importante, en verdad la única tarea, de la sociología de la filosofía.”, 28].

compleja que Strauss presenta en el libro *Persecución* –v.g. consideraciones numerológicas–. Pondré atención, sin embargo, únicamente a los detalles de la interpretación de Strauss que clarifican su comprensión general sobre el esoterismo. Los dos tratados principales de Maimónides son la *Mishneh Torá*⁴⁷ y la *Guía de perplejos*. La “ciencia de la ley”, tema aparentemente tratado en ambos, se divide en una parte práctica y otra teórica, respectivamente. En este sentido, la *Mishneh Torá* se refiere a las opiniones y creencias, mientras la *Guía* se refiere al fundamento de estas creencias. Strauss duda que la temática de la *Guía* sea únicamente la ciencia de la ley –entendida ésta como ajena a la filosofía–; sugiere (a la vez que retira la sugerencia) que la *Guía* se trata más bien de un libro filosófico, puesto que al tratar sobre los fundamentos trata forzosamente sobre física y metafísica, las ciencias más altas según el propio Maimónides⁴⁸.

De cualquier forma, la *Guía* es un libro que tiene como propósito explicar el sentido de las palabras y parábolas bíblicas, desentrañar su secreto que, siendo incomprendido, conduce a tantas confusiones y termina por descarriarnos o dejarnos en la perplejidad⁴⁹. Strauss señalará que quizás no se refiera al secreto detrás de la parábola o palabra, sino a las palabras mismas que encubren los secretos. Esto presenta un gran problema de antemano: su propia ley, la que intenta explicar, prohíbe explicar esos secretos. “Explicar secretos en un libro es equivalente a transmitirlos a miles de hombres.”⁵⁰ Maimónides no sólo se encontraba ante este obstáculo, sino que comulgaba con él, es decir, le parecía una sabia consideración; conocía las sugerencias clásicas platónicas transmitidas por Alfarabi, de ahí también que considerara mejor la transmisión oral que escrita. Bajo una serie de elucubraciones acerca de si la *Guía* es un libro, un tratado o una recopilación de enseñanzas orales, Strauss concluye que la *Guía*, lejos de ser una interpretación definitiva sobre los secretos bíblicos, “may actually have been an attempt to revive the oral discussion thereof by

⁴⁷ Maimónides, *Obras filosóficas y morales*, trad. Rabino Aryeh Nathan (Barcelona: Obelisco, 2006). La *Mishneh Torá* consta de 14 libros y es una de las obras fundamentales para la ley judía a la que Maimónides refiere como *fiqh* (el término islámico). La edición citada únicamente contiene el primero de estos libros: *Séfer Hamadá* (El libro de la ciencia o del conocimiento).

⁴⁸ Esta es otra forma de corroborar la dificultad de hablar abiertamente sobre filosofía en la tradición islámica-judía. No podemos detenernos en mostrar por qué, según Strauss, este texto es filosófico, pero justo en este punto reside (al menos en el caso de Maimónides) la necesidad de considerar al esoterismo no meramente como un asunto religioso, sino filosófico.

⁴⁹ Maimónides, Carta dedicatoria, en *Guía*, 53.

⁵⁰ Strauss, PAW, 46 [59]. “dichas materias [las teológicas] solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y selectos (al-ahad: uno, unidad), no a la masa, las cuales, por tal motivo, deberán sustraerse al principiante, e impedirle su acceso a las mismas, al modo como se evita dar a un niño pequeño alimentos crasos o que levante pesos onerosos.” Maimónides, *Guía*, Primera parte, cap. 35, p. 113.

raising difficulties which intentionally were left unsolved.”⁵¹. Lo más cercano a un libro que intenta imitar a la conversación es la correspondencia privada con un amigo íntimo, de ahí que la *Guía* esté redactada e introducida como una serie de cuestiones dirigidas para su amigo y discípulo Josef. Se nos dice de pasada que Josef ha partido después de haber estado un largo tiempo bajo las enseñanzas de Maimónides: “Mas cuando Dios dispuso nuestra separación y tú te encaminaste a otro lugar, aquellos coloquios reavivaron en mí una resolución que se había atenuado, y tu ausencia me movió a componer este Tratado, escrito para ti y tus semejantes, por pocos que sean, en capítulos sueltos, y lo que vaya redactando se te enviará sucesivamente al sitio donde te encuentres. Vale.”⁵².

Según Strauss, la partida del joven Josef se debió a la Diáspora⁵³. Esto significa que sólo pudo haber sido la radical necesidad de unión nacional y no un impulso privado lo que llevó a Maimónides a romper la prohibición sobre el secreto: “Sólo la necesidad de preservar la ley pudo haberlo llevado a infringirla.”⁵⁴. La tradición oral sólo puede encontrar estabilidad en condiciones política armoniosas; después de largos periodos de ruptura judía los secretos oralmente transmitidos estaban destinados a desaparecer y ser olvidados; este es, según Strauss, el *leitmotiv* de que Maimónides emprendiera la redacción de la *Guía*⁵⁵. Sin embargo, Maimónides tomó un camino intermedio entre la ruptura flagrante de la ley y la obediencia imposible: el esoterismo⁵⁶.

⁵¹ Strauss, PAW, 48 [“haber sido en realidad un intento de reavivar el examen oral de ella, planteando dificultades que se dejaban intencionalmente sin resolver.”, 61].

⁵² Maimónides, Carta dedicatoria, *Guía*, 54.

⁵³ En España hubo persecución islámica durante el s. XI y XII, y del XIII a XIV reconquistas cristianas. Con más precisión, fueron los almohades (“los que reconocen la unidad de Dios”) quienes tomaron España (al-Ándalus) y forzaron a Maimónides y su familia a aparentar su conversión al islam.

⁵⁴ Strauss, PAW, 49 [63].

⁵⁵ Lo anterior abre la pregunta, por supuesto, de si acaso en una sociedad armoniosa es necesario el esoterismo. Así parece haberlo pensado la Modernidad, y para el caso, las sociedades liberales carecen hasta cierto punto de este fenómeno. Hay que señalar, por otra parte, que Maimónides no se consideraba a sí mismo como el último bastión de aquella tradición oral; ésta había sido perdida largo tiempo atrás, de modo que él fue más bien un descubridor de aquella tradición, descubrimiento que le fue posible, según Strauss, gracias a la filosofía. A su vez, esta indicación causa el siguiente dilema: si Maimónides podía descubrir esa tradición perdida, en realidad cualquiera podría hacerlo, por lo que no tendría sentido romper la ley para sugerir estos secretos por escrito. Sin embargo, dice Strauss, “the age of philosophy in Muslim countries was drawing to its close.”, de ahí que fuera necesario redactar la *Guía*, *Ibid.*, 52 [66].

⁵⁶ “No pienses haya sido únicamente la ciencia divina la retraída del vulgo: mayormente ocurre en la física. Ya hemos insistido en que: ‘Nada del *Ma’asè b-resit* [el capítulo relativo a la Creación] ante dos personas.’ No solamente entre los adeptos de la Torá, sino también entre los filósofos y sabios de los pueblos antiguos que se pronunciaban sobre los principios de las cosas en términos abstrusos y enigmáticos. Así, Platón y sus predecesores denominaban a la materia ‘hembra’, y a la forma, ‘macho’. [...] si aun aquellos que nada perderían explicándose con claridad recurrieron a los términos metafóricos y empleo de imágenes, en su enseñanza, cuanto más necesario será que nosotros, hombres religiosos, evitemos expresar sin velos aquello que resulta de ardua comprensión para el vulgo o en que él se imagina la verdad desfigurada de cómo nosotros pretendemos se entienda.” Maimónides, *Guía*, I, cap. 17, 84; véase, I, cap. 33.

Sigue vigente la pregunta que ya acechaba desde un principio: ¿Qué impide comunicar los secretos descubiertos por alguien que no comulgue con los mismos; qué impide la acusación intelectual de herejía? La conexión socrática entre virtud y conocimiento⁵⁷ tiene la misma relevancia aquí para Maimónides. La interpretación de la *Guía* sería esencialmente una interpretación moral, de tal manera que no habrá buen intérprete que no posea la misma convicción sobre el ocultamiento de los secretos. Bien podemos preguntar, y Strauss lo hace, si esa convicción moral tiene aún valor para nosotros, puesto que nos encontramos en un mundo abismalmente distinto del de Maimónides; ¿qué nos impide a nosotros, modernos, hablar abiertamente sobre el tema? Pero esto supone una petición de principio, pues damos por sentado que podemos comprender cuál era la situación del s. XII de Maimónides sin comprender la enseñanza secreta del mismo: “by the historical situation no historian understands the secret thoughts of an individual, but rather the obvious facts or opinions which, being common to a period, give that period its specific coloring.”⁵⁸. De esta afirmación también se deduce lo siguiente: que la comprensión histórica de la época siempre es comprensión de las opiniones; y que los secretos del pensador no pueden salir a la luz únicamente a través de su situación histórica. Pero es exactamente el rechazo de esta falacia, el paradigma historicista, el que hace que Strauss mismo se vea “obligado” a presentar las sugerencias de las sugerencias de Maimónides; ciertamente él también transgrede la ley, pero en alegada necesidad, ya que la hegemónica “investigación histórica” amenaza con hacer desaparecer la conciencia del esoterismo. En palabras de Strauss, “The position of Maimonides' interpreter is, then, to some extent, identical with that of Maimonides himself. Both are confronted with a prohibition against explaining a secret teaching and with the necessity of explaining it.”⁵⁹. Ciertamente, la posición de aquel que comenta o interpreta a Strauss se encuentra bajo un dilema parecido.

Por último, es pertinente considerar lo siguiente. A diferencia de las interpretaciones esotéricas de los griegos, o incluso de Alfarabi, la interpretación sobre Maimónides se enfrenta con un problema de radical importancia para el lector moderno. Los secretos de la Biblia son para

⁵⁷ Cfr. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 6.

⁵⁸ Strauss, PAW, 55 [“ningún historiador podrá, basándose en la situación histórica, entender los pensamientos secretos de un individuo, sino, más bien, los hechos o las opiniones evidentes que, por ser comunes a un período, confieren a este su colorido específico.”, 70].

⁵⁹ *Ibid.*, 56 [“En cierto sentido, la posición del intérprete de Maimónides es, entonces, idéntica a la del propio Maimónides. Ambos se ven ante la prohibición de explicar una enseñanza secreta, pero también tienen la necesidad de explicarla”, 71].

Maimónides, en esencia, incomunicables, están más allá de la razón natural⁶⁰. Esto significa que en principio para el lector moderno es imposible comprender la *Guía* y en general el esoterismo. Según Strauss, “la aparición de la conciencia histórica moderna se produjo en forma simultánea con la interrupción de la tradición del esoterismo”⁶¹. Pero incluso suponiendo que el lector moderno no sólo está dispuesto a considerar a Maimónides por sí mismo más allá de las descripciones sobre el s. XII, e incluso suponiendo que está dispuesto a admitir que los secretos que contenga la *Guía* rebasan la razón natural –si es que Maimónides realmente pensaba esto–, se encuentra inmediatamente ante otra dificultad: “esotericism [...] is based on the assumption that there is a rigid division of mankind into an inspired or intelligent minority and an uninspired or foolish majority.”⁶², desigualdad, pues, que el lector moderno no aceptará. En contraposición, su *método*, específicamente el método histórico, tiende un puente entre ambos grupos; cualquier lector necio con un buen método puede extraer la comprensión de un hombre inteligente⁶³.

4. Halevi

El penúltimo ensayo de Strauss titulado “La Ley de la Razón en *El Cuzarí*” está dedicado a esta obra de Yehudah Halevi (1079-1141)⁶⁴. *El Cuzarí* es un diálogo entre el rey de los Jázaros, pueblo convertido al judaísmo que habitó la llamada Atil (actual Rusia, aunque también habitaron partes de Kazajistán y del este de Ucrania), y un filósofo, un musulmán, un cristiano y un sabio o erudito judío –este último es el personaje principal que convence al rey sobre el judaísmo como la religión verdadera. Strauss mostrará en este ensayo la posibilidad o imposibilidad de diálogo entre la

⁶⁰ Este es un punto álgidamente problemático, pues si Maimónides concedía a la filosofía ser la única guía que permitía recobrar la tradición oral, es contradictorio que a su vez considerara los secretos como inaccesibles a la razón natural.

⁶¹ *Ibid.*, 58 [74].

⁶² *Ibid.*, 59 [“El esoterismo [...] se basa en el supuesto de que existe una división rígida de la humanidad, entre una minoría inspirada o inteligente y una mayoría no inspirada o necia”, 75].

⁶³ En realidad el método niega en principio que haya tal distinción: “el buen sentido es lo que mejor está repartido en todo el mundo”. René Descartes, *Discurso del método*, en *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, ed. Olga Fernández, trad. Manuel García (Madrid: Tecnos, 2013), 68.

⁶⁴ He encontrado tan sólo dos versiones: Yehudá Ha-Leví, *El Cuzary*, trad. Jacob Abendana (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910), y Jehuda Ha-Levi, *Cuzary*, trad. Jesús Imirizaldu (Madrid: Editora Nacional Madrid, 1979). La primera edición tiene la siguientes dificultades: el español puede ser algo chocante y la traducción es del hebreo y no del árabe (idioma original). La segunda versión está escrita en nuestro español, pero la versión electrónica (única a la que he tenido acceso: https://es.wikisource.org/wiki/Cuzary:_Discurso_primero) no especifica ningún dato bibliográfico y sus páginas electrónicas están naturalmente modificadas.

filosofía y la religión, el problema de la “Ley natural” y algunos comentarios sobre el esoterismo que son de interés para este trabajo.

Strauss afirma que la implicación más importante de la pregunta “¿Qué es un filósofo?” es la relación entre la filosofía y la vida social o política; es decir, que para contestar quién es y qué es el filósofo es necesario definirlo en relación, ya sea inconciliable o conciliable, con la sociedad. Tal relación, dice Strauss, aparece ya en el problema del derecho natural como lo planteara antaño Aristóteles y en el complejo desarrollo que hicieron los filósofos medievales de él, tanto cristianos como judíos y musulmanes. ¿Cuál es el “modo de ser” del derecho natural? ¿Cuál es su “*es*”? ¿El derecho natural es simple y llanamente lo que es bueno y racional en sí, o su modo de ser es una aproximación, una imagen convencional sobre lo bueno y racional en sí? El problema no corresponde a mera terminología filosófica, sino que entraña una concreta tensión con la sociedad, pues ésta tiene grados estrictos de claridad sobre qué es lo bueno. Si la filosofía considera cuestionable esa base social, se torna naturalmente peligrosa para la misma. La interpretación de Strauss sobre *El Cuzarí* parte de este problema.

Según la interpretación aristotélica de Marsilio de Padua, nos dice Strauss, el derecho natural (*ius naturale*, φυσικόν δίκαιον) es un conjunto de normas convencionales que son aceptadas básicamente por todos los países (todos los hombres). El nombre *naturale* es en este sentido metafórico. Esta postura es contraria a la de Tomás, quien acepta a las leyes naturales como esencialmente racionales en una especie de conciliación entre la eternidad racional y la ley natural⁶⁵. Averroes distingue entre φυσικόν δίκαιον y δίκαιον νομικόν, diferencia tradicional entre φύσις y νόμος, considerando a estas últimas como positivas, legales en sentido constitucional. Maimónides, por su parte, plantea la cuestión de si hay leyes racionales en contraposición a las leyes reveladas. La consideración de que haya leyes racionales es una enfermedad del estudio de la *kalam*, de los *mutakallam* (estudiosos de la *kalam*). Y, según los seguidores de Aristóteles –los

⁶⁵ El uso de *ius naturale* y *lex naturalis* es indistinto para la época, algo que se puede corroborar cuando Hobbes afirma distinguir de una vez y por todas el derecho y la ley. *Leviatán*, cap. 14. Sobre Tomás, cfr. Strauss, NRH, 163-164. El problema en general de la ley natural puede remontarse a Aristóteles, *Magna moralia*, 1194b-1195a: “De las cosas justas, unas lo son por naturaleza y otras por ley. Pero lo justo por naturaleza es preciso entenderlo no en el sentido de que no pueda cambiar nunca.”, y *Retórica*, 1368b: “Llamo particular a la ley escrita por la que se gobierna cada ciudad; y común a las leyes no escritas sobre las que parece haber un acuerdo unánime en todos <los pueblos>.”, *vid.*, 1373b. La versión del Sócrates jenofónico, que parte más bien de la identificación de la ley y lo justo, también posee esta ambigüedad, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4. Que exista una justicia natural o bien natural no significa que haya una universalidad clara, categórica y siempre la misma sobre cómo hemos de actuar; mentir o robar pueden en ocasiones ser dañinos y en otras benéficos, el baremo lo da el hombre prudente y sabio; cfr. *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2. Sobre Marsilio de Padua, *vid.* Strauss, “Marsilius of Padua”, en HPP.

filósofos–, las leyes racionales son *endoxa*, opiniones generalmente aceptadas. En este sentido, la interpretación de Padua es la filosófica, mientras la de Aquino es la de la *kalam* o la teológica⁶⁶.

El diálogo entre el filósofo y el creyente es en principio imposible. El filósofo niega la necesidad de la revelación, ya sea para el conocimiento más perfecto, ya sea incluso para el mejor orden político⁶⁷. La posición de Halevi al respecto es relativamente clara: recrimina no sólo al filósofo, sino a las religiones que intentan fundarse en la ley natural, su desapego a la fe ortodoxa y la Ley revelada. En oposición, el diálogo entre el filósofo y el creyente es posible si consideramos lo siguiente. La filosofía es un conocimiento accesible al hombre en cuanto hombre –es decir, sin necesidad del profeta–. Pero si el filósofo admite su incompetencia frente a las experiencias de la revelación estaría ciego ante uno de los acontecimientos más importantes. En este sentido, la actitud de ignorancia filosófica es de defensa más que de indiferencia; la ignorancia es irónica porque plantea una duda frente a la fe en la revelación. La posibilidad y necesidad del diálogo entre filosofía y revelación es uno de los acontecimientos más importantes del mundo occidental, según Strauss⁶⁸. No obstante, este tipo de diálogo es uno que solamente puede leerse entre líneas dado el peligro que expone para la sociedad. El diálogo esotérico o “*between the lines*” entre la filosofía y la revelación no se trata entonces de misticismo...“están lejos de ser idénticos”⁶⁹; el diálogo es filosófico y político.

Ahora bien, al rey se le ha presentado un ángel en sus sueños para decirle que a Dios le agradan sus intenciones pero no sus acciones. Las acciones están referidas particularmente a las acciones ceremoniales. El filósofo –primer interlocutor del rey– le explica que Dios no tiene en sentido estricto agrados ni desagradados, no está interesado en las cosas mutables y por ende en las acciones humanas. Con ello pone en duda el carácter mismo de la revelación; afirma implícitamente que su revelación es falsa. Pero dado que la acción es un término más general que las particulares acciones ceremoniales, “The philosopher denies the relevance, not only of ceremonial actions, but of all actions; more precisely, he asserts the superiority of contemplation as such to action as such: from

⁶⁶ En otras palabras, la pretensión de Aquino es la de conciliar la revelación con las leyes que están inscritas en nuestra propia razón, lo que *parece* suponer ya cierta duda respecto a la revelación pura, como veremos más adelante; de ahí que los judíos recriminen esto a la “enfermedad de la *kalam*”.

⁶⁷ Cfr. Strauss, “Reason and Revelation” y “Notes on Reason and Revelation” en Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trad. Marcus Brainard (E.U.A.: Cambridge University Press, 2006).

⁶⁸ Como también lo llama Strauss, la tensión entre Jerusalén y Atenas es el “motor” de Occidente. *Vid.* las primeras páginas de “Thucydides: The Meaning of Political History” y “Progress or Return?”, 245-6, en RCPR, y las primeras páginas de “Jerusalem and Athens” en SPPP.

⁶⁹ Strauss, PAW, 112n46 [138n46].

the philosopher's point of view, goodness of character and goodness of action is essentially not more than a means toward, or a by-product of, the life of contemplation.”⁷⁰. Por el contrario, el Cuzarí, el rey, cree en la revelación que le ha traído el ángel, y cree en ella justamente porque considera de antemano que la acción es más relevante que la contemplación; es un rey, es el representante de la vida política. Esto indica con cierta sutileza que la revelación se trata finalmente de un asunto de “acción”, no de investigación, inquisición, contemplación o pensamiento. Asimismo, no se puede negar que la revelación le presenta un problema genuinamente teórico al filósofo, pues en caso de ser verdad, su “vida contemplativa”, su vida de investigación y reflexión sería vana⁷¹.

Con todo, la asunción de la “teología” filosófica –que Dios no tiene agrados ni desagradados, que no tiene relación con las contingencias humanas– implica las siguientes tres alternativas: que el filósofo sea indiferente a los cultos de cualesquiera religiones, que invente una religión propia con la cual guíe a su familia y ciudad (según las respectivas acciones ceremoniales), o tomar como religión los “*nomoi* racionales” que han sido compuestos por los filósofos mismos. Que éstas sean presentadas como “alternativas” expresa la indiferencia sin límites del filósofo ante la religión: no es, como en el caso de Spinoza, un rechazo explícito de la religión en pos de la investigación filosófica; el filósofo bien puede adherirse a una religión dada, e incluso luchar por ella como “fe verdadera” con la espada y con el discurso, al mismo tiempo que la considera “provisional” o no-absoluta. La adherencia del filósofo a una religión dada no implica que pueda, si así le resulta conveniente, tirar las armas por otra religión o incluso mudarse hacia la “religión de los filósofos”, esto es, los *nomoi* racionales.

Los *nomoi* racionales no han de entenderse como *lex naturalis*, pues la ley natural supone ser la conclusión de dictados racionales que aplican siempre y en toda circunstancia para todo hombre, y el filósofo ha dicho que las *nomoi* racionales pueden intercambiarse por cualquiera de las otras dos

⁷⁰ *Ibid.*, 114 [“El filósofo niega la importancia no sólo de las acciones ceremoniales, sino también de todas las acciones; más precisamente, afirma la superioridad de la contemplación en cuanto tal respecto de la acción en cuanto tal: desde su punto de vista, la bondad de carácter y la bondad de la acción no son, en esencia, más que un medio hacia la vida contemplativa, o un subproducto de ella.”, 141-2].

⁷¹ Solemos pensar que la gran puesta en duda de la contemplación se da en la Modernidad, no obstante, el primer y más original ataque se encuentra en la religión o revelación: la contemplación racional, la actividad filosófica, es soberbia. La filosofía no puede ser el mejor modo de vida porque la razón es tan débil como el cuerpo: “La falta o debilidad de los miembros quita la integridad al hombre, la fealdad le aja la hermosura, la flaqueza le disipa la salud, el cansancio las fuerzas, las pesadumbres la agilidad. ¿Y qué infortunio de éstos hay que no pueda hacer presa en la carne del sabio? [...] ¿qué sucederá si alguna mala disposición hace temblar los miembros con extrañas convulsiones, y si el espinazo se encorva, de forma que obligue al hombre a poner las manos en el suelo, haciéndole andar a cuatro pies?” San Agustín, *La ciudad de Dios* (México: Porrúa, 2014), Libro 19, cap. 3, p. 564.

alternativas. Evidentemente, la *lex naturalis* no está sujeta a intercambio; es ineludible, es absoluta. Tampoco se trata de leyes naturales que funjan como mero marco moral indicando así generalidades que han de ser seguidas por cualquier grupo humano, pues las *nomoi* racionales no son armazón sino código completo, poseen contenido. Sin embargo, las *nomoi* racionales no por ser intercambiables son arbitrarias; entrañan una profunda concepción sobre las necesidades inmutables del hombre. El caso paradigmático de éstas son las *Leyes* de Platón que eran justamente conocidas como las “*nomoi* racionales” de Platón. Éstas se tratan de una teología política que evidentemente dicta principios sobre el mejor orden político. Strauss no indica del todo cuál es el contenido de las *nomoi*, tan sólo dice que si la filosofía fuera la más alta perfección del hombre y la vida dedicada a ésta fuera esencialmente asocial, las *nomoi* dictarían entonces el *regimen solitarii*. Esto es por supuesto ambiguo si no es que contradictorio: si las *nomoi* racionales de Platón son el tratamiento concreto del régimen político (Strauss considera, por ejemplo, que las *Leyes* de Platón es el diálogo más político) no pueden ser al mismo tiempo unas *nomoi* que dicten el contenido de un régimen solitario o del modo en que el filósofo habría de llevar una vida asocial. Según Strauss, lo anterior se resuelve en la enseñanza platónica misma:

From the philosopher's point of view, the way of life of the philosopher who is a member of the most excellent political community, or the way of life of the philosopher who leads an absolutely private life, is without any question preferable to any other religion; but their being preferable does not make these ways of life indispensable and hence obligatory: Socrates led the philosophic life although he was an active member of a political community which he considered very imperfect. Or, to state this fact in the language of a medieval philosopher, one can live in solitude both by retiring from the world completely and by partaking of the political community, of the city, be that city excellent or defective.⁷²

Así, hay dos caminos en los *nomoi* racionales: o sirven como un código político, como las *Leyes* de Platón, o son reglas de conducta apolíticas, hechas como sugerencia para el propio filósofo. Es de especial importancia que el filósofo considere que los *nomoi* racionales pueden ser intercambiables por cualquier otro tipo de religión. Dijimos pues que no eran arbitrarios porque

⁷² Strauss, PAW, 117 [“Desde el punto de vista del filósofo, el modo de vida del filósofo que es miembro de la comunidad política más sobresaliente o el del filósofo que lleva una existencia absolutamente privada es preferible, sin duda alguna, a cualquier otra religión, pero que sean preferibles no implica que esos modos de vida sean indispensables y, por ende, obligatorios: Sócrates llevó una vida filosófica aunque era miembro activo de una comunidad política a la que consideraba muy imperfecta. Ahora bien: para expresar este hecho en el lenguaje de un filósofo medieval, podemos vivir en soledad tanto si nos retiramos por completo del mundo o si formamos parte de la comunidad política, de la ciudad, sea esta excelente o defectuosa.”, 145].

encarnaban una profunda comprensión de la naturaleza humana, aunque con ello aún no se resuelve por qué son intercambiables. La respuesta de Strauss es que los *nomoi* racionales de los filósofos, cuando tienen como fin ser código político, son un código exotérico; son “en el mejor de los casos una fábula verosímil”. Por eso es que los filósofos pueden intercambiar su propio código por el código de una religión, cosa que no harían con su verdadero pensamiento; el filósofo ha de saberse mover entre las palabras y las acciones, aunque su pensamiento pueda mantenerse idéntico. Una de las razones que el erudito judío expone para rechazar los *nomoi* racionales (a pesar de que en otros casos los acepta, específicamente una vez que el rey se ha adherido al judaísmo) es la pluralidad de creencias que exponen y dictan los filósofos sin estar de acuerdo entre ellos mismos. Sin embargo, como apunta con maravillosa inteligencia Strauss, el hecho mismo de adoptar *nomoi* racionales, es decir, un código político exotérico, es prueba del acuerdo entre filósofos, incluso si los códigos mismos varían: “differences between philosophers as regards the exoteric teaching do not imply a fundamental difference between them; in fact, the admission of the possibility, and necessity, of an exoteric teaching presupposes agreement concerning the most fundamental point.”⁷³. ¿No será esta una prueba de por qué Alfarabi consideró necesario mostrar que Platón y Aristóteles no discrepaban en lo más fundamental?

Este tipo de código que a lo largo del diálogo *El Cuzarí* se le llamará Ley de la Razón sugerirá dos posibilidades para el filósofo en caso de que su sociedad sea hostil a la filosofía: o bien abandonarla, o bien intentar gradualmente que sus conciudadanos tengan una actitud más razonable, lo cual implica que el filósofo ha de adaptarse a las normas de su sociedad, al menos provisionalmente. La objeción que hace el erudito judío de *El Cuzarí* ante este pensamiento es que los *nomoi* racionales consisten en una vida de anacoreta. Sin embargo, al afirmar que esos *nomoi* no son suficientes para el recto gobierno de la sociedad, da a entender que sí lo son para el gobierno propio del filósofo, es decir, para el individuo.

Bajo este planteamiento nos encontramos con una de las conclusiones más radicales a lo largo de los ensayos de Strauss que hemos examinado:

While philosophy presupposes social life (division of labor), the philosopher has no attachment to society: his soul is elsewhere. Accordingly, the philosopher's rules of social

⁷³ *Ibid.*, 121 [“las diferencias entre los filósofos en lo que respecta a la enseñanza exotérica no implican una diferencia fundamental entre ellos; de hecho, la admisión de la posibilidad y la necesidad de una enseñanza exotérica presupone un acuerdo en relación con el aspecto más fundamental.”, 150-151].

conduct do not go beyond the minimum moral requirements of living together. Besides, from the philosopher's point of view, observation of these rules is not an end in itself, but merely a means toward an end, the ultimate end being contemplation. More precisely, these rules are not obligatory; they are valid, not absolutely, but only in the large majority of cases; they can safely be disregarded in extreme cases, in cases of urgent need; they are rules of "prudence" rather than rules of morality proper.⁷⁴

Parece entonces que la moralidad del filósofo es incluso más laxa que la del más detestable grupo de criminales; aún éstos no pueden prescindir de ciertas obligaciones, mientras que para el filósofo son meramente reglas de "prudencia" que en casos extremos pueden abandonarse sin más. Los filósofos, dice Strauss, no negarán que *en la mayoría* de los casos tales reglas corresponden a todos los fines prácticos; no obstante, en los casos extremos tal correspondencia carecerá de claridad –algo que desmiente, por cierto, la trillada idea del moralismo antiguo y religioso. Todo este argumento tiene como propósito concluir que el filósofo puede adherirse a religiones a las cuales nos está adherido en realidad en pensamiento. No hay sólo un permiso práctico para mentir (dígase, la violenta y concreta persecución), sino también teórico: la no-obligación moral del filósofo.

No es del todo sorprendente que el erudito judío de *El Cuzari* rechace a la filosofía en pos del judaísmo por esa razón: la filosofía, entendida así, es extremadamente peligrosa. El hombre moral, que es potencialmente un creyente puesto que está dispuesto a subyugar su vida a algo cuya validez

⁷⁴ *Ibid.*, 139 ["Si bien la filosofía presupone la vida social (división del trabajo), el filósofo no tiene ataduras con la sociedad: su alma está en otra parte. Por consiguiente, sus reglas de conducta social no van más allá de las exigencias morales mínimas de la vida en común. Además, desde el punto de vista del filósofo, la observancia de esas reglas no es un fin en sí mismo, sino un simple medio para un fin, dado que el fin último es la contemplación. Más precisamente, esas reglas no son obligatorias; no son válidas en forma absoluta, sino sólo en la gran mayoría de los casos; es posible dejarlas a un lado sin consecuencias en casos extremos, en casos de urgente necesidad: son reglas de 'prudencia', y no de moralidad propiamente dicha.", 172-173]. Hay que tener muy claro que esto se trata "desde el punto de vista del filósofo" y no desde la política misma. Una ciudad que considera que las reglas de conducta social son sólo generalmente válidas –"que es posible dejarlas de lado sin consecuencias en casos extremos"– tiene severos problemas morales. Con todo, podríase decir que los dirigentes de la sociedad pueden convertir el "caso extremo" en caso también legítimo, v.g. en la guerra. Si hay algo así como derecho natural (inviolable, incambiable), hay aún la posibilidad de modificarlo en situaciones extremas sin que se contrarie el derecho natural mismo. Cfr. Strauss, NRH, 160 [202]. Ahora, de nuevo, sobre el punto de vista del filósofo, no significa que éste no requiera virtud alguna; la diferencia radica en su consideración sobre la virtud como medio y no como fin. Strauss es bastante explícito sobre esto en su conversación con Klein: "That the philosophic life, especially as Plato and Aristotle understood it, is not possible without self-control and a few other virtues almost goes without saying. If a man is habitually drunk, and so on, how can he think? But the question is, if these virtues are understood only as subservient to philosophy and for its sake, then that is no longer a moral understanding of the virtues." Dada la renuencia de Klein a aceptar esto, Strauss continúa haciendo alusión a Nietzsche: "If one may compare low to high things, one may say similarly of the philosopher, what counts is thinking and investigating and not morality.", "A Giving of Accounts", en JPCM, 464-5 [168]. Cfr. Aristóteles, *Magna moralia*, 1198b; *Ética nicomáquea*, 1178b; *Política*, trad. Manuela García (Madrid: Gredos, 2015), 1255a-b.

moral en modo alguno considera mera provisionalidad, corre el riesgo de ser corrompido por los filósofos; la filosofía es social y moralmente subversiva. Halevi rechaza a la filosofía no entonces como medio de defensa de la religión o el judaísmo, sino que con ello el poeta “defiende la humanidad en su conjunto”⁷⁵, es decir, la defensa de Halevi no es una defensa religiosa en última instancia, sino una defensa moral que atañe a la humanidad entera; los filósofos pueden resultar peligrosos para la humanidad entera.

5. “Enseñanza exotérica”

“Enseñanza exotérica”, texto de 1939, trata sobre una interpretación de Lessing, una crítica a la interpretación de Schleiermacher sobre Platón y un marco más o menos claro sobre algunos de los puntos principales que implica y presupone la enseñanza esotérica y exotérica de los filósofos en la tradición.

Gran relevancia hay en que este texto atienda particularmente a Lessing, pues, según Strauss, el ilustrado “fue el último escritor que reveló, mientras las ocultaba, las razones que obligan a los sabios a ocultar la verdad”⁷⁶. Muerto en 1781, mismo año en que se publicó la *Crítica de la razón pura* (y no es coincidencia que Strauss mencione la *magnum opus* de la Ilustración), “the question of exotericism seems to have been lost sight of almost completely, at least among scholars and philosophers as distinguished from novelists.”⁷⁷; puede pues localizarse en Lessing el declive y el olvido de la comprensión sobre el esoterismo.

Strauss comienza este texto haciendo alusión a la poca importancia que se le da al fenómeno del esoterismo antiguo en la contemporaneidad. Y no es que no haya testimonios o indicaciones de los propios antiguos sobre este tipo de escritura, sino que el prejuicio moderno impide que se le preste siquiera atención. Por ejemplo, el clasicista alemán Gottlob Zeller rechaza que Aristóteles haya escogido deliberadamente utilizar un estilo oscuro; lo rechaza simplemente por ser una “mistificación infantil”. ¿Pero no es una “mistificación infantil”, cuestiona Strauss, el prejuicio moderno bajo el cual se desdeña la “mistificación infantil” misma, es decir, el prejuicio de que el ocultamiento de la verdad es hartamente anti-filosófico?

⁷⁵ Strauss, PAW, 141 [175].

⁷⁶ Strauss, ET, 276 [41].

⁷⁷ *Ibid.*, 279 [“la cuestión del exoterismo parece haberse perdido de vista casi por completo, al menos entre los eruditos y filósofos, a diferencia de los novelistas.”, 45].

Aceptemos, con todo, que el filólogo esté dispuesto a aceptar la escritura exotérica de los pensadores antiguos. ¿Puede ahora discernirla? “For while it is for classical scholars to decide whether and where the distinction between exoteric and esoteric teaching occurs in the sources, it is for philosophers to decide whether that distinction is significant in itself.”⁷⁸. En otras palabras, tal distinción en sentido estricto sólo la puede llevar a cabo la filosofía y no el estudio histórico *per se*. La relevancia de esta consideración se notará en el estudio de Melzer –un estudio explícitamente histórico.

Strauss realizará algunas interpretaciones de tres textos de Lessing: “Leibniz. Sobre las penas eternas”, “Ernst y Falk” y “Objeciones contra la trinidad de Andrés Wissowatius”, de las cuales resumo únicamente las siguientes conclusiones:

- 1) Toda constitución política, incluso la mejor, es necesariamente imperfecta. Por lo tanto, es necesaria la francmasonería, que, para efectos de estas consideraciones y en los términos de Lessing, apuntaría sencillamente a la necesidad del esoterismo filosófico⁷⁹.
- 2) Es necesariamente imperfecta porque la vida práctica o política es esencialmente inferior a la vida contemplativa o filosófica⁸⁰.
- 3) Para Lessing, según su interpretación de Leibniz, todos los filósofos antiguos usaban discursos exotéricos, y, con el fin de comprender a Leibniz, es necesario entender su discurso exotérico a través de las razones que llevaron a los antiguos a escribir exotéricamente.
- 4) No se trata entonces de “misticismo”, sino de prudencia filosófica.
- 5) Se puede argumentar que la falacia se encuentra en afirmar que “todos” los filósofos antiguos utilizaron discursos exotéricos, sin embargo “Lessing implicitly denies that writers on philosophical topics who reject exotericism, deserve the name of philosophers. For he knew the passages in Plato in which it is indicated that it was the sophists who refused to conceal the truth.”⁸¹.

⁷⁸ *Ibid.*, 275 [“Aunque corresponde a los eruditos clásicos decidir si y dónde tiene lugar en las fuentes la distinción entre la enseñanza exotérica y la esotérica, son los filósofos los que deciden si esa distinción es significativa.”, 40].

⁷⁹ Esta afirmación es parte del discurso del personaje Falk en la obra “Ernst y Falk”. Como suele ocurrir con Strauss, las afirmaciones sobre el esoterismo están puestas en boca de otros autores; en este caso –como también en Platón– resulta más complejo el discurso indirecto, pues se trata de las afirmaciones de Strauss sobre las afirmaciones de Lessing que a su vez descansan en los personajes de éste.

⁸⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1095b15.

⁸¹ Strauss, ET, 279 [“Lessing niega implícitamente que los escritores de asuntos filosóficos que rechacen el exoterismo merezcan el nombre de filósofos. Conocía los pasajes de Platón donde se indica que eran los sofistas quienes se

Ahora bien, respecto al olvido de la distinción entre exotérico-esotérico, Strauss realizará una breve crítica a Schleiermacher, quien introdujo, hasta la fecha, la erudición platónica que estudia los diálogos de forma natural, es decir, según su orden y secuencia. Schleiermacher tuvo que enfrentarse necesariamente con la opinión sobre la división entre un discurso exotérico y otro esotérico; su conclusión fue oposición: sólo hay una enseñanza platónica que puede darse en distintos niveles de comprensión. Esto podría en principio sonar a una comprensión no muy distinta de la del esoterismo –éste afirma también que hay *una* enseñanza, o, estrictamente, que el filósofo es consciente de su forma de escribir–, sin embargo los niveles se diferencian, en opinión de Schleiermacher, en el grado del lector: el principiante y el estudiante “perfectamente capacitado”, sin que haya ningún tipo de interrupción entre éstos. En este sentido, las investigaciones de Platón están completamente abiertas y sólo pasan inadvertidas a los lectores desatentos o principiantes, aunque no haya en realidad ningún abismo o rompimiento entre el principiante y el “capacitado”. El asunto, según Strauss, es que el propio Platón plantea a la filosofía –y por lo tanto a sus enseñanzas– como una conversión o una ruptura radical con la actitud del principiante; “La diferencia entre el principiante y el filósofo [...] es una diferencia de clase y no de grado”⁸².

La consideración esencial que podemos extraer de este texto es, finalmente, que la distinción entre el discurso esotérico y exotérico necesita a la vez que distingamos entre dos modos de vida fundamentalmente distintos: la diferencia de clase entre el filósofo y el no-filósofo.

6. Melzer y la recuperación académica de esoterismo

Ciertamente la exposición de Strauss sobre el esoterismo en PAW no es la más alentadora para aquel que de antemano le parece sospechoso que los “filósofos de la tradición” no escribieron lo que pensaron. Es claro que Strauss descubrió el esoterismo por primera vez al enfrentarse a los textos de la tradición judía-islámica, aunque de ello no se siga que ese “modo olvidado de escribir” pertenezca por entero a la tradición y no únicamente a algunos filósofos medievales; que Lessing

negaban a ocultar la verdad”, 45]. Si se mira con atención, este es el mismo problema que planteamos respecto a la ruptura de la ley en Maimónides. *Vid.* de nuevo el epígrafe de este primer capítulo.

⁸² *Ibid.*, 281 [47]. “hermeneutical theories prevalent today, however much they may disagree in other respects, mostly agree in this, that they speak about ‘the reader’ –as if it should go without saying that all readers are essentially the same and, what is more, that all past writers have proceeded on this assumption.” Melzer, *Philosophy Between the Lines*, 70-71.

entendiera, presuntamente de acuerdo a Platón, que los filósofos que no se valieran del esoterismo no eran filósofos genuinos no es naturalmente prueba suficiente. Aún más, el hecho de que Strauss trate en PAW textos poco estudiados y autores que, cierto o no, estuvieran ligados a corrientes neoplatónicas, místicas, cabalísticas e insertos en un contexto político-religioso en extremo inestable provoca que el convencimiento del lector sobre un esoterismo que marque esencialmente toda la tradición de la filosofía sea endeble. Es cierto pues que la totalidad de la obra de Strauss, de sus minuciosas e inteligentes interpretaciones, de sus descubrimientos sobre los hilos de Ariadna en la historia de la filosofía, son la prueba más contundente del esoterismo. Sin embargo, Strauss nos dejó varados en la perplejidad de haber mostrado en hecho lo que no mostró en palabra. Sus escritos específicamente dedicados a exponer el esoterismo no poseen el poder retórico de convencer al lector general de que tal fenómeno tenga la relevancia y el alcance pretendido. Con todo, Strauss deja en sus interpretaciones la pista para reflexionar sobre sus propias intenciones al haber sido reticente en exponer claramente el problema; los concretos propósitos de PAW han de ser tomados así con cuidadosa atención.

No así sucede con el mencionado libro de Arthur Melzer *Philosophy Between the Lines*, donde encontramos una clara, articulada y sistematizada exposición sobre el “Esoterismo Filosófico” a partir de la compilación de evidencias históricas, de una lectura sesuda de la obra de Leo Strauss e incluso de estudios de corte cultural que justifican el uso del lenguaje esotérico como una parte cotidiana de sociedades no-liberales contemporáneas. El portentoso libro de Melzer tiene valor autónomo y es una impresionante contribución académica para justificar a la manera escolarmente contemporánea aquello que Strauss no deseó exponer con la misma retórica. El trabajo de investigación que nos compete –la clarificación del pensamiento de Leo Strauss según los conceptos de teoría y práctica– exige tan sólo presentar lo que Melzer articuló como los “cuatro tipos de esoterismo filosófico”⁸³.

Vale la pena antes precisar las fundamentales diferencias entre Melzer y Strauss. El hecho de que el primero gane en convencimiento y retórica para un público académico (la exposición de

⁸³ Agregar al término “esoterismo” el adjetivo de “filosófico” no es en vano para Melzer. A veces resulta ambiguo determinar qué tan “académico” es el estudio del Profesor Melzer y qué tan “filosófico”. Nos dice por una parte que el esoterismo es un “fenómeno histórico”, es decir, cultural, social, etc., lo cual evidentemente contraría la posición de Strauss para quien el esoterismo es expresión original de la filosofía (entraña pues el natural conflicto entre filosofía y política), a la vez que le agrega el adjetivo de filosófico para precisar el hecho de que esoterismos hay muchos si se les comprende como fenómenos lingüísticos o culturales, mientras el esoterismo filosófico es en algún sentido uno y el mismo, puesto que pertenece (como efectivamente plantea Strauss) a una comprensión fundamental de la filosofía misma.

Strauss sobre el esoterismo fue juzgada incluso de “perversa”) tiene razones no sólo importantes sino también clarificadoras. Melzer considera que el esoterismo es un “fenómeno histórico” e incluso “no una doctrina filosófica sino una *forma de retórica*”⁸⁴. El epíteto de “fenómeno histórico” hace en principio que el esoterismo sea muchísimo más accesible a la comunidad académica de historiadores, filólogos y filósofos; se trata, como si se estudiase la Guerra del Peloponeso o de la diáspora judía de los siglos XI y XII, de un acontecimiento determinable históricamente en un momento y lugar (en este caso, en un autor y en un escrito). Los ejemplos que Melzer expone son de hecho tan evidentes y literales que no colocan barrera alguna para el estudioso contemporáneo⁸⁵ (Melzer no dice, por ejemplo, que sólo las “naturalezas filosóficas” podrán comprender a fondo el significado de cierto texto⁸⁶). Por otra parte, el hecho de que no sea “una doctrina filosófica” sino una “forma de retórica” alienta casi inmediatamente a cualquier lector interesado por formas lingüísticas aunadas a sus condiciones sociales y políticas en un marco histórico. Bajo la exposición de Melzer podemos estar bien seguros –al menos así parece– de que no se nos adoctrinará con una visión antigua de la filosofía que encarnaba tantos valores morales detestables para nosotros; tan sólo se nos enseñará un particular uso de la retórica de la que, según las evidencias históricas, la mayor parte de los filósofos de nuestra tradición se sirvieron.

⁸⁴ Melzer, *Philosophy Between the Lines*, 2. La idea que justifica al esoterismo como un fenómeno histórico ineludible es, según Melzer, su extensión masiva (que básicamente todos los filósofos desde la Antigüedad hasta el s. XIX lo conocieron y practicaron), su distribución universal (distintas corrientes y pensadores) y su no-contradicción (nadie negó que esto fuera así).

⁸⁵ Melzer extrae ejemplos precisos de una larga lista de filósofos, v.g. Platón, Aristóteles, Alfarabi, Maimónides, Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Voltaire, Diderot, Rousseau, etc. Vale la pena poner atención especialmente a las siguientes digresiones: 1) Sobre la diferenciación de las obras aristotélicas entre exotéricas y “acroáticas” (ἀκροατικός, para escucharse) y la mención de una vida posterior a la muerte en la *Ética nicomáquea* contrastada con el silencio respectivo en *Metafísica* y *Acerca del alma*, vid. *Philosophy Between the Lines*, 30-46. Esta digresión es sumamente importante pues tradicionalmente Aristóteles es caracterizado por su franqueza y sistematicidad (es decir, cuesta trabajo pensar que haya tenido un doble discurso). 2) Lo que Melzer titula “Two Brief Examples”, 53-67, el primero dedicado a Maquiavelo y sus citas bíblicas en *El Príncipe* y los *Discursos*, y el segundo dedicado a Platón y la silenciosa sugerencia de Sócrates en la *República* sobre la imposibilidad de una ciudad justa. De Maquiavelo es sorprendentemente ilustrativa la cita que Strauss utiliza en TOM, 36 [41-2]: “For some time I never say what I believe and I never believe what I say; and if it sometimes occurs to me that I say the truth, I conceal it among so many lies that it is hard to find it out.”. La virtud del trabajo de Melzer –que puede, por cierto, rayar en el vicio– es el carácter masivo de sus evidencias. La obra en cuestión, que de por sí es bastante extensa, refiere a un apéndice digital de casi cien páginas donde el autor ha compilado evidencias desde Homero hasta Wittgenstein sobre el esoterismo: <https://www.press.uchicago.edu/sites/melzer/index.html>

⁸⁶ En cierto sentido el “estudio histórico” protege al autor de las opiniones de aquellos que estudia (parecidamente al comentador y las opiniones del comentado). Así Melzer se desembaraza del “elitismo” que está detrás de la retórica esotérica al decir que el hecho de que las opiniones de los antiguos puedan ser moralmente reprobables no hace menos cierto que las hayan tenido.

Como se ve, esta no es en modo alguno la posición de Strauss (que por omisión y silencio transmite). Uno puede esperar incluso, como hemos ya señalado, que el propio Strauss deje pistas para comprender cuál es su propia posición (así v.g. los motivos del libro PAW), es decir, uno puede esperar que el propio Strauss se valga de recursos esotéricos. No así sin embargo con Melzer, quien casi como escudo ante las infamias posibles de este tipo de estudio, comienza su libro anunciando que él mismo no está del todo de acuerdo con las ideas que encarnan esta forma de retórica y que él mismo no escribe esotéricamente. Queda abierta la extensa pregunta que ha de seguir forzosamente a esto: si como Strauss ha mostrado en su interpretación de Maimónides y Halevi, el pensamiento esotérico sólo puede ser comprendido por aquel que comparte un acuerdo fundamental con tal pensamiento (por ejemplo, la mera necesidad del uso de un discurso exotérico-político puesto que la filosofía será perpetuamente perseguida), ¿qué probabilidades tenemos de comprender el esoterismo si de antemano lo estudiamos como un fenómeno histórico, esto es, como un agregado lingüístico-retórico de la filosofía determinado en autores y épocas precisas? El uso que haré de la obra de Melzer ha de entenderse por lo tanto como un recurso pedagógico para articular las distintas formas del esoterismo y las razones que conducen a éste más que como un tratamiento directamente filosófico del mismo; en otras palabras, la articulación de Melzer es *provisional* y sólo puede ser del todo clarificada una vez que arribemos a la cuestión de la teoría y la práctica.

A pesar de las diferencias (imprescindibles si acaso se quisiera estudiar el esoterismo por sí mismo como un fenómeno lingüístico), Melzer coincide en puntos fundamentales con Strauss y desarrolla ciertas tesis que son de importantísimo corte straussiano. Entre ellas se encuentra el hecho de que la comprensión del esoterismo significaría una transformación radical de nuestro estudio de la tradición filosófica –puesto que significaría que hemos errado en los asuntos más importantes. No es desconocido que los filósofos más decisivos del siglo pasado fincaron su pensamiento en una re-comprensión de la tradición; en una exposición de sus prejuicios originales y fundamentales (v.g. el caso de Heidegger). Así también sucede con Strauss, quien más que presentar los prejuicios fundamentales de los antiguos, logra señalar los propios y la completa obscuridad que ha traído consigo el proyecto moderno respecto a la lectura inteligente de libros clásicos. Los alcances del esoterismo son tan radicales que implican repensar el significado mismo de la filosofía (no como un nuevo tipo de filosofía, dígame el pensar del ser, sino como un acceso a la filosofía antigua que hemos extraviado).

Parte de los alcances del esoterismo es reabrir una confrontación que ha sido olvidada y se ha pretendido superada; en los términos de Strauss, puede llamarse *La querelle des Anciens et des Modernes*, es decir, la reapertura del debate esencial entre la filosofía antigua y la moderna. Tal querella envuelve un problema de corte quizás más contemporáneo, la confrontación con el Historicismo (derivación precisa del encanto moderno por la historia). Melzer dedica una buena parte de su libro a este problema que en pocas palabras consiste en lo siguiente: el esoterismo vendría a significar una prueba filosófica e históricamente concreta sobre el error moderno de haber divinizado a la Historia. Si el Historicismo afirma que todo pensador está ineludiblemente sujeto a su época (a sus prejuicios y horizontes culturales, a sus limitaciones políticas, económicas, sociales, lingüísticas, etc.), el discurso esotérico-exotérico demostraría que fueron los propios filósofos quienes *intencionalmente* hicieron que sus libros se ajustaran a tales parámetros. Para usar una de las metáforas favoritas, si el filósofo es el hombre que puede mirar más allá de la caverna, también es el hombre que mejor sabe ajustar sus palabras a la caverna. La Historia moderna pasa por alto esto y pretende que la filosofía es un producto inexorable de su caverna que no puede explicarse en otros términos que no sean cavernícolas.

Además de los alcances formulados con cierto tinte más contemporáneo, la prosa de Melzer tiene la virtud de precisar tan simples detalles como los términos mismos de esotérico-exotérico. Strauss a veces se refiere sin mayor advertencia tanto al discurso esotérico como al exotérico dejando así pocas pistas a sus lectores para diferenciarlos. Hay que aclarar entonces que el esoterismo consiste en la enseñanza oculta (ἐσωτερικός, lo que pertenece a lo oculto o interno) y el exoterismo en la enseñanza a disposición de todos (ἐξωτερικός, lo que pertenece a lo exterior). Sin embargo, no puede haber libros meramente esotéricos en sentido estricto, es decir, libros que revelen los secretos abiertamente, puesto que dejarían entonces de ser esotéricos. Un libro siempre es exotérico y apunta hacia lo esotérico. Evidentemente esta definición puede explorarse hasta profundidades no vislumbradas: v.g. el famoso rechazo platónico-socrático de la escritura es manifestación de cómo todo “libro” es intrínsecamente exotérico, es decir, está dirigido inevitablemente a un público que no se puede anticipar del todo (como diría Sócrates, del cual uno no puede defenderse), lo cual obliga al autor a protegerlo con esotéricos sellos.

6.1 Las cuatro formas de esoterismo

*Exeat aula,
Qui vult ese pius.*

(LUCANO)

Los breves comentarios que hicimos a algunos ensayos de PAW mostraron que las prácticas esotéricas de los filósofos tenían distintos fines inmediatos, como no ser perseguidos por la sociedad o sus gobernantes, evitar la exposición de asuntos que pudieran perjudicar gravemente los fundamentos de la sociedad o la religión, instruir a otros filósofos potenciales, etc. Melzer reúne las diferentes motivaciones y las distingue con claridad separándolas en cuatro grupos de esoterismo: *defensivo*, *protectivo*, *pedagógico* y *político*.

a) Esoterismo defensivo

Éste es quizás el más evidente y comprensible aún para nosotros. El esoterismo defensivo consiste en que la filosofía pueda defenderse de la persecución causada por transgredir las opiniones ortodoxas o comúnmente aceptadas. Al ingenuo que reproche una neurosis paranoica de los filósofos hay que mostrarle los innumerables testimonios sobre el peligro de la persecución que no se limitan a los antiguos sino que son bien conocidos por los más ejemplares modernos. Así, dice Voltaire:

Los hombres de letras han prestado los mejores servicios al pequeño número de seres pensantes repartidos por el mundo, son los letrados que han permanecido aislados; los verdaderos sabios encerrados en su despacho, que no han argumentado en los bancos de las universidades, ni han dicho cosas a medias en las academias; y casi todos han sido perseguidos. Nuestra miserable especie está hecha de tal modo que los que andan por un camino ya andado arrojan siempre piedras a los que enseñan un camino nuevo. / Montesquieu contó que los escitas arrancaban los ojos a sus esclavos, con el fin de que se distrajeran menos al batir la mantequilla. Así actúa la Inquisición, y en el país donde reina este monstruo casi todo el mundo está ciego. [...] su desdicha [del hombre de letras] consiste en ser juzgado por hombres necios. [...] Además la gran desdicha de un hombre de letras es, por lo general, el no apegarse a nada.⁸⁷

⁸⁷ Voltaire, “Letras, hombres de letras o letrados”, en *Diccionario filosófico*, en *Voltaire* (compilación), trad. José Arián y Luis Martínez, vol. 1 (Madrid: Gredos, 2014), 262-263.

Las elegantes palabras de Voltaire no son sólo testimonio de la persecución. Apuntan a la situación del intelectual: el hombre de letras –nótese ya un distanciamiento de la noción del “filósofo”– ha permanecido aislado, solo, su gran desdicha es no apegarse a nada, es decir, vive en un mundo hostil donde no puede fincar su cruz en ninguna parte⁸⁸; hay un pequeño número de “seres pensantes” que son juzgados por “hombres necios”; y, por último, a estos letrados “*siempre les arrojan piedras*”, es decir, ha sido una situación básicamente universal –que, no obstante, los ilustrados pretenderán modificar.

Parecida aunque no idéntica es la situación descrita por Platón en la *República*. Después de haber planteado la tercera ola (que el filósofo sea rey), Sócrates se enfrenta contra la caracterización de que el filósofo, como dice Adimanto, es inútil o perverso. Esta sugerencia provoca que Sócrates haga una larga descripción sobre quién es el filósofo, cómo se ha educado, por qué ha resultado “perverso” a su sociedad y cómo su ruina se debe en buena medida a esa misma sociedad. Sócrates acude así a una “imagen”, la famosa imagen del navío. Se trata de un barco donde el capitán es más alto y fuerte que todos, aunque algo sordo y de corta vista⁸⁹; el montón de marineros (los políticos, sofistas, etc.) intentan tomar el mando del timón con el asesinato como medio y tratan de convencer al capitán de dejarlos dirigir el navío; no están dispuestos sin embargo a aprender el arte de navegar ni a escuchar a aquel que sabe de astros y estaciones. La conclusión de la imagen es: “¿no consideras que quien sea verdaderamente experto en el gobierno de una nave será llamado contemplacielos⁹⁰, charlatán e inútil para ellos por quienes navegan en los barcos así organizados?”⁹¹. La *República* está repleta de esta clase de analogías. El caso más extremo es el mito de la caverna, a saber, el hombre que se libera de las cadenas y al regresar con sus antiguos compañeros no sólo es objeto de burla, sino sujeto de asesinato; la persecución no ha de considerarse pues mera ocurrencia platónica.

⁸⁸ De ahí que el deseo moderno sea, entre otros, sentirse en casa. Cuando pensadores recientes intentaron hacer una ruptura violenta con la modernidad, seguían, sin embargo, intentando quitarle al mundo la inhospitalidad provocada ahora por los modernos.

⁸⁹ Aristófanes utiliza una imagen muy parecida al describir a Demo (el pueblo) como un “vejete cascarrabias, medio sordo” en *Caballeros*, en *Comedias*, trad. Luis Gil, vol. 1, 3 vols. (Madrid: Gredos, 2015), vv. 40-45.

⁹⁰ La referencia a Tales de Mileto es evidente, quien por contemplar los astros cayó en un agujero, y una chica tracia, burlándose de él, dijo que quería mirar los cielos sin poder ver lo que tenía delante de los pies. Platón cuenta esta anécdota en el *Teeteto* y prosigue: “La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía”, en *Diálogos*, trad. Álvaro Vallejo, vol. 5 (Madrid: Gredos, 2008), 174a-b. Vale la pena seguir el diálogo hasta 176a. Hay que pensar, por otra parte, que la burla sería el menor de los males en la persecución filosófica.

⁹¹ Platón, *República*, 488a-489a. Cfr. 494a, 496d

Así también en el *Gorgias* a través de Calicles: “cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado.”⁹² y en el *Fedón*:

Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. [...] *Simmias*: ¡Por Zeus, Sócrates, que, aunque no estaba ahora con ganas de reírme, me has hecho reír! Creo, desde luego, que a la gente, de oírte decir eso mismo, le habría parecido que está muy bien dicho respecto a los filósofos —y que recibiría la aprobación de nuestros compatriotas completamente— que los que filosofan andan moribundos, y *tampoco se les escapa a ellos que son dignos de sufrir tal muerte*.⁹³

Sorprendente es quizás la conclusión de la Enciclopedia ilustrada, que no sólo testimonia la persecución sino que muestra su carácter irresoluble: “the condition of the sage is very dangerous: there is hardly a nation that is not soiled with the blood of several of those who have professed it. [...] What should one do then? Must one be senseless among the senseless? No; but one must *be wise in secret*.”⁹⁴.

¿No sucede entonces que filosofía y ocultamiento van de la mano? No resulta ya tan extraño que Strauss encontrara al esoterismo no como un hecho histórico aislado sino como discurso propio de la actividad filosófica. “As naturally weak and isolated, the philosopher, more than any other type of human being, must be politic or political in order to preserve himself and his kind. Every philosophical rhetoric presupposes and serves a *philosophical politics*: an assessment of who, under prevailing political and religious conditions, are philosophy’s enemies, who are its friends or protectors, and how each of them is to be managed.”⁹⁵. Esta es una tesis que se repetirá a lo largo del trabajo: para Strauss la filosofía política no es única o primariamente el tratamiento filosófico

⁹² En *Diálogos*, trad. J. Calonge, E. Acosta, F. Oliveri y J. Calvo, vol. 2 (Madrid: Gredos, 2006), 185d.

⁹³ En *Diálogos*, trad. Carlos García, vol. 3 (Madrid: Gredos, 1998), 64b. Las cursivas son mías.

⁹⁴ “la condición del sabio es muy peligrosa: difícilmente haya una noción que no lleve la sangre de muchos de aquellos que la han profesado. [...] ¿Qué debería uno hacer? ¿Debería ser insensato entre los insensatos? No, sino que debe *ser sabio en secreto*.” “Pythagorisme ou Philosophie de Pythagore”, en *Encyclopédie*, ed. Diderot y d’Alambert (Universidad de Chicago: <http://encyclopedia.uchicago.edu>), citado en Melzer, *Philosophy Between the Lines*, 139. Las cursivas son de Melzer.

⁹⁵ Melzer, *Philosophie Between the Lines*, 143 [“Naturalmente débil y aislado, el filósofo, más que cualquier otro tipo de ser humano, debe ser político o de carácter político con el fin de preservarse a sí mismo y a sus semejantes. Toda retórica filosófica presupone y sirve a una *filosofía política*: como un asesoramiento sobre quiénes, bajo condiciones políticas y religiosas preponderantes, son los enemigos de la filosofía, quiénes son sus amigos o protectores, y cómo cada uno de ellos debe ser manejado.”].

de los asuntos políticos, sino la interrelación del filósofo con su ciudad; la defensa del modo de vida filosófica ante las peligrosas e inestables condiciones políticas y sociales.

Por último, hay que destacar que el término “persecución” no tiene ese desdén moderno (por ejemplo, el de Voltaire) para los antiguos, según explica Melzer. En realidad, dado que es una situación inherente a la sociabilidad del hombre, no se caracteriza a la sociedad simplemente como un torbellino irracional e intolerante. *La sociedad tiene buenos motivos para perseguir a la filosofía*, pues de hecho puede ser dañina⁹⁶; no se puede culpar a la sociedad por defenderse. Bajo esta distinción entre antiguos y modernos, Melzer utiliza un par de categorías que cubren –de forma muy general y por lo tanto imprecisa, aunque útil– dos visiones fundamentales ante el esoterismo: la primera es el *conflictualismo* y la segunda el *armonismo*. Con la primera Melzer se refiere al pensamiento antiguo y medieval que concluye en la tensión permanente e irresoluble entre la sociedad y el filósofo. Siendo esto así, el papel del esoterismo y el involucramiento del filósofo en la política solamente es paliativo, una forma de apaciguar los ánimos de la *polis* y guiarla políticamente para una relativa legitimación de la filosofía. En cambio, la posición del armonismo que corresponde a la Modernidad se trata de la pretensión de *transformar* el mundo político de tal forma que la tensión desaparezca, pues ésta es entendida únicamente como un conflicto pasajero, o, en todo caso, un conflicto que no es necesario, sino históricamente dado y por lo tanto capaz de ser resuelto. Sin embargo, en la Modernidad, a partir del s. XIX se intenta una ruptura radical al dudar de los ideales ilustrados de racionalidad. Esta etapa que, según Melzer, incluye al Romanticismo, al Historicismo y a la Posmodernidad, se propone socavar los principios de la fría razón; no cree que la civilización basada en principios morales y racionales sea posible; no obstante, no cree tampoco que haya una tensión fundamental y universal –como la Antigüedad y el Medioevo–, de tal forma que basta con abandonar la razón para encontrar cierta armonía, de ahí que Melzer los considere como parte del armonismo junto con los ilustrados⁹⁷.

En estos términos, se comprende que la “concepción” antigua y medieval sobre este problema irresoluble implique que la persecución será continua y permanente. Es por esto que la filosofía ha de defenderse a su vez a través del esoterismo defensivo, así como evitar el daño infligido a la sociedad, lo cual nos lleva al siguiente tipo de esoterismo, el *protectivo*.

⁹⁶ *Supra*, 40-1.

⁹⁷ Para una exposición más detallada de la división entre “conflictualistas” y “armonistas” y los periodos históricos que Melzer coloca en cada versión, *vid.* su capítulo titulado “Theory and Practice”, en *Philosophy Between the Lines*. En éste se encontrará, según el propio autor, el fundamento filosófico de la retórica esotérica.

b) Esoterismo protectivo

La premisa fundamental de este tipo de esoterismo es que hay verdades que son dañinas o peligrosas para la sociedad⁹⁸. A diferencia del esoterismo defensivo, el protectivo carece de evidencia para nuestros tiempos. No nos es del todo extraño que ciertas sociedades, si no es que todas, han perseguido a filósofos; sin embargo no parece *necesario* que el filósofo *además* de ocultar sus pensamientos con el fin de evadir la persecución, los oculte porque resulten perniciosos para el resto de las personas. De cualquier forma, el modo en que aborda Melzer el problema posibilita rodear el importante escollo, pues no tiene relevancia si acaso la sociedad no puede soportar ciertas verdades, sino tan sólo que los filósofos antiguos y medievales así lo pensaron⁹⁹.

⁹⁸ Buena parte de la exposición sobre el esoterismo protectivo se encuentra en un trabajo anterior a *Philosophy Between the Lines*: Arthur M. Melzer, “On the Inherent Tension between Reason and Society”, en *Reason, Faith and Politics: Essays in Honor of Werner F. Dannhauser*, ed. Arthur M. Melzer y Robert Kraynak (Lanham: Lexington Books, 2008).

⁹⁹ Aunque así lo haga Melzer, yo no quisiera dejarlo de ese modo. Y si bien no puedo detenerme en ello, es conveniente decir que el esoterismo protectivo (el hecho de que haya verdades perniciosas para la sociedad, para la mayoría de los hombres) es un problema filosófico y político de muy largo alcance que debe tomarse con seriedad. Según la escueta interpretación que hace Žižek de Strauss, el alemán confundiría “the cynicism of power, its unreadiness to admit publicly its own true foundations, and the subversive insights of those who aim at undermining the power system [...] For example, under Really Existing Socialism, there was a difference between a critical intellectual who, in order to get his message across, had to hide it in the terms of official ideology, and the cynical high-ranking member of the *nomenklatura* who was aware of the falsity of the basic claims of the ruling ideology.” Slavoj Žižek, *Iraq: the borrowed kettle* (E.U.A.: Verso, 2004), 164-5. Aunque la clarificación es de por sí errada –pues parte de la dogmática y hoy popular asunción de un negativo: usar el poder “cínicamente”, mentir con descaro, y un positivo: ser subversivo ante el sistema, derrocar el orden impuesto–, es útil para mostrar un malentendido común: que haya verdades perniciosas no significa legitimar que el político sea un embaucador. Los esposos Zuckert son muy claros al respecto: “Few have the leisure or inclination to examine their own fundamental beliefs; most find it unproductive and frustrating when they or others do so. This frustration often gives rise to anger, if not to hatred of philosophy. Even the greatest thinkers, who have devoted their entire lives to determining whether there is a god or a soul or an intelligible ordering of the universe, have not been able to agree with one another on answers to these fundamental questions. Philosophy thus can appear to be useless and ineffective, and the fruitless shaking of belief to be destructive.” Aún más –y me parece que el propio Žižek no queda fuera de esta crítica–: “Thinkers should not undermine, much less destroy, healthy beliefs if they cannot replace them with even more beneficial opinions. [...] The ‘deceit’ in which some philosophers engaged thus consisted in not openly challenging views conducive to the preservation of social and political order. It did not consist in a ‘manipulation’ of the masses to get them to think what philosophers wanted them to think or to enable the philosophers to rule. *Philosophers are not and never have been media stars*; in all times and places they have written for a restricted audience.” Michael Zuckert y Catherine Zuckert, *The Truth about Leo Strauss* (E.U.A.: The University of Chicago Press, 2006), 44-5, las cursivas son mías. La asunción dogmática de la que hablaba proviene de la abominación que para el ilustrado representa la mentira (reacción moderna, ciertamente, a sus propios orígenes maquiavélicos). La honestidad no es sinónimo de inteligencia o sabiduría política. Ahora bien, todo esto es simplemente falso si la premisa básica de que hay verdades perjudiciales para la sociedad es siempre y en todos los casos falsa, si la mentira es siempre opresión y la verdad liberación, y si la opresión es siempre perjudicial y la libertad benéfica. Tal posición implica, si acaso no es evidente a primera vista, que el hombre es dueño de su destino, que puede conquistar y modificar su naturaleza a voluntad, que puede hacerse señor definitivo de sus carencias y desigualdades naturales (tanto físicas como psíquicas); en una frase, que el hombre no está sujeto al mundo sino el mundo al hombre. Hay una tercera vía (que no es del todo distinguible de la segunda): que no hay verdad ni naturaleza que subyugue al hombre, sino tan sólo (por decirlo con los términos más famosos) voluntad de poder. Si esto es cierto,

Debe de notarse además que el esoterismo protectivo es únicamente el anverso del defensivo: es necesario defenderse porque la multitud no puede ser filosófica; no puede ser filosófica porque está arraigada a la costumbre; por lo tanto, el pensamiento filosófico al hacer temblar los fundamentos de la costumbre resulta dañino para la sociedad.

Hay que recordar de nuevo a Platón y la Idea del bien, cuya “imagen verosímil” es el Sol. Aquel que saliera de la caverna y contemplara directamente al sol quedaría ciego¹⁰⁰. Así también el caso bíblico por excelencia de Moisés; es él únicamente quien puede recibir las leyes, pues cualquier otro que subiera sería destruido por Yahvé; pero aun siendo Moisés ese “elegido” entre todos, cuando pide ver el rostro de Yahvé, recibe la respuesta: “Pero mi rostro no podrás verlo, porque

no hay diferencia alguna entre verdad y mentira, y el esoterismo lo único que oculta es en todo caso (como de hecho entiende Žižek) esa falta o carencia de verdad. Si esto es así, hay entonces sólo ‘verdades’ particulares, expresión de una voluntad de poder (y la más victoriosa es aquella que, como caballero radiante que sale de las tinieblas del nihilismo, sabe, está consciente, de que su verdad es voluntad de poder). Pero si echamos un vistazo al comunismo (liberación absoluta del hombre por el hombre), al nazismo (asunción irreflexiva de la voluntad de poder) y finalmente a la fragmentación de verdades, multiculturalismo y exigencia popular de autodeterminación, notaremos que incluso en esta última versión atomizada del folklor, de voluntad de poder de cortas miras y estrecha extensión, se necesita, con todo, de la exigencia moral del respeto por la autodeterminación. De dónde nos llega la noción de respeto permanece un misterio, y con ello volvemos a tener tan poca claridad como en un inicio respecto a las verdades perjudiciales. La mera exposición de estos argumentos hace notar su peligro; el peligro, en todo caso, de que no sepamos la respuesta: “—¿Y qué? —replicó Trasímaco—. ¿Es que piensas que éstos han venido aquí ahora para fundir oro y no para escuchar discusiones? —Sí, pero mesuradas —respondí.”, Platón, *República*, 450b. Poco más adelante, Sócrates es todavía más claro sobre los peligros de discutir inmoderadamente: “—No tengas ninguna prevención —dijo—, porque los que te vamos a escuchar no somos ignorantes, ni suspicaces, ni malintencionados. / Y yo repliqué: —Hombre excelente, ¿acaso me dices eso con intención de darme ánimos? / —Por eso lo hago. / —Pues bien, has conseguido todo lo contrario. Si confiara en saber a ciencia cierta lo que digo estarían bien tus palabras de apoyo; porque da seguridad y ánimo hablar entre amigos inteligentes acerca de asuntos importantísimos y queridos, sabiendo la verdad sobre ellos. En cambio, es resbaladizo y arriesgado pronunciarse sobre un tema cuando aún no se está convencido y se continúa indagando sobre él, que es precisamente lo que estoy haciendo ahora. No ciertamente por temor a caer en el ridículo, pues esto sería pueril, sino porque, si no acertara con la verdad, no sólo caería yo mismo sino que también arrastraría conmigo a mis amigos en cuestiones que no toleran el más mínimo fallo.”; las últimas palabras de Sócrates después de esta cita son una tremenda ironía. Creo que un primer camino provisional para hilvanar estas cuestiones puede comenzar con una lectura confrontada de Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. Vermaal Juan, vol. 2 (Barcelona: Destino, 2000), y Leo Strauss y Joseph Cropsey, *The Political Philosophy of Karl Marx*. Curso de 1960, editado por Gayle McKeen. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu, especialmente la sesión 9.

¹⁰⁰ Platón, *República*, 515e. Así también sobre al alma: “Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece (ἔοικεν), es ya asunto humano y, por supuesto, más breve.” *Fedro*, en *Diálogos*, vol. 3, *op. cit.* Para la versión en griego: *Plato*, trad. H.N. Fowler, vol. 1 (London: William Heinemann LTD, 2005). Sobre el uso de la imagen o símil (εἰκόν) en Platón hay vasta bibliografía, sin embargo en cuanto a su relación con el esoterismo es pertinente decir lo siguiente: el uso de imágenes como recurso esotérico tiene fines políticos —ocultar algo pernicioso para la relación entre filósofo y ciudad—, pero también filosóficos-pedagógicos: dado que no somos sabios, o puesto que no partimos de la sabiduría, es necesario proceder a partir de lo que es primero para nosotros, de nuestras opiniones corrientes y lo que tenemos a la mano; así el reflejo del sol en el agua, así incluso el proceder aristotélico que llega hasta el conocimiento tomista de Dios a partir de lo creado. Ambas funciones, la política y la filosófica-pedagógica, no están desconectadas: el movimiento dialéctico implica un ascenso desde nuestras opiniones comunes hasta el conocimiento. Nuestras opiniones comunes están enmarcadas políticamente: v.g. nuestros pensamientos sobre la justicia. Como mostraremos mucho más adelante, el mundo natural de la política apunta hacia la filosofía.

nadie puede verme y seguir con vida.”¹⁰¹ (Ex. 33, 20). Las dos raíces de Occidente, Jerusalén y Atenas, muestran esta incapacidad de recibir directamente la verdad, de mirarla a los ojos. No necesitamos sin embargo de una concepción teísta de la verdad –que ésta es demasiado alta o sublime como para que el hombre, inferior o indigno, pudiera recibirla– para llegar a la misma conclusión. Pues el caso contrario, que la verdad no sea más que una decepción, implicaría también que no hay sostén alguno para la sociedad. Siguiendo al mismo Platón, la necesidad del mito de castas es prueba de ello: no hay estrictamente razón alguna, en principio, para decir que a una nación le pertenece una determinada tierra más que a través del mito de que ha sido entregada por los dioses en un pasado vagamente accesible; tampoco lo hay, en principio, para una división social de carácter muy específico¹⁰², etc. Tales mitos son cuerpo y tierra de toda formación social; ponerlos en duda es esencialmente hacer temblar sus fundamentos¹⁰³. En términos tradicionales, se trata la tensión entre φύσις y νόμος.

Por un camino distinto Melzer explica que el esoterismo protectivo puede ser también entendido a partir de la distinción entre sociedad tradicional y moderna, o en otras palabras, sociedad cerrada y sociedad abierta. La primera tiene su fundamento en acuerdos frágiles, pues siempre son acuerdos sobre los más altos ideales: el bien, la religión, la virtud. El proyecto ilustrado, el de la sociedad abierta, es enteramente distinto: le es indiferente si hay acuerdo o no en estos grandes ideales, basta con que haya un marco común de los más básicos y evidentes males (*summum malum* en lugar de *summum bonum*, como en Hobbes). Así se asegura el *derecho* de libertad, propiedad y vida en contraposición al “estado de naturaleza” que amenaza constantemente. Si la moralidad y la religión eran el núcleo de la sociedad tradicional, ahora en la moderna lo es el derecho o las “garantías

¹⁰¹ Ex. 33, 20, en *Biblia de Jerusalén* (España: Bilbao, 1999).

¹⁰² En este sentido hemos de ser cuidadosos cuando obviamos que Platón y Aristóteles aceptaban sin más que las clases sociales correspondían a una “naturaleza”; que, por ejemplo, los esclavos tenían alma de esclavo, etc.. Poniendo esto en duda, damos el primer paso a refutar la ligazón de todo pensador con su época histórica. Cfr. la cita que hace Aristóteles de Alcídamente respecto a la igualdad natural de todos los hombres, *Retórica*, 1373b.

¹⁰³ Ciertamente, nosotros no estamos lejos de aceptar todas estas fundaciones políticas como meras mentiras. La historia ha servido como sinónimo de desmitificación; por ejemplo, que toda valoración moral de una sociedad es dependiente de factores no-morales, en fin, de la historia. Esto significa que no hay verdad alguna que pueda sostenerse ante el huracán de las “épocas históricas” o de las *Weltanschauungen* (o incluso del saber y la formación de enunciados, como en Foucault). No obstante, no por ello estamos cercanos a la vez de los clásicos. Que hubiera, en principio, un afán de θεωρέειν, ya sea entendido como *contemplatio* (separar, según Heidegger), ya sea ver lo que aparece (ὀράω, tener ojos, ver, ocuparse en, comprender), implica una continuidad entre δόξα y ἐπιστήμη, es decir, no atenernos a la mera *doxa*, puesto que para que haya *doxa* debe haber *episteme*. En otras palabras, para que el filósofo pueda ser en esencia ignorante, debe reconocer algo que ignora. Cfr. Chacón, “German Sokrates”, 80-81; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 6, 15.

individuales”¹⁰⁴. De ahí que la libertad de expresión sea relativamente posible en la sociedad liberal-moderna: se puede decir lo que uno desee mientras no transgreda la ley, pero ésta debe basarse entonces no en cuestiones religiosas o morales, sino en males “evidentes”, es decir, debe cubrir necesidades básicas de existencia. Por eso es que el proyecto moderno invierte la escala; se ha de luchar justamente contra esas leyes frágiles que son la moral o la religión: “In traditional society, it was common to ask, ‘Can an atheist be an honest man?’; in modern society, the question has become ‘Can a believer be a tolerant man? Just as the former society demands unity and strength, so the latter tends to demand pluralism and skepticism.”¹⁰⁵.

El gran descubrimiento moderno fue así convertir la incertidumbre y el desacuerdo justamente en el motivo de la cooperación y la obediencia. Las “verdades peligrosas” o dañinas no tienen el mismo sentido en la sociedad moderna que en la sociedad tradicional, puesto que la vida política logró emanciparse de la vida moral y religiosa. A la pregunta política fundamental sobre quién debe gobernar se encontró una respuesta que no implicara tener que responder a las grandes verdades. Esto no significa necesariamente que los filósofos antiguos poseyeran verdades especiales o místicas que no pudieran ser reveladas, sino que el cuestionamiento mismo de la vida política –o de la teórica siempre que implicara una relación con la teológica-política, es decir, casi siempre– era verdaderamente peligroso en la sociedad tradicional.

Parecerá exagerado atribuir a la sociedad los elementos de la opinión y costumbre mientras a la filosofía se le unge de razón y poderes subversivos. Finalmente, no es nada repudiada hoy la idea de los que filósofos tienen tantos prejuicios y arraigos a costumbres específicas como cualquier otro hombre. Que los antiguos encontraran una tensión inconciliable de la filosofía con la ciudad, de la razón con la costumbre, parecerá quizás un juicio categórico y sumamente esquemático. Hay que decir pues que, aunque en lo fundamental la aserción es efectivamente correcta –la filosofía premoderna en general concibió a través de distintos grados su incompatibilidad con la política,

¹⁰⁴ De ahí que Hobbes comience con el *derecho* natural y no con la *ley* natural. El derecho es algo que surge por la voluntad del hombre: tiene derecho a conservar su existencia por todos los medios posibles, y las leyes se deducen de este principio básico. No hay en rigor ley primigenia, porque no hay bien alguno en el que puedan acordar los hombres previo a su propia existencia y voluntad. El poderoso Leviatán funciona no para hacer concordar a los ciudadanos en una misma idea del bien, sino para preservar su existencia de forma pacífica –a través, digamos, de la “idea del mal”. No es necesario que el ciudadano piense lo mismo que el rey, sino que lo obedezca. Del primer argumento, *vid.*, *Leviatán*, cap. 13; del segundo, los distintos argumentos de Hobbes para retirar la religión del ámbito público hacia el privado (que incluso cuando el rey pide una acción inherentemente mala según la religión, ésta debe cumplirse), *vid.*, cap. 21, p. 416, cap. 42, p. 638. Cfr. Strauss, PPH, Prefacio y 76-78 [113-5].

¹⁰⁵ Melzer, *Philosophy Between the Lines*, 173 [“En la sociedad tradicional era común preguntar ‘¿Puede un ateo ser un hombre honesto?’; en la sociedad moderna, la pregunta se ha convertido en ‘¿Puede un creyente ser un hombre tolerante?’ Tal como aquella sociedad demanda unidad y fuerza, ésta tiende a demandar pluralismo y escepticismo.”].

como desarrollaré en el segundo capítulo—, filosofía y sociedad no son mundos distintos ni ámbitos del todo separados¹⁰⁶, sino que al menos en la cotidianidad pre-filosófica andan siempre juntas: la costumbre, si se le piensa a fondo, algo tiene de racional, apunta hacia lo racional; la razón misma se nutre de la costumbre. Con todo, cuando la filosofía llega hasta sus últimas consecuencias en busca de la verdad termina por someter la costumbre a escrutinio¹⁰⁷.

Se preguntará naturalmente por qué, si a juicio antiguo la tensión era llanamente inconciliable, los antiguos escribieron, es decir, qué fin podría tener en este marco la escritura cuya naturaleza misma arriesga al filósofo a ser perseguido o dañar los cimientos de la sociedad. La pregunta “¿por qué escribir?” es conjuro que impele a confesar las convicciones políticas y filosóficas de cualquier pensador. La respuesta para los “conflictualistas” se encuentra en el esoterismo pedagógico, o como decía Strauss, en que todo discurso exotérico está fundado en el amor¹⁰⁸.

c) *Esoterismo pedagógico*

“A un espíritu sagaz como el tuyo, estos ligeros vestigios
bastarán para que descubras solo y sin ayuda todo el resto.”
(LUCRECIO)

Dentro de las formas del esoterismo hasta ahora exploradas, ésta es, según Melzer, la más característicamente filosófica¹⁰⁹. Tanto al esoterismo defensivo como protectivo podíamos relacionarlos no sólo con la filosofía, sino con practicantes de ritos místicos o grupos marginados que debían defenderse políticamente con este tipo de retórica. No obstante, el arte de dejar pistas, enigmas o contradicciones que hayan de ser pensadas y repensadas por el lector es característico de la educación filosófica.

¹⁰⁶ De ahí que Melzer guste tanto de usar las dos famosas definiciones aristotélicas: “El hombre es animal político (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον)” y “El hombre es animal racional (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῷων)”. Para la versión en griego de la *Política*, Aristotle, *Politics*, trad. H. Rackham (G.B.: William Heinemann LTD, 1959).

¹⁰⁷ La pregunta clásica por cuál es el mejor modo de vida da cuenta de ello. Si seguimos la costumbre, la respuesta es evidente; si seguimos a la filosofía, la costumbre se vuelve dudosa. Las preguntas socráticas τί ἐστὶ ἀρετή, τί ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα más que ingenuas, son preguntas que pueden tornarse subversivas.

¹⁰⁸ *Supra*, 21 ss.

¹⁰⁹ Buena parte de la exposición sobre el esoterismo pedagógico se encuentra en un texto anterior a *Philosophy Between the Lines*: Arthur M. Melzer, “On the Pedagogical Motive for Esoteric Writing”, *The Journal of Politics* 69, núm. 4 (2007): 1015–31.

¿Por qué el filósofo tiene la necesidad de expresarse de forma oscura? La cuestión no es distinta del antaño interés sobre la posibilidad o imposibilidad de la enseñanza de la sabiduría y de la virtud¹¹⁰. Su contraparte moderna es menos clara: el asunto ya no está en cuestión, pues el rigor y la claridad es poder, en términos cartesianos, baconianos y hobbesianos. De hecho, buena parte del proyecto moderno se funda en contraposición a la oscuridad antigua: hay que eliminar los ídolos del lenguaje; el conocimiento es universalmente transmisible, pues todos los hombres somos racionales e iguales¹¹¹. Sin embargo, para los premodernos el esoterismo pedagógico tenía sentido en tanto resultaba ser el propio carácter de la filosofía: no se trata pues de una serie de conocimientos, sino de una conversión o un “giro del alma” (περι-ἀγωγή). El esoterismo filosófico tendría el objetivo de instruir, *más que de enseñar*, para facilitar el giro filosófico.

Hay sin embargo una paradoja a la que se enfrenta este planteamiento y que puede corroborarse fácilmente con los problemas que preocupaban a los antiguos: ¿cómo podemos transmitir algo que nunca puede ser enseñado o dado desde el exterior, sino que depende esencialmente de aquello que el individuo logre por virtud propia? Dado que este “giro del alma” no puede ser repentino, sencillo y sin esfuerzos, Melzer señala de la mano de Platón que el filósofo en potencia se encuentra en circunstancias determinadas ofrecidas por su cotidianidad; se encuentra, pues, en su caverna. El comienzo de este camino filosófico ha de dar sus primeros pasos cuestionando aquello en lo que de hecho el filósofo ya cree, en las normas y los fundamentos de la vida que vive y en el contexto dentro del cual se encuentra (es pues la dialéctica platónica).

Por lo tanto, el esoterismo pedagógico ha de esforzarse por entrar en el contexto o en las opiniones bien recibidas por aquel a quien quiere educar, apuntando y señalando ciertas contradicciones y problemas entre líneas. Así, según Melzer, la educación filosófica se manifiesta en el texto al menos en cuatro sentidos: retener las respuestas, comenzar aceptando las opiniones tradicionales, guiar al lector a través de acertijos y pistas, y por último, dirigir al lector a distintos tipos de entendimiento a través de la escritura en diferentes niveles.

¹¹⁰ Platón, *Protágoras*, en *Diálogos*, vol. 1, *op. cit.* La oscuridad puede ciertamente deberse a la naturaleza del problema, uno de los casos emblemáticos de ello es Heidegger y su justificación de oscuridad al inicio de *Ser y tiempo*, aludiendo al *Parménides* de Platón y a la *Metafísica* de Aristóteles. El problema reside en que, según la tradición moderna, por más oscuro que sea el texto, si comprendemos los términos y la sistematicidad en la que se ordenan, eventualmente lo comprenderemos. El esoterismo aboga –aunque sin negar que un texto pueda ser oscuro por la naturaleza de los temas que trata– por una oscuridad intencional, algo manifiesto v.g. en las implicaciones de premisas metafísicas respecto a costumbres políticas, morales o religiosas.

¹¹¹ Cfr. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, en *Descartes* (compilación), trad. Luis Villoro, vol. 1 (Madrid: Gredos, 2011), regla 2; Francis Bacon, *Novum Organum*, trad. Clemente Almorí (Buenos Aires: Losada, 2003), 88, se trata de los *idola fori*; Hobbes, *Leviatán*, cap. 4.

Quizás lo más importante para Melzer en torno a este problema no sean tanto las distintas técnicas utilizadas para la educación filosófica, sino el problema que se evidencia en su contraparte: escribir clara y distintamente, arrojar en el libro todas las verdades descubiertas¹¹². Uno de los objetivos más importantes de la filosofía antigua es no generar una tradición anquilosada donde los descubrimientos de unos puedan servir de base para un segundo descubrimiento, a la manera de la ciencia moderna. El meollo es que el filósofo descubra estas verdades por sí mismo y no por mera aceptación tradicional¹¹³. En este sentido, la obscuridad y las pistas sirven para que el lector piense por voluntad propia en un trabajo dialéctico.

Parece entonces que los libros filosóficos encarnan ya una tensión: escribir para todos y filosofar por cuenta propia. Los libros pasivamente tomados dañan más de lo que ayudan, llenan la ignorancia con opiniones ajenas. La solución platónica consiste no sólo en escribir de forma doble, como Alfarabi encontraba en la conciliación entre el método socrático y el de Trasímaco, sino en plantear los problemas filosóficos dialógicamente¹¹⁴.

¹¹² No hay que pasar por alto la importante precisión de Strauss: toda escritura es ya exotérica en algún sentido; no hay estrictamente libros esotéricos.

¹¹³ El lector encontrará aquí el momento preciso para desenvainar la espada y apuntar al “dogmatismo” medieval que en modo alguno permitía e incitaba al filósofo potencial a pensar por sí mismo; v.g. el *magister dixit* de Tomás de Aquino sobre “El Filósofo” Aristóteles. En cambio, los primeros modernos que en abierto hartazgo (piénsese en el origen del ensayo a la Montaigne) ante el escolasticismo propusieron un método que trajera a duda todo fundamento sin examinar fueron justamente quienes encontraron una forma de descubrir toda verdad por uno mismo sin defenderse en la tradición. Al primer problema hay que decir: el proyecto moderno lucha no sólo contra el *magister dixit*, sino contra el *magister* mismo, contra la idea del maestro. Filósofos medievales de la talla de Alfarabi, Maimónides o Aquino tuvieron ciertamente “maestros”, pero ellos mismos fueron quienes los descubrieron; la apropiación judía-islámica-cristiana de la filosofía griega es todo excepto dogmatismo, es el esfuerzo separado por longevos siglos de restaurar una filosofía que por definición no es dogmática. En breves palabras, la lucha moderna contra los maestros tiene una preocupación más política que filosófica. Ahora, sobre el método cartesiano y su interés por acompañar toda verdad de la certeza propia (y no v.g. de la dogmática tradición), hay que notar dos cosas: el método es homogéneamente igualitario y no distingue entre naturalezas humanas; ¿pero es claro y evidente que lo mejor repartido entre los hombres es el buen juicio o la razón (i.e. ¿el método mismo demuestra que todos tienen el mismo acceso al método o se trata esta de una convicción político-moral?)? Por otra parte, hay que tener en cuenta la importante diferencia entre las *Meditaciones*, cuyo carácter ciertamente es más filosófico, y el *Discurso del método* o las *Regulae* donde el método resulta más artificioso. En pocas palabras, para decirlo con Gadamer, el método es naturalmente útil y seguro, pero no puede enseñar en sentido estricto a pensar: “No hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable. El ejemplo de Sócrates enseña que en esto todo depende de que se sepa que no se sabe. Por eso la dialéctica socrática, que conduce a este saber a través de su arte de desconcertar, crea los presupuestos que necesita el preguntar. Todo preguntar y todo querer saber presupone un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta.”. Gadamer, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2012), 443.

¹¹⁴ A juicio de Gadamer, la dialéctica platónica presenta a la pregunta como aquella que guía de inicio toda investigación y toda apertura del problema; no obstante, el sentido pedagógico no parecería tener el mismo efecto según él, puesto que la pregunta dejaría de ser genuina al tener de antemano resuelto el problema. Pero quizás esto siga siendo remanente del rechazo moderno hacia el maestro; que el maestro tenga clara la “resolución” del problema (si acaso hay tal) no impide sino incluso facilita que al alumno pueda presentársele la pregunta genuinamente. *Verdad y método*, 439-441.

La relación entre filosofía y escritura o entre filosofía y libros sufre un cambio radical en la Modernidad. La escritura de los filósofos –o los “hombres letrados” modernos– se vuelve esencialmente pública. La motivación de esto es estrictamente política, como veremos ahora.

d) Esoterismo político

Los tres tipos de esoterismo descritos hasta ahora –defensivo, protectivo y pedagógico– pueden ser catalogados, según Melzer, como formas del esoterismo clásico. El esoterismo político, moderno, surge en buena medida como una reacción ante aquéllos, como una especie de inversión del elitismo antiguo. Esto significa que los modernos conocen con bastante claridad por lo menos la forma exterior del fenómeno del esoterismo y que tienen buenas razones para estar en profundo desacuerdo con ensalzar la vida contemplativa detrás de éste¹¹⁵.

Los tres tipos de esoterismo anteriores son rechazados: bajo el proyecto político moderno no habrá filósofos perseguidos, pues la comunidad logrará ser racional, tolerante y libre; por lo tanto, no es necesario el esoterismo defensivo, y en ese sentido tampoco protectivo, puesto que no será necesario ocultar ninguna verdad. El esoterismo pedagógico también es negado al implicar un elitismo que en principio se rechaza; la educación no debe ceñirse a tan estrechos límites.

Pero en vistas a eliminar eventualmente todo esoterismo es necesario aplicar uno de “menor perversidad”, aquel que Melzer llama *esoterismo político*. Éste guarda una relación de sustitución con el esoterismo pedagógico; en efecto, a través de un proyecto político de publicación y educación a través de los libros se podrá racionalizar paulatinamente la vida política. En este sentido, la escritura filosófica adquiere un carácter más político que filosófico, tiene como finalidad un cambio radical en la estructura ideológica interna de la sociedad. Posee un parentesco con el esoterismo pedagógico en tanto que busca generar un giro en el lector, sólo que ese lector ya no es

¹¹⁵ Lo cual presenta ya un problema para la comprensión straussiana del esoterismo, pues ésta implicaba no poder ser separada del acuerdo al menos básico con el mismo. Si los pensadores modernos entendieron genuinamente en qué consistía el esoterismo, cuáles eran sus enseñanzas fundamentales, y sin embargo las despreciaron y modificaron, la tesis básica de Strauss sería errada. Esto indica tan sólo que la comprensión moderna del esoterismo es más compleja que un mero rechazo moral o político, de ahí que para Strauss la posición de Maquiavelo consista también en una defensa política de la filosofía (y por ende que Maquiavelo pueda incluso ser comparado con Sócrates). *Vid.* el ensayo de Strauss sobre Maquiavelo en HPP.

seleccionado y puesto a prueba en la lectura, sino que es sujeto de administración de una serie de *dosis de racionalidad* con el objetivo de racionalizar de forma general a toda la ciudad¹¹⁶.

Sin embargo, tal racionalización no era sencilla. Melzer recopilará distintos testimonios sobre el fuerte debate de aproximadamente 34 años de duración en los que se debatía en torno al carácter del esoterismo político, sobre si acaso la racionalización podía intentarse de forma radical e inmediata o si debía ser moderada y paulatina, sobre quién era, por ejemplo, aquel a quien se pretendía educar, si a todos y cada uno de los hombres o sólo a algunos. Encontramos una reflexión sobre esto en el ilustrado D’Alambert: “It seems to me that one should not, like Fontenelle, keep one’s hand closed when one is sure of having the truth in it; it is only necessary to open *with wisdom and caution* the fingers of the hand one after another, and little by little the hand is opened entirely. . . . Philosophers who open the hand too abruptly are fools.”¹¹⁷.

Es claro pues que la filosofía pretende adquirir un rol socialmente más activo, político, transformador. No sólo busca un estatuto de reconocimiento y seguridad en la ciudad, como ocurría en el planteamiento clásico; el cambio que desea implementar en la vida política no es sólo para beneficio de la filosofía, sino en pos de una moralidad universal que ya no pertenece únicamente a las utilidades que éstas pudieran darle al filósofo, sino al hombre mismo, sin distinciones –aunque eventualmente distinguido por sus condiciones socioeconómicas e históricas¹¹⁸.

¿Pero no tenían también los antiguos pretensiones de modificar los órdenes políticos a través de la filosofía? ¿No estaban también interesados por los “asuntos humanos”, por la vida política o

¹¹⁶ “They are works of natural constitutional law describing the specific form of government demanded by the universal principles of right or legitimacy. Such books are not designed to point to the contemplative life, which they do not so much as mention. On the contrary, they speak exclusively of politics—and do more than *speak*: they actively *engage* in politics. Publishing them is itself a political act, through which the authors seek to become participants in the world they are describing.” Melzer, *Philosophy Between the Lines*, 244.

¹¹⁷ [“Me parece que uno no debe, como Fontenelle, mantener la mano cerrada cuando se está seguro de tener la verdad en ella; sólo es necesario abrir los dedos uno tras otro *con sabiduría y cuidado*, y de poco a poco la mano está abierta por completo... Los filósofos que han abierto la mano abruptamente son idiotas.”] *Œuvres de Frédéric le Grand* (Berlín: R. Decker, 1846–57), 24:470–76, citado en Melzer, *Philosophy Between the Lines*, 270. La traducción y las cursivas son de Melzer. A pesar de tener un matiz conservador esta cita, a diferencia de Fontenelle, Melzer muestra cómo en general la posición ilustrada únicamente se matiza entre estas dos versiones, pero de ninguna manera considera en mantener los esoterismos clásicos.

¹¹⁸ Se vuelve casi innecesario citar a Marx como el broche de oro de la posición moderna: “al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente.”, “Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que descende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. [...] No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.” *Ideología alemana* (México: Colofón, 2011), 11, 20-21.

práctica? Aunque trataremos esto en el segundo capítulo, vale decir que Melzer considera que no hay en modo alguno una normatividad precisa en los escritos antiguos sobre las modificaciones deseadas para el mundo político. Los antiguos no están pues comprometidos con una visión política definida. Indagan en todo caso sobre los mejores o peores tipos de gobierno, sobre la posibilidad de la justicia y de la virtud en estas ciudades; cuando intentan hablar sobre determinada perfección del mundo político dicen a la vez que es altamente improbable su realización. Los escritos antiguos parecen girar más en torno a un asunto exclusivamente filosófico; si bien comienzan inmersos desde la cotidianidad política y social, terminan por hablar sobre la filosofía como la mejor forma de vida. Sus discusiones tienen fundamento más en razones filosóficas que políticas. En palabras de Melzer, “The *Republic* is no more a serious blueprint for political reform than the *Symposium* is a love manual. Both books ends up very far from where they begin.”¹¹⁹. Contraste de estos escritos son obras tales como el *Leviatán*, el *Contrato Social* –y evidentemente el *Manifiesto* de Marx o la propia *Ideología*– que tienen la clara finalidad de reformar el mundo político.

Melzer esquematiza al menos tres niveles en los que esta explicación adquiere pleno sentido en la comprensión moderna. En el nivel psicológico, la fuente de los prejuicios y la ignorancia no era interna sino meramente externa, consecuencia de un mundo político y religioso opresor. En el nivel filosófico, el método analítico ya inaugurado proponía un camino que cualquier ser racional podría seguir; es decir, no se trataba ya de una inteligencia o naturaleza especial sino del seguimiento riguroso del método. En el nivel epistemológico, por último, las diferencias de inteligencia de unos hombres a otros eran provocadas por causas meramente externas; en realidad, todos somos como hojas en blanco¹²⁰. La conclusión de estos tres niveles es ciertamente que la educación tiene larguísimos alcances, que puede cambiarlo todo¹²¹.

¹¹⁹ Melzer, *Philosophy Between the Lines*, 244 [“La *República*, entendida como un manifiesto de reformas políticas, es tan seria como el *Banquete* entendido como un manual del amor.”]. “Books such as the *Republic*, the *Laws*, the *Politics*, and the *Nicomachean Ethics* neither presented ‘specific advice or commands ready for immediate application’ nor declared universal principles. They instead provided ‘a general education in statesmanship,’ aiming at ‘elevating, broadening, and above all moderating’ the political views of their readers; the final lesson centered on ‘the ultimate superiority’ of the *philosophical life*.” Peter Minowitz, “Philosophy Between the Crimes”, *Perspectives on Political Science* 44, núm. 3 (2015), 146.

¹²⁰ Cfr., Hobbes, *Leviatán*, cap. 1-2.

¹²¹ Por ejemplo, todo el libro tercero y cuarto del *Leviatán* es ciertamente una manera de suavizar los ideales religiosos y sus supersticiones. Quizás la adherencia de Hobbes a un Estado cristiano no sea mero producto de la época, sino un convencimiento de la necesidad de la religión; sin embargo, hay al mismo tiempo un convencimiento de que esa religión puede racionalizarse y ceñirse únicamente a la conciencia interna del ciudadano sin afectar la política o el mundo público. “The moderns begin from a grand hypothesis to the following effect: the prevalence in the world of belief in supra-rational revelations of contra-rational divine laws is caused, not by the existence of the deities believed to reveal themselves in and through those laws, but instead by pathological political and social and economic

¿Y no es sin embargo sospechoso que si los pensadores modernos estuvieron al tanto del discurso esotérico en todas sus modalidades hoy sea este un fenómeno olvidado? La razón de ello es la relativa victoria de los modernos en su encarnizada lucha contra el esoterismo antiguo. No hay que olvidar que el probable desprecio moral ante aquella retórica de antaño se debe en buena medida a los argumentos propios de la ruptura moderna, v.g. que eso que Melzer ha llamado “esoterismo protectivo”, es decir, que hay verdades perjudiciales para la sociedad que han de ser sustituidas por “mentiras nobles”, es una mala comprensión sobre las necesidades del pueblo y quizás una mera justificación para gobiernos opresivos o para el *status quo*. La tesis ilustrada fundamental es que el esoterismo protectivo, más que protectivo, es un esoterismo del prejuicio¹²². No es sorpresa por lo tanto que el mero fenómeno de la escritura esotérica ha caído bajo la adjetivación de “mistificación infantil”.

7. Consideraciones metodológicas, consecuencias y críticas sobre el esoterismo

Dos ensayos más de Strauss ilustrarán algunas técnicas importantes para la lectura esotérica, las consecuencias de su recuperación y las críticas a las que se enfrenta. Dentro de las críticas a Strauss, quizás las más relevantes sean las de la corriente interpretativa contemporánea hegemónica, la hermenéutica. Dedicaré un apartado específico a Gadamer y a su correspondencia con Strauss respecto a *Verdad y método*.

7.1 Spinoza

El último de los ensayos de *Persecución y el arte de escribir* está dedicado al *Tratado teológico-político* de Spinoza. De este escrito se destacan las directrices metodológicas más claras de Strauss sobre algunas técnicas para leer entre líneas, reglas básicas de interpretación y una confrontación con la historia, obstáculo más grande a la vez que elemento necesario de la recuperación de la lectura esotérica. De la misma forma que se advirtió en los primeros apartados dedicados a PAW,

conditions.” Thomas L. Pangle, “A Platonic Perspective on the Idea of the Public Intellectual”, en Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger, y Richard Zinman, eds., *The Public Intellectual* (E.U.A.: Rowman & Littlefield, 2003), 23. La educación se traduce, naturalmente, en la maleabilidad del hombre.

¹²² Cfr. Bacon, *supra*, n111 respecto a los *idola*.

no pondré atención a la exégesis misma del autor que interpreta Strauss —en este caso Spinoza— sino tan sólo a los elementos que clarifican la comprensión straussiana sobre el esoterismo.

Strauss hace una distinción entre interpretación y explicación. La primera se refiere a verificar qué dijo el hablante y a comprenderlo independientemente de si lo que dijo fue explícito o implícito, mientras la segunda se refiere a verificar las implicaciones de su discurso, implicaciones de las que no tuvo conciencia (evidentemente Strauss está pensando desde ahora en la “explicación” histórica)¹²³. En este sentido, advertir una ironía o mentira es interpretación, mientras que advertir el error, la situación histórica o el deseo inconsciente es explicación. La explicación requiere haber interpretado correctamente, de lo contrario se cae en la ficción histórica. Como inferencia de cuáles son las implicaciones que tendría el esoterismo según lo anterior es evidente que si la explicación histórica ha errado desde un principio en su interpretación, la explicación será una ficción¹²⁴.

Ahora bien, para una interpretación exacta es necesario sopesar con cuidado cada palabra del autor y conocer sus hábitos de escritura. Sin embargo, para esto último es necesario comprender con cierta cabalidad la generalidad de su obra, lo cual lleva a aporía (no se puede comprender el todo sin sus partes). Por lo tanto, un buen acceso para comprender sus hábitos de escritura es a través de sus hábitos de lectura. Si el autor dice explícitamente cómo leer algún libro en específico, se nos abre una puerta para la interpretación de él mismo. Tal es el caso de Spinoza, quien traza este camino al distinguir entre los libros inteligibles y los ininteligibles. Los primeros no necesitan del estudio de la historia, puesto que son entendibles por sí mismos; los segundos sí necesitan de

¹²³ “But whatever might be true of progress, certainly the awareness of progress requires that the thought of the past be known as it actually was, i.e., as it was actually thought by past thinkers. For, if to understand the thought of the past necessarily means to understand it differently from the way the thinkers of the past understood it, one will never be able to compare the thought of the present with the thought of the past: one would merely compare one's own thought with the reflection of one's own thought in ancient materials or with a hybrid begotten by the intercourse of one's own thought with earlier thought. What we might be inclined to regard as decisive insights alien to the thought of the past may in fact be delusions produced by the oblivion of things known to the thinkers of the past. Awareness of progress presupposes the possibility of understanding the thought of the past ‘as it really has been.’ It presupposes the possibility of historical objectivity.” Leo Strauss, “On Collingwood’s Philosophy of History”, *The Review of Metaphysics* 5, núm. 4 (1952), 578-9.

¹²⁴ He aquí de nuevo una distinción importante entre Strauss y Melzer. Para éste la consecuencia de ignorar el esoterismo era malinterpretar la tradición. Para Strauss la consecuencia es más fuerte: toda pretendida explicación (que piensa entender mejor al autor de lo que él se entiende a sí mismo) es una ficción si no interpreta bien al autor. Si la historia en general ignora esto, entonces es generalmente ficción. El papel del esoterismo tiene más radicalidad para Strauss, supone un fuerte cambio en nuestra comprensión de la propia filosofía, mientras que con Melzer no es del todo claro si los alcances del esoterismo van más allá de un complemento para las investigaciones académicas (que por muy revolucionarias, no parecen poner en cuestión el significado mismo de la filosofía).

consideraciones históricas, como es el caso, dice, de la Biblia¹²⁵. Este extraño método spinoziano implica que nuestro acceso al pilar de Occidente que es la Biblia es siempre indirecto –y por lo tanto que los libros inteligibles, como su propio *Tractatus* y los libros filosóficos en general, no necesitan de mediación histórica¹²⁶. Strauss extrae la siguiente consideración de lo anterior: “A book that requires for its adequate understanding the use, nay, the preservation of all libraries and archives containing information which was useful to its author, hardly deserves being written and being read at all, and it certainly does not deserve surviving its author.”¹²⁷. La confrontación con las posibles refutaciones hermenéuticas e históricas tendrán que aparecer ahora.

En una especie de segunda formulación del mito de la caverna, Strauss dice que se puede temer tanto a la luz y desear que sea imposible su acceso a los descendientes, que los hombres

dig a deep pit beneath the cave in which they were born, and withdraw into that pit. If one of the descendants desired to ascend to the light of the sun, he would first have to try to reach the level of the natural cave, and he would have to invent new and more artificial tools unknown and unnecessary to those who dwelt in the natural cave. He would be a fool, he would never see the light of the sun, he would lose the last vestige of the memory of the sun, if he perversely thought that by inventing his new tools he had progressed beyond the ancestral cave-dwellers.¹²⁸

¹²⁵ “para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica.” Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986), VII, 98 (20).

¹²⁶ Es extraño porque la Biblia, al ser un texto revelado, no necesitaría ninguna consideración contextual-histórica, puesto que su significado es trascendente; en otras palabras, quien cree que a Moisés le fueron entregadas las tablas y que los diez mandamientos conocidos son esa ley revelada no estudiaría éstas a partir de un cuestionamiento histórico sobre en qué condiciones precisas y contingentes pudo haberse dado. Sin embargo, Spinoza dice: “hay que advertir que la Escritura trata muchísimas veces de cosas que no pueden ser deducidas de los principios conocidos por la luz natural.”, 98 (30) “De ahí que la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia.”, 99 (30), *Ibid.* Véase, 105. Cfr., Gadamer, *Verdad y método*, 233-235.

¹²⁷ Strauss, PAW, 160 [“Un libro que para su adecuada comprensión requiera el uso y, aún más, la preservación de todas las bibliotecas y los archivos que contengan información que haya sido de utilidad para el autor, difícilmente merezca siquiera ser escrito y leído, y no merece, por cierto, sobrevivir a su autor.”, 198].

¹²⁸ *Ibid.*, 156 [“cavan un profundo pozo debajo de la caverna en que han nacido y se retiran a él. Si uno de los descendientes deseara subir hacia la luz del sol, debería, ante todo, tratar de llegar al nivel de la caverna natural, para lo cual tendría que inventar primero nuevas herramientas muy artificiales, desconocidas e innecesarias para quienes habitaban antes en esa caverna. Sería un insensato, nunca vería la luz solar y perdería el último vestigio del recuerdo del sol si pensara, perversamente, que por inventar sus nuevas herramientas ha dejado atrás, en su progreso, a los cavernícolas ancestrales.”, 193]. La figura de la segunda caverna fue utilizada por primera vez en 1931 en el texto “Besprechung von Julius Ebbinghaus, Über die Fortschritte der Metaphysik”: “darf man sagen: wir befinden uns heute in einer zweiten, viel tieferen Höhle als die glücklichen Unwissenden, mit denen es Sokrates zu tun hatte; wir bedürfen der Historie zuallererst deshalb, um in die Höhle *hinauf* zu gelangen, aus der uns Sokrates ans Licht führen kann; wir bedürfen einer Propädeutik, deren die Griechen nicht bedurften, eben des lesenden Lernens.” Strauss, GS2, 439. Esto es perfecta evidencia de que Strauss no se compromete en una batalla contra la historia ingenuamente; el estudio histórico de los pensadores es esencial para acceder a la “caverna natural”, expresión que Strauss utiliza con mayor

Esto presupone que la filosofía se trata del conocimiento sobre el todo o que el sentido original de ésta es llegar a la luz, presuposición negada por las “hermanas mellizas Ciencia e Historia” que más bien afirman el condicionamiento histórico de todo pensamiento humano o que “el intento de liberar nuestro pensamiento de la ‘situación histórica’ propia es quijotesco.”. La hegemonía contemporánea de la ciencia e historia modernas provoca que la comprensión original de la filosofía quede sólo como un recuerdo que únicamente puede ser estudiado “a través de la lectura de libros antiguos.”¹²⁹.

Por otra parte, dada la comprensión historicista sobre el condicionamiento de todo pensamiento, el historiador cae en cuenta finalmente de que es imposible comprender el pasado bajo sus propias premisas. Lo interesante es que según Strauss “This self-destruction of historicism is not altogether an unforeseen result. [...] Historical understanding [el de fines del s. XVIII y principios del XIX], the revitalization of earlier ways of thinking, was originally meant as a corrective for the specific shortcomings of the modern mind.”¹³⁰, es decir, las limitaciones de la distancia histórica. El problema de la pretensión de la que partió este “correctivo” es que se consideraba a sí misma superior al pensamiento antiguo:

what was primarily intended as a corrective for the modern mind, was easily perverted into a confirmation of the dogma of the superiority of modern thought to all earlier thought. Historical understanding lost its liberating force by becoming historicism, which is nothing other than the petrified and self-complacent form of the self-criticism of the modern mind.¹³¹

La confrontación con el Historicismo y la lectura esotérica como uno de los medios para sacudirse de su dogmatismo es un tema de la mayor relevancia en el pensamiento de Strauss. Si

énfasis en la segunda nota a la Introducción de *Philosophie und Gesetz*: “nur die Geschichte der Philosophie ermöglicht den Aufstieg aus der zweiten, »unnatürlichen« Höhle, in die wir weniger durch die Tradition selbst als durch die Tradition der Polemik gegen die Tradition geraten sind, in jene erste, »natürliche« Höhle, die Platons Gleichnis schildert, und aus der ans Licht zu gelangen der ursprüngliche Sinn des Philosophierens ist.” GS2, 14n2.

¹²⁹ PAW, 156-7 [193-195].

¹³⁰ *Ibid.*, 158 [“Esta autodestrucción del historicismo no es un resultado totalmente imprevisto. [...] Originalmente, la comprensión histórica [de fines del s. XVIII y principios del XIX], la revitalización de antiguos modos de pensar, se entendía como un correctivo para las limitaciones específicas de la mente moderna.”, 196]. Me parece que este desarrollo del historicismo como embrión hasta el último producto como hermenéutica contemporánea es bastante claro en la ilación de *Verdad y método*.

¹³¹ *Ibid.* [“lo que inicialmente estaba destinado a ser un correctivo para la mente moderna se pervirtió fácilmente, hasta convertirse en una confirmación del dogma de la superioridad del pensamiento moderno sobre todo el pensamiento anterior. La comprensión histórica perdió su fuerza liberadora al transformarse en historicismo, que no es más que la forma petrificada y autocomplaciente de la autocrítica de la mente moderna.”, 196-7].

bien ahondaré en algunos detalles más sobre esta discusión, he de advertir que la investigación emprendida no se puede permitir profundizar en los distintos ensayos que Strauss le dedica al tema del Historicismo¹³². Hay que precisar más bien las “reglas básicas” de lectura esotérica que Strauss muestra sobre Spinoza. La primera de ellas se refiere a las contradicciones: cuando nos encontramos con un autor que dice “hablar a la manera del hombre” y que afirma dos tesis contradictorias, “the statement contradicting the vulgar view has to be considered as his serious view; nay, every statement of such an author which agrees with views vulgarly considered sacred or authoritative must be dismissed as irrelevant, or at least it must be suspected even though it is never contradicted by him”¹³³, y en este sentido, como una segunda regla emparentada con la primera: “la supresión de algo es una acción deliberada.”¹³⁴.

Otra “regla” que Strauss extrae de la lectura de Spinoza a partir de su consideración en el *Tratado* sobre los milagros, el carácter profundo de las verdades bíblicas, etc., es que cada capítulo del *Tratado* entero tiene la función de refutar un dogma en particular. Percatarse de tal detalle, dice Strauss, corresponde a una minoría, pues sólo una minoría se dedicará a presentar los argumentos y las conclusiones de cada apartado y de reunirlos; de notar que si hay contradicciones claras la opinión seria puede estar expresada en las premisas que se mencionan con menos repetición, o en fin, “que la verdad o la seriedad de una proposición depende de la mayor o menor frecuencia con que esa proposición se repita.” –consideremos que esta puede ser la tercera “regla”–:

We may call the more or less orthodox statements the first statements, and the contradictory statements the second statements. [...] This rule must be taken with a grain of salt: the conclusion of the theological part of the Treatise is hardly less orthodox than its opening. The "second statements" are more likely to occur—according to a rule of forensic rhetoric—somewhere in the middle, i.e., in places least exposed to the curiosity of superficial readers. [...] But not all of Spinoza's contradictions are explicit. In some cases,

¹³² Entre los ensayos más importantes al respecto, me parece que el de mayor fuerza por su análisis y coherencia es “On Collingwood’s Philosophy of History”, *op. cit.* Cfr. el primer capítulo de NRH, el segundo capítulo de WIPP y quizás secundariamente “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”, *Social Research* 13, núm. 3 (1946): 326–67, y los dos breves ensayos de SNC.

¹³³ *Ibid.*, 177 [“la declaración que contradiga la opinión vulgar debe ser considerada su opinión seria; más aún, cada declaración de ese autor que coincida con opiniones vulgarmente consideradas sagradas o autorizadas tiene que ser descartada como irrelevante o, al menos, debe juzgarse sospechosa, aunque el autor nunca la contradiga.”, 219].

¹³⁴ *Ibid.*, 162 [200]. Hay que considerar que las reglas que presenta Strauss aquí están directamente emparentadas a la interpretación que hace de Spinoza; no se pueden transmutar a todos los autores y ciertamente sólo se pueden entender según el contenido del pensamiento de Spinoza, asunto que paso de largo en este trabajo.

not the explicit statements, but the necessary consequences from explicit statements contradict other explicit statements.¹³⁵

El propio Strauss afirma que las reglas han de ser tomadas con pinzas; en última instancia, es imposible proponer un método en sentido estricto para la lectura esotérica, nos hemos de contentar tan sólo con una especie de guía.

7.2 “Sobre un modo olvidado de escribir”

El planteamiento del esoterismo se prestó ya en vida de Strauss a fuertes críticas y objeciones. El ensayo “Sobre un modo olvidado de escribir” fue en cierto modo un texto donde respondió a algunas de éstas.

Strauss plantea sintéticamente cuál ha sido la “sugerencia” que ha hecho en otros escritos acerca del esoterismo y cuáles son las críticas y obstáculos a los que se encuentra. Al leer a pensadores del pasado se ha dado cuenta de una forma de concebir la relación entre la búsqueda de la verdad (la filosofía o la ciencia) y la sociedad. Las premisas que encarnan esta concepción son las siguientes. La búsqueda de la verdad es la actividad más elevada del ser humano y consiste en sustituir la opinión por el conocimiento. Sin embargo, la opinión es el elemento básico de la sociedad, y por lo tanto la filosofía o ciencia disolvería la base social poniéndola con ello en peligro. En consecuencia, la filosofía pertenece a una minoría que ha de respetar la opinión social, aunque

¹³⁵ *Ibid.*, 185 [“Podemos decir que las declaraciones más o menos ortodoxas son los ‘primeros enunciados’, y dar a las declaraciones contradictorias el nombre de ‘segundos enunciados’. [...] Esta regla debe tomarse con pinzas: la conclusión de la parte teológica del *Tratado* es apenas menos ortodoxa que su comienzo. Es más probable que los ‘segundos enunciados’ aparezcan –de acuerdo con una regla de la retórica forense– en algún lugar intermedio, es decir, en los sitios menos expuestos a la curiosidad de los lectores superficiales. [...] Empero, no todas sus contradicciones son explícitas. En algunos casos, no son las declaraciones explícitas, sino sus consecuencias necesarias, las que contradicen otras declaraciones explícitas.”, 229]. Este tipo de lectura se nos presentaba de forma similar en la interpretación de Alfarabi, donde se decía que la enseñanza central tendría que situarse en el lugar “más escondido” de su obra, es decir, en medio. *Supra*, 25. Para una exploración abismalmente contraria, cfr. Michell Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón (México: Siglo XXI, 2018), 197-198, quien en tono burlón se refiere a esa ingenuidad de interpretación histórica: “La contradicción es la ilusión de una unidad que se esconde o que está escondida: no tiene su lugar sino en el desfase entre la conciencia y el inconsciente, el pensamiento y el texto, la idealidad y el cuerpo contingente de la expresión. De todos modos, el análisis debe suprimir, en la medida de lo posible, la contradicción.”, y, después, nos enseña el contraste de la benignidad de su arqueología: “Para el análisis arqueológico, las contradicciones no son ni apariencias que hay que superar, ni principios secretos que sería preciso despejar. Son objetos que hay que describir por sí mismos, sin buscar desde qué punto de vista puede disiparse o en qué nivel se radicalizan, y de efectos pasan a ser causas.”. Sobre la “regla de la retórica forense”, Strauss se refiere probablemente a Aristóteles, *Retórica*, 1368b, que significa simplemente una oratoria judicial o del pleito (la palabra que Aristóteles utiliza es *δικανικά, δικανικός*). Para la versión en griego, *Ars Rhetorica*, ed. W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1959).

no por ello aceptarla como verdadera. Con el fin de mediar esta tensión se ve obligada a utilizar un modo peculiar de escritura.

La tesis central es que la base elemental de la sociedad es la opinión. Esta tesis es aceptada por las ciencias sociales contemporáneas en cuyas investigaciones se hace patente que toda sociedad descansa en mitos o valores de poca evidencia objetiva. No obstante, no notan que este descubrimiento crea una tensión entre su propia ciencia y la sociedad: “if I know that the principles of liberal democracy are not intrinsically superior to the principles of communism or fascism I am incapable of whole-hearted commitment to liberal democracy”¹³⁶. De esta tesis central se desdoblan otras dos que son las que propiamente ha investigado Strauss: la cuestión histórica –si hay pensadores que han mantenido esta posición– y la cuestión filosófica –si esta posición es sencillamente verdadera, falsa o tiene matices, v.g. que haya algunas sociedades donde este no sea el caso aunque en el resto sí, etc.

Refiriéndose a una reseña crítica que el profesor George Sabine realizó sobre el libro *Persecución y el arte de escribir*, Strauss afirma que “The case of authors who explicitly say that they intentionally contradict themselves in order to indicate a secret teaching to an elite among their readers, is entirely different from that of authors who neither say nor indicate anything of the kind.”¹³⁷. Esta afirmación tiene el fin de defenderse ante el reclamo de Sabine sobre que el planteamiento del esoterismo puede ser simplemente una “ingeniosidad perversa”¹³⁸. Los libros que ha estudiado Strauss con detenimiento no explicitan su carácter esotérico, al menos no de esa forma tan prestada a la charlatanería que reclama Sabine.

Dice Strauss, por otra parte, que ciertamente han existido sociedades liberales que no tienen ningún tipo de reprimenda hacia los escritores. No obstante, han existido también sociedades cultas no liberales que sí tuvieron reprimendas y es menester preguntar si acaso los autores de aquellas sociedades que afirmaron en sus textos opiniones convencionales lo hicieron estando realmente convencidos de ellas.

¹³⁶ WIPP, 222 [“si supiéramos que los principios de la democracia liberal no son intrínsecamente mejores que los principios que animan el comunismo o el fascismo, seríamos incapaces de aceptar incondicionalmente la democracia liberal.”, 303]. La traducción tiene algunos problemas –el más evidente en este caso, el uso de primera persona del plural y no del singular–. Sugiero consultar preferentemente la traducción de Antonio Lastra en *Sin ciudades no hay filósofos*.

¹³⁷ *Ibid.*, 224 [“El caso de autores que dicen explícitamente que se han autocontradicho con el fin de mostrar una doctrina reservada a una minoría preparada de entre sus lectores es completamente diferente de aquel otro de autores que ni dicen ni muestran nada similar.”, 76].

¹³⁸ George Sabine, “Review. Persecution and the Art of Writing by Leo Strauss”, *Ethics* 63 (1953 de 1952): 220–22.

Ahora, ante la crítica sobre la falta de conexión lógica entre los argumentos contra el historicismo y el esoterismo filosófico, Strauss dice lo siguiente. La idea de que la opinión es el elemento básico de toda sociedad es el fundamento del cual se desprende el esoterismo; el historicismo es la idea de que hay un “clima de opinión” que se adhiere incluso a las más grandes inteligencias humanas, y que por lo tanto el filósofo no puede librarse de las opiniones específicas de su comunidad¹³⁹. El historicismo no puede ser ignorado en la actualidad. Por lo tanto, el tratamiento del esoterismo tiene que enfrentarse forzosamente con la afirmación de que el filósofo está sometido a su sociedad.

Sobre el argumento en contra del historicismo –y no sólo ya de su conexión con el esoterismo–, Strauss rechaza que su posición afirme que sea necesaria la existencia de una descripción verdadera del todo para que cualquier otra descripción pueda ser verdadera –lo que podríamos llamar el argumento ingenuo en contra del historicismo–; exhorta simplemente a aceptar que la intención de los grandes pensadores ha sido conocer el todo, intención que el historicismo rechaza de antemano porque le parece imposible, afirmando en cambio el dogma dominante. En ese sentido leer libros viejos resulta un antídoto contra aquel dogma. Strauss rechaza a la vez que su postura sea que el filósofo ha conocido todas y cada una de las presuposiciones sociales en las que está inmerso y todas las formas de lectura potenciales de su texto, sino simplemente que “the great thinkers understood better what they thought than the historian who is not likely to be a great thinker.”¹⁴⁰, o que al menos esta sería una buena suposición de la que tendría que partir el historiador. De hecho, si pensamos a fondo la tesis sobre la imposibilidad de que el filósofo conozca

¹³⁹ ¿Qué entender entonces por Historicismo? “The positive function of so-called sciences of the human mind, whether total or partial (I refer to such studies as those on the theory of knowledge, of morals, of politics, of economics, and so forth), has always tended to be misconceived. Ideally, they are designed as accounts of one unchanging subject-matter, the mind of man as it always has been and always will be. Little acquaintance with them is demanded in order to see that they are nothing of the sort, but only inventories of the wealth achieved by the human mind at a certain stage in history. The *Republic* of Plato is an account, not of the unchanging ideal of political life, but of the Greek idea as Plato received it and re-interpreted it. The *Ethics* of Aristotle describes not an eternal morality but the morality of the Greek gentleman. Hobbes’ *Leviathan* expounds the political ideas of seventeenth-century absolutism in their English form. Kant’s ethical theory expresses the moral convictions of German pietism; his *Critique of Pure Reason* analyses the conceptions and principles of Newtonian science, in their relation to the philosophical problems of the day. These limitations are often taken for defects, as if a more powerful thinker than Plato would have lifted himself clean out of the atmosphere of Greek politics, or as if Aristotle ought to have anticipated the moral conceptions of Christianity or the modern world. So far from being a defect, they are sign of merit; they are most clearly to be seen in those works whose quality is of the best. The reason is that in those works the authors are doing best the only thing that can be done when an attempt is made to construct a science of the human mind.” R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 229 [*Idea de la historia*, trad. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández (México: FCE, 1952), 264-5].

¹⁴⁰ WIPP, 228 [“los grandes pensadores entendían mejor lo que pensaron que el historiador, que no es normalmente un gran pensador”, 311].

del todo el “clima de opinión” de su época, veremos que nos lleva a un absurdo, pues parece entonces que el historiador puede conocer con mucha más exactitud ese clima lejano: “I do not know of any historian who grasped fully a fundamental presupposition of a great thinker which the great thinker himself did not fully grasp”¹⁴¹.

Dentro de otro grupo de críticas, específicamente las de Yvon Belaval, Strauss afirma que su antipositivismo no se basa en que “la verdad filosófica es intemporal” o en “una concepción clásica y racionalista de la verdad”; es posible que de hecho éste sea el convencimiento de Strauss, sin embargo no es del que se sigue la crítica al positivismo. Según dice, la posibilidad de una historia de la filosofía –incluso en su sentido positivista– necesita presuponer que hay una continuidad en los problemas filosóficos a lo largo de la historia, y esa es una verdad transtemporal que necesariamente ha de admitirse si acaso se propone hacer una historia de la filosofía¹⁴². Además, se ha de presuponer que el historiador que investiga la historia de la filosofía no posee ya la solución de los problemas más fundamentales, puesto que si así fuera y considerara por ende que el resto de las doctrinas son falsas, no tendría ningún motivo por el cual estudiar la historia con seriedad.

Es una parte esencial de la escritura esotérica (al menos la clásica) el considerar que la tensión entre filosofía y sociedad es inconciliable y no un conflicto accidental que surge de cuando en cuando al haber un descubrimiento filosófico que contraría o pone en peligro los dogmas de la

¹⁴¹ *Ibid.* [“no sé de ningún historiador que haya captado enteramente un presupuesto fundamental de un gran pensador, que éste no hubiese llegado a comprender totalmente.”]. Es innecesario ejemplificar cómo gran parte de las interpretaciones contemporáneas sobre los antiguos parten de la injustificada asunción de comprender mejor los presupuestos del autor de lo que éste pudo haberlos comprendido. “In many cases the objects studied by the scientist of culture do or did not know that they are or were cultures. This causes no difficulty for him: electrons also do not know that they are electrons; even dogs do not know that they are dogs. By the mere fact that he speaks of his objects as cultures, the scientific student takes it from granted that he understands the people whom he studies better than they understood or understand themselves.” SPPP, 148 [210].

¹⁴² Por supuesto, se nos dirá que la batalla emprendida por Strauss es contra pensadores que aún creían en la posibilidad de una historia objetiva o real, posibilidad que hoy es negada y tachada de ingenua. Sería interesante pues encarar la posición de Strauss ante planteamientos más radicales como el de Foucault: “Desde hace décadas, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos períodos, como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles [...] los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales había cubierto de una espesa capa de acontecimientos.” Michel Foucault, *La arqueología del saber*, 11. Así también con Gadamer: “La historia de los problemas sólo sería historia de verdad si reconociese la identidad del problema como una abstracción vacía y admitiese el cambio de los planteamientos. Pues en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos de resolverlo. Es verdad que toda comprensión de textos filosóficos requiere que se reconozca lo que en ellos se ha conocido. Sin este reconocimiento nunca entenderíamos nada. Sin embargo, no por eso nos salimos del condicionamiento histórico en el que nos encontramos y desde el que comprendemos.” *Verdad y método*, 454.

época¹⁴³. Se puede criticar a Strauss de tomar a un acontecimiento político parcial por un hecho de base casi ontológica; no obstante, Strauss no habla nunca de ontologías ni metafísicas, y para el caso, la posición contraria adolecería de los mismos presupuestos: que la tensión es meramente histórica, situada, o que la tensión entre filosofía y sociedad es ontológicamente superable. Esto cobrará cierta claridad en el debate entre Strauss y Gadamer.

7.3 Discusión hermenéutica sobre la interpretación esotérica. Strauss y Gadamer

La correspondencia de Strauss con Gadamer es uno de los documentos más valiosos sobre la confrontación entre el esoterismo y el estudio histórico-hermenéutico. Su valor no radica en que los problemas sean resueltos –en realidad se asoman apenas los elementos más esenciales de los presupuestos e implicaciones de cada postura–, sino en las cuestiones planteadas. Strauss y Gadamer están finalmente preocupados por su labor como intérpretes y por las asunciones necesarias de las que ha de partir toda interpretación de un texto.

De esta correspondencia hay un importante contexto que hemos de plantear primero, y es que las críticas, someras aunque importantes, que hizo Gadamer a los “presupuestos” de las interpretaciones esotéricas de Strauss son quizás las más relevantes para clarificar el problema¹⁴⁴. En su libro *Verdad y método*, clímax de la hermenéutica contemporánea, Gadamer menciona al esoterismo como una posible excepción a algunas de las tesis básicas de su teoría hermenéutica.

¹⁴³ Así por ejemplo en la consideración husserliana respecto a la persecución filosófica. *Vid.*, Strauss, “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, en SPPP; Richard Velkley, “Edmund Husserl”, en Strauss, HPP; Husserl, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Crítica, 1991), 344; Diego Vega, “Dos frentes de ataque contra la filosofía”, *Reflexiones Marginales* 49 (2019).

¹⁴⁴ En un contexto distinto se le plantean diferentes críticas a Melzer. Se destacan sobre todo aquellas que tomaron lugar en el Symposium on Arthur Melzer's *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing* (2015), aunque éstas estén inscritas quizás en un ámbito más hermenéutico que filosófico. Doce artículos publicados en dos números por *Perspectives on Political Science* reúnen los trabajos de dicho coloquio. *Vid.* especialmente Grant Havers, “The Philosophical Rhetoric of Tragedy and Hope”, *Perspectives on Political Science* 44, núm. 3 (2015): 193–98, quien critica particularmente la homogeneización que hace Melzer de la Antigüedad y el Medioevo, el secretismo antisocrático y la mala comprensión de Melzer sobre el liberalismo moderno que se enraiza en la tradición bíblica (y que por lo tanto no es del todo contrario al medioevo); Michael Frazer, “The Noble Liar’s paradox?”, *Perspectives on Political Science* 44, núm. 3 (2015): 159–61, quien plantea la paradoja de un esoterismo de segundo orden (que el autor afirme escribir esotéricamente en una sociedad que ya está bien al tanto de ese tipo de escritura); y por supuesto la propia conferencia de Melzer que funciona a manera de respuesta a todos los comentaristas: “Esoteric Tangles”, *Perspectives on Political Science* 44, núm. 4 (2015): 226–36. Vale la pena también acudir al trabajo de Robert Howse, “Reading between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Leo Strauss”, *Philosophy & Rhetoric* 32, núm. 1 (1999): 60–77, donde se apunta hacia las ambigüedades de Strauss respecto a su división entre antiguos y modernos, así como a la necesidad de que la escritura esotérica se dé en una sociedad que en algún modo ya tiende hacia el liberalismo.

Hay que decir ya que las premisas básicas de las que parte la hermenéutica son incompatibles con las del esoterismo, v.g. el hecho de que en principio todo texto supera a su autor:

Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico.¹⁴⁵

Pero como lo muestra esta cita, Gadamer intenta abrir los estrechos límites de la comprensión histórica tradicional moderna. La idea de que todo texto es producto de su época¹⁴⁶ no le es ya suficiente al erudito discípulo de Heidegger, pues el sentido del texto no se agota en ese contexto específico del que surgió, no está cerrado en sí mismo, sino que la situación histórica del intérprete y de su comprensión del texto determina al texto mismo. En ese sentido, Platón no es un filósofo cuyos diálogos quedaran atrapados y cerrados en su tiempo para un público de la Atenas decadente del s. IV a.C., sino que están abiertos a cada intérprete –por históricamente lejano que esté–, y aún más: el intérprete determina el significado mismo del texto (hay pues una “fusión de horizontes”). Sin embargo, no por benigno hacia el sentido del texto Gadamer abandona la tesis histórica fundamental: en lo más importante el pensador sigue siendo arrastrado por las interpretaciones que puedan hacerse de su texto en la propia época y en la lejana, pues está absolutamente rechazado que haya tal cosa como una “intención objetiva” del autor. En pocas palabras, la tesis que reza “el pensamiento de Platón es producto de su tiempo” tan sólo es intercambiada por “los diálogos de Platón, sus textos, no sólo son producto de su tiempo sino que son determinados por nosotros en cada lectura e interpretación” (incluso si intentamos salvar un sentido compartido por autor e

¹⁴⁵ *Verdad y método*, 366.

¹⁴⁶ Por ejemplo, la compleja teoría arqueológica de Foucault no va más allá de la esa asección, sino que parte más bien de ella: “Y es porque las márgenes de un libro no están jamás neta ni rigurosamente cortadas: más allá del título, las primeras líneas y el punto final, más allá de su configuración interna y la forma que lo autonomiza, está envuelto en un sistema de citas de otros libros, de otros textos, de otras frases, como un nudo en una red. [...] Por más que el libro se dé como un objeto que se tiene bajo la mano, por más que se abarquille en ese tiempo paralelepípedo que lo encierra, su unidad es variable y relativa. No bien se la interroga, pierde su evidencia: no se indica a sí misma, no se constituye sino a partir de un campo complejo de discursos. [...] / La constitución de una obra completa o de un *opus* supone cierto número de elecciones que no es fácil justificar ni aún formular [...] La obra no puede considerarse ni como unidad inmediata, ni como una unidad cierta, ni como una unidad homogénea.” *La arqueología del saber*, 36-37. Por supuesto, esa pluralidad de citas, otros libros, frases, etc. que dan sentido al libro son tremendamente variables. Parece que un texto no es un texto, sino lo que se hace de él.

intérprete a partir de la fusión de horizontes). Como se ve, de ninguna manera es rescatada la posibilidad de que el propio Platón haya tenido intenciones y objetivos específicos en sus diálogos que no estuvieran sujetos a un inconsciente histórico y que puedan ser entendidos por el lector de filosofía naturaleza. Este es pues el marco general de la discusión; el meollo está en los detalles.

La aceptación y el rechazo de Gadamer ante las tesis straussianas se perciben en lo siguiente. Según vemos en *Verdad y método*, comprender (*Verstehen*) “significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal”. Primero las cosas mismas y después las opiniones, dice Gadamer. Comprender a un autor antiguo presupone entonces que hay algo común en los que nos entendemos con él, de ahí que “la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto”¹⁴⁷. En al menos este punto Gadamer y Strauss coinciden: la interpretación necesita de un terreno común en “la cosa” que conecte al autor y al intérprete. Si hay acaso una continuidad en los problemas filosóficos manifestados en la pluralidad de obras a las que tenemos acceso se debe necesariamente a que hay continuidad en “las cosas” o los problemas que concernieron a sus autores.

Gadamer está preocupado naturalmente por su propia teoría hermenéutica y no por el esoterismo de Strauss. De ahí que le interesen en particular las posibles excepciones y objeciones que presentaría la “escritura cifrada” para el fenómeno de la hermenéutica. Es innecesario decir que a Strauss tales excepciones lo tenían sin cuidado. De cualquier forma, según Gadamer, una “excepción del comportamiento hermenéutico”, de que haya una pre-comprensión sobre la cosa misma, podría presentarse en “el caso de la escritura desfigurada o en clave.”, pues significaría justamente la ruptura de la cosa común. En otras palabras, un texto que está escrito en clave no pretende compartirle a su lector la cosa común. Gadamer resuelve esa “excepción” trazando una analogía entre la escritura esotérica y la ironía –pues ciertamente la ironía es un ocultamiento o desfiguración de la intención del autor–: “se entiende la ironía en la medida que uno mantiene un acuerdo objetivo con el otro”, es decir, la ironía también requiere un acuerdo de fondo, un marco común entre el autor y el intérprete bajo el cual la ésta puede ser comprendida. Por lo tanto, lo “que parecía una excepción viene a ser una verdadera confirmación de que la comprensión implica

¹⁴⁷ 364. “Al mismo tiempo y en virtud de esta reconversión a la comprensión, accede al lenguaje el asunto mismo del que habla el texto. Igual que en las conversaciones reales, es el asunto común el que une entre sí a las partes, en este caso al texto y al intérprete.”, 366; cfr. 636.

siempre acuerdo.”¹⁴⁸. En sentido estricto, esto no le resta validez alguna al planteamiento esotérico. Parece más bien que Gadamer ha de justificar en demasía su posición sobre el entendimiento común de la cosa porque se enfrenta a la posición histórica tradicional donde el lector, debido a su distancia histórica, tiene por completo cerrado el acceso al significado genuino del texto antiguo. Sin embargo, como hemos mostrado, Strauss no tiene reparos en afirmar la posibilidad de comprender genuinamente un texto: el mismo esoterismo lo presupone (de lo contrario no tendría sentido alguno valerse de tales prácticas retóricas). Hasta este punto hay pues un acuerdo restringido entre ambos autores que es velado por la necesidad de Gadamer de justificarse ante la historia, y la indiferencia de Strauss de agraciarse con aquel “hombre sordo que contesta a unas preguntas que nadie le ha hecho”, como Tolstói caracterizara a la moderna historia.

No obstante, a pesar del acuerdo provisional, es imposible pasar por alto que las tesis básicas de la hermenéutica contrarían las del esoterismo. Si bien Strauss no suele usar la palabra “objetividad”, sí que aprecia la idea de comprender a un autor tal como éste se comprendió a sí mismo, no más y no menos¹⁴⁹. Pero esto es imposible para Gadamer, pues “El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo.”¹⁵⁰. Que la comprensión genuina sea para Gadamer no reproductiva sino productiva es para el esoterismo inaceptable: la escritura esotérica supone un pleno conocimiento de sí mismo, es decir, de los poderes, atajos y laberintos del propio texto que el filósofo escribe. En una frase, si es cierto, por ejemplo, que Spinoza dedicó cada uno de los apartados de su *Tratado* a la refutación de un dogma, ¿dónde cabe la “interpretación

¹⁴⁸ *Ibid.*, 364-365n33. Esta es la primera mención que Gadamer hace de Strauss en su libro, refiriéndose a PAW. ¿Será exagerado hacer un paralelo entre esta cita de Gadamer y la tesis del esoterismo straussiano sobre la imposibilidad de comprender los secretos de un texto sin, en cierto sentido, estar (moralmente) de acuerdo con ellos (la virtud filosófica-moral que mencionamos en Maimónides)? Si es así, ¿por qué en el caso de Gadamer estamos mayormente dispuestos a aceptar su validez?

¹⁴⁹ Me refiero a las obras más importantes, sin embargo el ensayo “On Collingwood’s...” tiene un especial y marcado interés por la objetividad del estudio histórico o la posibilidad de entender al pensador como éste se entendió a sí mismo, tal como lo muestra Strauss en su conclusión: “If it is true that loss of understanding of the fundamental problems culminates in the historicization of philosophy or in historicism, the second function of history consists in making intelligible the modern notion of ‘History’ through the understanding of its genesis. Historicism sanctions the loss, or the oblivion, of the natural horizon of human thought by denying the permanence of the fundamental problems. It is the existence of that natural horizon which makes possible ‘objectivity’ and therefore in particular ‘historical objectivity.’ ”, 586. Me parece que la noción misma de “objetividad” en tanto contrastada con una “subjetividad” es parte del origen de la problemática moderna, de ahí que Strauss sea cauteloso con ella (como se muestra en uso de comillas).

¹⁵⁰ *Ibid.*, 366. Véase también, 441, donde, en la discusión sobre la dialéctica platónica, Gadamer afirma, primero, que la pregunta platónica es guía de toda investigación; pero, luego, que la pregunta siempre está limitada por un horizonte, y en ese sentido no tiene la libertad que sí parecería tener en Strauss (puesto que el intérprete, en Gadamer, siempre preguntaría en un horizonte distinto del que preguntaba el autor).

productiva” del intérprete? Si Alfarabi efectivamente dispuso del capítulo dedicado a Platón como escudo esotérico para los lectores perezosos, ¿qué “productividad” del intérprete se le agregará a esa original intención que pueda desvelar mejor de lo que el propio Alfarabi se propuso el significado de su obra? Con todo, para Gadamer esto se trata meramente de una “hermenéutica romántica” que pretende poder conocer el corazón del autor: “Este concepto de la comprensión [entiéndase el del propio Gadamer] rompe desde luego el círculo trazado por la hermenéutica romántica”¹⁵¹. Gadamer sitúa el problema característico de la hermenéutica romántica e ilustrada –e incluso del historicismo ingenuo– en la idea de que la distancia histórica deba ser superada: “Este era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario, de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender.”¹⁵². Por eso es que el prejuicio positivista sobre la distancia histórica como garantía

¹⁵¹ *Ibid.*, 367. La sugerencia de Gadamer sobre Strauss como un hermeneuta romántico significa que pretende descubrir la más profunda intención del autor, pretende desentrañar su corazón o extraer aquella preciada verdad escondida en los interiores de sus textos. Hay que recordar, sin embargo, la crítica de Strauss a la “hermenéutica romántica” de Schleiermacher, *supra*, 43, pues para ésta revelar las intenciones del corazón del autor significa comprenderlo incluso mejor de lo que él mismo se comprendió. Por otra parte, el que Gadamer llame a esto hermenéutica romántica significa también el anhelo por el pasado perdido, o como el propio Strauss lo llama utilizando a Madame Bovary, el “futile longing”. ¿Strauss es un romántico; desea recobrar el misterioso pasado perdido por una “maldita” modernidad? De ningún modo: “True Romanticism regards the highest possibility of the nineteenth or twentieth century, ‘futile’ longing, as the highest possibility of man, in so far as it assumes that the noble fulfillments of the past were based on delusions which are now irrevocably dispelled. True Romanticism believes that while the past was superior to the present as regards ‘life’ or ‘culture’ or ‘art’ or ‘religion’ or the nearness of God or gods, the present is superior to the past as regards the understanding of ‘life’ or ‘culture.’ etc. It believes therefore that the present is superior to the past in regard to knowledge of the decisive truth, i.e., in the decisive respect. It therefore never submits its notions of ‘life’ or ‘culture’ or ‘art’ or ‘religion’ to a criticism which is enlightened by what the assumed models of ‘life’ or ‘culture,’ etc., explicitly thought about these themes. Hence Romanticism perpetuates the belief in the superiority of modern thought to earlier thought, and Romantic history of thought is fundamentally as inadequate, or as ‘un-historical,’ as non-romantic, progressivist history of thought.” Strauss, “On Collingwood’s...”, 576-7.

¹⁵² *Verdad y método*, 367. En plena oposición al “historicismo ingenuo”, el de Gadamer ha de ser caracterizado como un “historicismo consciente”, o en sus propias palabras, como un “pensamiento verdaderamente histórico” o “historicismo de segundo grado”. La posición de Gadamer está del todo consciente, dice, de no estar por encima de la historia (como sí parecería estarlo el historicismo ingenuo, al cual siempre se le puede reprochar creer que todo es histórico excepto él mismo). “Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro.”, *ibid.*, 370. A tan maravillosas promesas se suma el logro decisivo de no considerar más la relatividad histórica como un problema; un “historicismo consciente” o “de segundo grado” se “auto-comprende”, pues “no sólo opone a cualquier pretensión absoluta de verdad la relatividad histórica de todo conocimiento sino que piensa también su fundamento, la historicidad del sujeto conocedor. Y por lo tanto, ya no puede considerar la relatividad histórica como una restricción de la verdad.”, *ibid.*, 626.

de que la interpretación y comprensión será correcta¹⁵³ es sólo parcialmente verdadero; es cierto puesto que la expresión completa y verdadera permite la desconexión de intereses subjetivos sobre el objeto, sin embargo no está allí lo importante, sino en que hay un “proceso infinito” que permite que aparezcan nuevas formas de comprensión y horizontes inesperados. Hay que enfatizar, sin embargo, que Strauss no puede en modo alguno pertenecer a esta crítica contra la idea ilustrada, historicista (“ingenua”) o de la hermenéutica romántica. La hermenéutica romántica pretende ciertamente llegar hasta el corazón del autor; no obstante, cree que con ello comprenderá al autor mejor de lo que éste se comprendió a sí mismo, pues desentrañará sus profundos deseos inconscientes, su naturaleza de genio incomprendido, etc. Por otra parte, tanto la hermenéutica ilustrada como la del historicismo ingenuo pretende que sólo suprimiendo y eliminando nuestros prejuicios históricamente dados accederemos a la realidad del texto antiguo. Esto puede muy bien ser cierto para Strauss (v.g. no debemos confundir las *polei* con los Estados modernos, etc.), pero sólo restringidamente: la idea principal de aquellas dos hermenéuticas es que hay que suprimir los prejuicios propios para acceder a los prejuicios de la época estudiada, sus categorías culturales, sus condiciones sociopolíticas, etc. Esto bien puede ser correcto para un estudio “cultural” (que ya en el nombre lleva el pecado), pero no para el texto de un filósofo que justamente ha logrado desencadenarse de los prejuicios de su “cultura”. En conclusión, para comprender el esoterismo de un texto es efectivamente necesario suprimir los prejuicios propios, pero sólo en tanto que el ascender paulatinamente desde las opiniones hasta el conocimiento es la propia tarea de la filosofía. Para usar de nuevo el propio argumento esquivo de Strauss, esto no presupone conocer el todo de la realidad para que pueda existir una interpretación verdadera; presupone tan sólo que los autores estudiados sostuvieron efectivamente que la filosofía consistía en el ascenso que conduce de las opiniones al conocimiento.

No es difícil ver que de fondo hay un problema ontológico –aunque qué sea tal “ontología” quede en la obscuridad. Al menos así es naturalmente para Gadamer, cuya comprensión de la

¹⁵³ De hecho, Melzer nota que este es uno de los prejuicios historicistas carentes de evidencia: que el tiempo dirá si algo es o no verdadero presupone la idea del progreso y la sabiduría del presente siempre en contraposición a la ignorancia del pasado. *Philosophy Between the Lines*, 360-362. “the belief in progress, and hence in the superiority of the present to the past, still lingered on in his thought. He [Collingwood] could therefore believe that if historical knowledge is relative to the present, it is relative to the highest standpoint which has ever existed. [...] The fact that all historical knowledge is relative to the present means that it is relative to the only standpoint which is possible now, to a standpoint which is in no way inferior to any standpoint which was possible in the past or which will be possible in the future. Regardless of whether or not Collingwood found a way for reconciling the two different reasons indicated, each of them, if sound, would justify him in assuming that understanding of the past from the point of view of the present is unobjectionable, and in fact inevitable.” Strauss, “On Collingwood’s...”, 561-2.

“lingüística” da cuenta de ello. Strauss sin embargo no lleva el problema directamente hacia ontológicos senderos, y la dificultad para el lector consiste en resistir al impulso que lo conduce directamente hacia ese camino. Para Strauss la cuestión se trata siempre de filosofía política y de la tensión que encarnan esos dos términos. Se puede exigir reconocer, claro está, que la filosofía política expuesta se sostiene en una ontología determinada, pero el paso de una a otra no nos está de antemano permitido sino que ha de ser reexaminado con rigor, pues para Strauss la filosofía política era en cierto sentido “filosofía primera”.

Aunque ese sea el camino que Strauss ha propuesto, no sobra precisar la comprensión “ontológica” de Gadamer que es en todo momento explícita. Que Gadamer pueda rechazar rotundamente la posición de Strauss sobre el esoterismo se debe a la respuesta que *ya ha dado* al problema ontológico:

La lingüística de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental del lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje.* Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüística de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo.¹⁵⁴

El fundamental entramado entre mundo y lenguaje, que el mundo no sea un objeto aprehendido por el lenguaje y que el lenguaje no sea mera forma de aprehenderlo, es parte del radical giro filosófico inaugurado por Heidegger: el lenguaje es más bien modo en que se nos abren los entes siempre y en cada caso (es apofántico), no es en modo alguno una mera transportación de vivencias o pensamientos¹⁵⁵. En los términos más asequibles de Gadamer, “la lingüística caracteriza en

¹⁵⁴ Gadamer, *Verdad y método*, 539. Que la “lingüística” permee al mundo antes de que sea siquiera mundo permite a Gadamer rechazar también la distinción entre enseñanza oral y escrita como un aspecto decisivo según el esoterismo. No importa en este sentido si el filósofo dice las cosas clara o enigmáticamente “Pues lo que hace que una idea requiera interpretación no es el que esté escrita, sino su carácter lingüístico, esto es, la generalidad del sentido que tiene como consecuencia que se la pueda consignar por escrito.”. La premisa puede ser tan cierta como decir que para hablar necesitamos de antemano tener boca, pero tales condiciones de posibilidad no impiden, por ejemplo, que un maestro sea tremendamente claro cuando le habla a su alumno o tremendamente enigmático cuando escribe para el público. Por otra parte, si lo que se quiere negar es justamente esto, habrá que admitir entonces una especie de monadismo (no lejano del relativismo) del lenguaje donde por más esfuerzos que el autor haga jamás transmitirá genuinamente su idea al lector.

¹⁵⁵ “Proposición significa primariamente *indicación*. Con esto mantenemos el sentido primitivo de *λόγος* como *ἀπόφανσις*: permitir ver los entes por sí mismos. [...] ‘Comunicado’ resulta el común ‘ser, viendo, relativamente a lo indicado’, ser en el que debe reconocerse un ‘ser en el mundo’”, “*El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender* [...] El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y a la proposición. [...] / La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por

general toda nuestra experiencia humana del mundo”¹⁵⁶. Ahora bien, el asunto es casi silogísticamente estratégico, pues una vez probado que nuestra vida misma y por ende la relación con cualquier objeto del mundo es lingüística, se añade la premisa de que la lingüisticidad es evidentemente histórica, dada siempre según su flujo: pluralidad, transformación y ramificación de lenguas, movimiento ineludible. La conexión entre lenguaje, historia y hombre es así inexorable. A pesar de tan convincente conclusión, la propuesta de Strauss es estudiar la historia de tal forma que haga patente la explicación de sí misma, es decir, por qué la historia ha devenido parte esencial de la filosofía y por qué toda la filosofía premoderna se caracterizó por ser marcadamente a-histórica; de dónde proviene pues el “descubrimiento” de la historia¹⁵⁷.

Como puede anticiparse, la discusión entre Strauss y Gadamer es un puente hacia otra de mayor envergadura: la de Strauss y Heidegger, tema al que apuntaremos hacia el final de este trabajo.

ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. El ‘ser ahí con’ es esencialmente ya patente en el ‘coencontrarse’ y en el ‘cocomprender’. El ‘ser con’ resulta *expresamente* ‘común’ en el habla”, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos (México: FCE, 2014), §33-§34; véase §7, B, y todo el apartado A del quinto capítulo. Que haya un asunto común, según Gadamer, del que participen el lector y el autor es una derivación de la consideración heideggeriana sobre lo que es común en el habla. Creemos que esto puede ser admitido en el planteamiento straussiano siempre y cuando no se derive de ello, sin la argumentación propia (i.e. sin partir ya de la premisa, *petitio principii*), la historicidad radical del lenguaje.

¹⁵⁶ Gadamer, *Verdad y método*, 547.

¹⁵⁷ Un maravilloso ejemplo de esta empresa es la que Strauss realiza en su estudio de Hobbes (PPH). El animoso interés del filósofo inglés por Tucídides tiene razones filosófico-políticas y morales detrás. El “descubrimiento” de la historia no es pues gratuito, y la reexaminación de tales orígenes es sumamente clarificadora como un método para comprender a su vez la filosofía premoderna. El estudio que haremos de la conferencia sobre Tucídides en el tercer capítulo ahondará en el tema. Por otra parte, cabe decir ahora que el retorno al estudio de los antiguos es una empresa que Heidegger favoreció en cierta medida. Si bien su conclusión fue “el olvido del ser”, éste exigía comprender a fondo las presuposiciones y génesis de las más importantes apreciaciones de la filosofía antigua y su desarrollo histórico. En ese sentido, es evidente que Heidegger no impone tan sólo a la historia sobre la metafísica: “El propio planteamiento de Heidegger está muy lejos de querer superar la metafísica a favor de la historia, la pregunta por la verdad a favor de la autenticidad de la expresión. Su propósito es más bien dirigir su pensamiento y sus planteamientos al trasfondo mismo de los de la metafísica. El que con ello la historia de la filosofía aparezca en un sentido nuevo como lo interior de la historia universal, como historia del ser, esto es, como historia del olvido del ser, no significa, sin embargo, que nos encontremos ante una metafísica de la historia.” Gadamer, *Verdad y método*, 626-627. El propio Strauss en distintos ensayos y conferencias reconoce la importancia y la influencia de Heidegger, tanto en la lectura de los antiguos como en su “historia del ser”. Por último, la posibilidad de superar el historicismo por medio del estudio de pensadores a-históricos es concedida a regañadientes por Gadamer al reconocer que incluso la historia de Plutarco o Heródoto no tiene un carácter histórico en el moderno sentido, pues se miden siempre en comparación al parangón del modelo (así como en Platón se trata siempre de la copia del modelo de un cosmos natural), *ibid.*, 627-628. *Vid.* especialmente n50.

a) La confrontación directa

Gadamer abre su confrontación con Strauss afirmando que en él se encuentran algunas de las críticas más radicales a la fe moderna en la historia¹⁵⁸. Admite que uno de los puntos centrales de su obra ha sido replantear la vieja querrela entre antiguos y modernos, la contraposición entre la conciencia histórica moderna y la “bondad antigua”. Retomando el asunto sobre la contradicción del historicismo –que el historicismo sea una tesis universal–, Gadamer pone en claro que este ataque no puede ser contundente, pues “Un historicismo que se tome a sí mismo en serio tendrá que contar por el contrario con que algún día su tesis no se sostendrá, esto es, que se llegará a pensar ‘ahistóricamente’. Pero esto no porque la afirmación incondicional del carácter condicionado de todo conocimiento carezca de sentido y contenga una contradicción ‘lógica’.”¹⁵⁹.

Entre las tesis que Gadamer sí acepta, dice, por ejemplo, que el hecho de que haya habido pensadores ahistóricos no significa que los volverá a haber; con todo, el mero planteamiento es ya interesante y posible. Acepta también la crítica al dogmatismo histórico –pensar que comprenden en cada caso mejor a los pensadores del pasado de lo que ellos se comprendieron a sí mismos–, puesto que niegan sin ninguna evidencia que lo que hayan dicho los pensadores antiguos pueda simplemente ser verdad. Gadamer no sólo acepta estas anotaciones straussianas, sino que afirma que él mismo las ha criticado localizando este tipo de pensamiento histórico en los ilustrados y en su positivismo ingenuo –aquellos que sostienen un ideal utópico del presente a partir del cual se desvela todo el pasado. Sin embargo, no cree que esa crítica pueda medrar su propio planteamiento,

¹⁵⁸ “sin duda uno de los rasgos estimulantes de este mundo que cada vez estrecha más el campo de juego de la libertad es que un crítico tan radical del pensamiento político de la edad moderna esté trabajando allá [en E.U.A.]” *Ibid.*, 629. Al margen de esta discusión filosófica, es casi divertido que Gadamer haga este comentario como introducción a su disputa con Strauss; es claramente un prejuicio, a saber, que un pensador crítico de la Modernidad pueda trabajar en el más moderno de todos los países, Estados Unidos. Pero este prejuicio es justamente el que Strauss destaca al afirmar que un filósofo puede vivir prácticamente en cualquier sociedad mientras viva cuidadosamente; y, considerando las razones por las que Strauss tuvo que emigrar a E.U., resulta casi contradictorio que los planteamientos straussianos puedan devenir en fascismos. La opinión contraria es la de Hannah Arendt, quien juzgó fuertemente a Strauss sobre su opinión acerca del Nacional Socialismo: “she had point out the irony of the fact that a political party advocating views Strauss appreciated could have no place for a Jew like him”, Young-Bruehl, *For Love of the World*, citado en Chacón, *German Sokrates*, 11n22, señalamiento que contribuyó a su tensión académica en Chicago. De cualquier forma, Arendt, a pesar de su desagrado por Strauss, consideraba útil su vuelta a la filosofía política: “He is very useful in this land, whatever one may otherwise think about him. He has learned something and teaches the youth to read. That then some of them come to the ‘insight’ that one can find everything, but then really everything, in Aristotle, that is not exactly a catastrophe that the world will not survive. Most human beings have by far more absurd views.” Ingeborg Nordmann, Iris Pilling (eds.), *Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, “In Keinem Besitz Verwurzelt”* (Hamburg: Rotbuch, 1995), 141, citado en Chacón, *German Sokrates*, 12n24.

¹⁵⁹ *Verdad y método*, 631.

puesto que considera que sólo hay “horizontes cambiantes de futuro y pasado” y que es imposible un modo especialmente correcto de las ideas transmitidas; en ese sentido, “La comprensión ‘histórica’ no puede otorgarse a sí misma privilegio ninguno, ni la de hoy ni la de mañana. Ella misma está abrazada por horizontes cambiantes y tiene que moverse con ellos.”¹⁶⁰.

Ahora bien, incluso admitiendo que la hermenéutica filológica (así la llama ahora Gadamer) que pretende entender mejor a un autor de lo que éste se entendió a sí mismo proviene de una mala comprensión de la “estética del genio”, Gadamer sospecha sobre la imposibilidad de comprenderlo tal como se entendió a sí mismo, pues se subestima la “dificultad de toda comprensión”. Así, por ejemplo, pensar que el autor entiende su doctrina de una única manera mientras no esté confuso – la tesis de Strauss–, nos devuelve a la comprensión histórica perfecta de la Ilustración, la cual ambos han criticado. El argumento de Gadamer es en pocas palabras que el autor podría no entenderse a sí mismo –aunque hemos de recordar que, para Strauss, siguiendo a Lessing, el filósofo no merecería ese nombre si está confundido en la multiplicidad de las opiniones. En cualquier caso, para Gadamer la crítica puede mantenerse incluso si olvidamos el asunto sobre si el autor está confundido o no: “¿no tiene entonces sentido decir de Aristóteles que no pudo comprenderse a sí mismo como le comprendemos nosotros, si nosotros consideramos lo que dice como más correcto que esas otras teorías modernas que él no pudo conocer?”¹⁶¹.

De nuevo, Gadamer tiene razón siempre y cuando Strauss haya planteado que el filósofo antiguo pudo anticipar todas y cada una de las maneras en que sería comprendido en un futuro; pero no es esta la tesis de Strauss, sino que la tarea interpretativa debe consistir en comprender al filósofo tal como éste se comprendió a sí mismo, y tal comprensión es garantida por la filosofía misma. Esta es una tesis casi inaceptable para el intérprete moderno, pero hay que recordar los comentarios ya mostrados de aquellos medievales: Alfarabi consideraba que Platón y Aristóteles, quienes nos “habían dado la filosofía”, dispusieron a su vez ante nosotros los recursos con los que ésta podía ser restablecida en tiempos peligrosos; evidentemente esta no es una enseñanza que esté sujeta a la

¹⁶⁰ *Ibid.*, 632.

¹⁶¹ *Ibid.*, 634. De la misma forma Gadamer se refiere a la distinción entre Estado y *polis*, cuyo descubrimiento es, ciertamente, ya un conocimiento agregado a lo que podrían haber pensado los propios griegos; el conocimiento que adquirimos de ellos está irremediablemente mediado por el camino de la Modernidad –y esto no debe resultar un “obstáculo” para la interpretación.

“creatividad” del intérprete y a mil y un accidentes históricos; la enseñanza esotérica tiene pues la virtud de ser transmitida a lo largo de la historia por hombres de filosófico entendimiento.¹⁶²

Otra de las sugerencias críticas que Gadamer realiza es poner en duda una de las “reglas” que Strauss dio en su interpretación de Spinoza, a saber, que cuando hay contradicciones lógicas tan evidentes que hasta un muchacho de secundaria las notaría debemos suponer que están hechas no sólo a propósito, sino con el fin de que sean descubiertas¹⁶³. Gadamer pone como ejemplo al Sócrates de Platón y afirma que quizás estas contradicciones se deban más al carácter dialógico de sus escritos –y que carecerían, como el diálogo, de una lógica precisa– que de la sugerencia esotérica de Strauss¹⁶⁴. En última instancia, la duda central de Gadamer está dirigida al radical tinte del esoterismo, esto es, que el hombre de extraordinario intelecto, el filósofo, carecía de todo tipo de confusión sobre él mismo y sobre su escritura (aunque hay que recordar que lo más cerca de esta afirmación no es en boca del propio Strauss sino en referencia a Lessing): “Si la alternativa que plantea Strauss, la de que un autor filosófico o tiene una opinión unívoca o está confuso, fuese correcta, me temo que en muchas cuestiones discutibles de la interpretación sólo cabría una consecuencia hermenéutica: la de dar por sentada la confusión.”¹⁶⁵.

La breve correspondencia entre Strauss y Gadamer puede aportar ciertas clarificaciones de lo anterior. Dice Strauss:

It is not easy for me to recognize in your hermeneutics my own experience as an interpreter. Yours is a “theory of hermeneutic experience” which as such is a universal theory. [...] the experience which I possess makes me doubtful whether a universal hermeneutic theory which is more than “formal” or external is possible. I believe that the doubt arises from the feeling of the irretrievably “occasional” character of every worthwhile interpretation.¹⁶⁶

¹⁶² Algo que sí podría plantearse, por otra parte –y que hasta donde he investigado Strauss no explicitó– es que la doctrina exotérica tendría que ser necesariamente contingente e histórica, pues está adherida justamente a las opiniones de una sociedad en específico, lo cual significaría que variaría junto con ellas. Esto no haría más que rectificar que la escritura esotérica pretendería ser transhistórica.

¹⁶³ Strauss, WIPP, 223-4 [304].

¹⁶⁴ Gadamer, *Verdad y método*, 446. Hemos dicho algo similar en la n100 sobre el papel de la imagen en Platón. Con todo, la tesis propuesta es menos aventurada que la de Gadamer (y en general la tesis contemporánea), a saber, que la lógica del diálogo es que no hay lógica estricta y por lo tanto no hay “verdad” en sentido estricto en el discurso real u ordinario (el cual el diálogo intenta imitar). En otras palabras, una cosa es admitir la ignorancia en los asuntos más importantes, y otra deducir de la ignorancia la imposibilidad de discursos coherentes o verdaderos (y por lo tanto de la mentira, ironía o juego esotérico premeditado).

¹⁶⁵ Gadamer, *Verdad y método*, 446.

¹⁶⁶ CCWM, 5-6 [“No es fácil para mí reconocer en su hermenéutica mi propia experiencia como intérprete. La suya es una ‘teoría de la experiencia hermenéutica’ que, como tal, es una teoría universal. [...] la experiencia que tengo me hace dudar de que sea posible una teoría hermenéutica universal que sea más que ‘formal’ o externa. Creo que la duda surge del sentimiento del carácter irremediamente ‘ocasional’ de toda interpretación que merezca la pena”, 143-4].

Hay que reconocer dos puntos aquí: 1) Strauss vuelve a recriminar que el trabajo de Gadamer sea una “teoría hermenéutica” y, en ese sentido, que tenga pretensiones de universalidad. Gadamer hizo lo posible por negar esta posición repitiendo constantemente la seriedad con la que el pensamiento histórico debía tomarse a sí mismo –y sin embargo no hemos de dar por descartada la objeción. 2) ¡Strauss admite más el carácter “ocasional” (situacional) de toda interpretación de lo que parecería hacerlo Gadamer! Es decir, finalmente Strauss afirma con plena conciencia que su trabajo en las interpretaciones esotéricas difícilmente puede ser tomado con una regularidad objetiva, de ahí que sus sugerencias sobre la lectura esotérica no sean, como en el caso de Gadamer, una “teoría hermenéutica”. Me parece que uno de los cuidados esenciales que se toma Strauss en cada ocasión que habla sobre el esoterismo es que no puede haber tal cosa como una “teoría del esoterismo”; como incluso Melzer señalaba, uno de los elementos más esenciales del esoterismo es su carácter pedagógico, y en ese sentido entraña una relación de aprendizaje y descubrimiento entre lector y autor que no puede en modo alguno ser sistematizada¹⁶⁷. De ahí también que Strauss haya señalado hacia este problema más con su acción que con su palabra, esto es, más con interpretaciones que revelan el carácter esotérico del texto que con cháchara sobre el esoterismo.

Por otra parte, Strauss muestra que el propio Gadamer accede en su análisis a intentar hacer una comprensión de las doctrinas teniendo en mente la posibilidad de que éstas sean verdaderas, es decir, hacerles frente aceptándolas como verdaderas o rechazándolas como falsas, lo cual medraría hasta cierto punto la posición radicalmente histórica donde una doctrina no puede ser verdadera *sin más*. Hay que decir, por otra parte, que de la incapacidad de uno no se ha de seguir la incapacidad de todos; Strauss admite no comprender textos y realizar interpretaciones incompletas, no obstante, de ahí no se sigue “that no one can complete it or that the finiteness of man as man necessitates the impossibility of adequate or complete or ‘the true understanding’ ”¹⁶⁸. Gadamer niega que *la* verdadera comprensión sea posible dados los distintos horizontes hermenéuticos de interpretación, sin embargo nada nos dice que todos esos horizontes no tiendan a converger en uno.

Otra anotación sumamente interesante es acerca de la productividad del intérprete. Por ejemplo, es cierto que un lector contemporáneo de Tucídides podría hacerle preguntas a sus textos relacionadas con la economía política. Evidentemente el contexto de sus preguntas amplía el

¹⁶⁷ “Hermeneutic understanding is always merely provisional, with esoteric hermeneutics even more provisional than most.” Michael Frazer, “The Noble Liar’s paradox?”, *op. cit.*, 160.

¹⁶⁸ CCWM, 6 [“que nadie pueda completarla o que la finitud del hombre como hombre necesita la imposibilidad de una comprensión adecuada o completa, de ‘la verdadera comprensión’ ”, 144].

horizonte *de aquel que interpreta a Tucídides*, que no estuvo preocupado por los asuntos económicos. Pero esto finalmente sólo nos debe guiar hacia la pregunta de por qué a Tucídides no le interesaban los asuntos económicos en su historia, lo cual nos retrotrae inevitablemente al propio pensamiento del autor sin que las “ampliaciones” de horizonte tengan mayor relevancia —el horizonte de Tucídides no se amplía por las preguntas del horizonte del historiador moderno. En otras palabras, hay efectivamente un círculo hermenéutico, pero no es agraciado como pretende Gadamer o Heidegger, sino que es llanamente un *circulus vitiosus*: la interpretación pretende comprender al interpretado; pero la ampliación del horizonte no amplía el horizonte del interpretado; por lo tanto, ampliar el horizonte propio no puede ser en sentido estricto el último paso para comprender al interpretado.

Ahora bien, el rechazo gadameriano de un relativismo ingenuo parece ser para Strauss a su vez ingenuo; es, dice, una comprensión ingenua del poder del historicismo. Más allá de la contradicción lógica —donde el historicismo se pone a sí mismo como verdad universal—, Strauss cree que se trata de que “The historical situation to which the universal hermeneutics or the hermeneutic ontology belongs is not a situation like other situations; it is the ‘absolute moment’—similar to the belonging of Hegel’s system to the absolute moment in the historical process”¹⁶⁹, aunque con una diferencia o matiz fundamental: que el olvido del ser y la sacudida de todos los entes (*Erschütterung alles Seienden*) no es la verdad final que forma un sistema, sino la pregunta incontestable *que sin embargo pretende ser la pregunta final*. En este sentido, la “historicidad de nuestra existencia” puede, es cierto, ser sustituida —si el historicismo se toma en serio, como dice Gadamer—, pero no sería sustituida de la misma forma en que lo fueron Parménides o Hegel, puesto que hay una “experiencia consumada” en el aspecto decisivo. En otras palabras, el comentario de Strauss nos dirige a la alianza entre Gadamer y Heidegger donde la verdad final no puede ser final por ser histórica, y no obstante sigue siendo una verdad consumada¹⁷⁰.

Strauss cree que esto puede aclararse poniéndole atención a la relatividad de todo valor humano. El argumento es en su estructura bastante simple. La existencia es comprensión (*verstehen*). La comprensión también lo es de valores (del *to kalon kai to dikaion*). Por lo tanto, está inmersa en la costumbre (*Sitte*). Esta comprensión inmersa en la costumbre no es meramente impuesta, sino

¹⁶⁹ *Ibid.*, 7 [“La situación histórica a la que la hermenéutica universal u ontología hermenéutica pertenece no es una situación como otras situaciones; es ‘el momento absoluto’, similar a la pertenencia del sistema de Hegel al momento absoluto del proceso histórico.”, 147].

¹⁷⁰ Trataré con más precisión algunas de estas tesis en la última sección del tercer capítulo.

comprendida, por lo tanto, evidente en algún grado. La evidencia de la *Sittlichkeit* “is part and parcel of the evidence of the specific understanding of the world. This means that for existence the problem of relativism never arises.”¹⁷¹. En otras palabras, el relativismo suele tener un aire bastante teórico; *en la existencia* el relativismo no se da porque comprendemos la moralidad y la costumbre de forma evidente, dentro de nuestra propia comprensión del mundo –si lo ponemos en términos tradicionales, la moralidad se comprende de forma *natural*. Lo que se sigue de esto, según Strauss, es que la ontología hermenéutica está situada en una *Sitte* del mundo histórico: el hecho de que su carácter final esté adherido a su *Sitte* es evidencia de que pertenece a un mundo en decadencia que ha perdido la evidencia o el poder vinculante de su propia *Sitte*. En este sentido, la ontología hermenéutica no se propone generar una nueva moralidad, pero sí preparar a los hombres para su posible llegada, ocurrencia o evento. Y sin embargo, incluso antes de esta llegada “la distinción básica entre lo noble y lo vil [...] mantiene su evidencia o poder vinculante para todo aquel que no sea una bestia.”–por ejemplo, en la *Geschwisterlichkeit* de Heidegger o en “aquellas cosas” cuya permanencia en todos los horizontes Gadamer admite.

Además de algunos otros detalles, el resto de la correspondencia vuelve sobre los mismos problemas. Cabe destacar que Gadamer rechaza que el hecho de no ampliar el horizonte del autor interpretado sea un problema, puesto que considera de antemano que no hay tal cosa como un autor puro y objetivo. Strauss cree por su parte que una hermenéutica no puede abandonar por definición la idea de comprender al autor como éste se comprendió a sí mismo. En cuanto a la crítica a la ontología hermenéutica, Gadamer rechaza el punto de vista heideggeriano de prepararse para la llegada de la comprensión final; cree que esta sería la visión del profeta que ha visto ya la tierra prometida. En todo caso, la *consumación* significaría no el fin de toda experiencia, sino la apertura que rechaza el dogmatismo y permite que nuevas experiencias se presenten. Gadamer cree haber comprendido de Heidegger que “la filosofía debe aprender a arreglárselas sin la idea de un intelecto infinito”¹⁷², y que ciertamente una manera de arreglárselas es a partir de la conciencia histórica y la hermenéutica ontológica. Strauss sugiere, sin embargo, que Gadamer no ha tomado con seriedad

¹⁷¹ *Ibid.* [“es parte esencial de la evidencia de la comprensión específica del mundo. Esto significa que, para la existencia, el problema del relativismo no se da.”, 148].

¹⁷² *Ibid.*, 10 [153].

la postura de Heidegger sobre la “noche del mundo” que pretendería ser muchísimo más radical que una constante apertura a nuevos problemas y enfoques¹⁷³.

¹⁷³ De hecho, la interpretación que hace Strauss de la hermenéutica, del momento histórico donde la historia se clarifica genuinamente, corre de forma muy similar a la interpretación que hace Heidegger del nihilismo como historia de la metafísica según Nietzsche; cfr. Martin Heidegger, “La subjetividad en la interpretación nietzscheana de la historia”, en *Nietzsche*, trad. Vermaal Juan, vol. 2 (Barcelona: Destino, 2000), últimos 7 párrafos; Leo Strauss, “German Nihilism”, ed. David Janssens y Daniel Tanguay, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 26, núm. 3 (1999): 353–78.

CAPÍTULO SEGUNDO.

θεωρία y πράξις, FILÓSOFO Y CIUDAD

Capítulo segundo. θεωρία y πράξις, filósofo y ciudad

Al Esoterismo Filosófico se le puede tomar como un hecho histórico; es innegable que los filósofos usaron este tipo de escritura y quizás sea también innegable que lo hicieron a causa de las razones expuestas. Con todo, nuestro objetivo no es tomarlo meramente como un fenómeno discursivo situado en un periodo específico de tiempo. Al menos para Strauss, el discurso exotérico-esotérico no podía ser estudiado bajo una luz *únicamente histórica* (si bien necesita del arduo trabajo de la investigación histórica). Por el contrario, ese “modo olvidado de escribir” es manifestación y superficie del significado de la filosofía misma. En él se hace patente el problema fundamental de la filosofía política, la interrelación del filósofo y la ciudad. Por eso el esoterismo es la *intencional* expresión discursiva de una profunda comprensión sobre la teoría y la práctica, sobre la infranqueable tensión entre las preocupaciones del filósofo y las preocupaciones del mundo político. El tratamiento que Strauss le da a este problema está fundamentado en su comprensión de la filosofía clásica y su decisiva diferencia ante la filosofía moderna. No podemos pues entender el significado de la tensión entre filosofía y política si no es yendo hasta las raíces de lo que la filosofía clásica entendió por *theoría* o contemplación y lo que entendió por práctica (por qué la primera tiene primacía filosófica ante la segunda; por qué la práctica está atada a las circunstancias humanas de las que justamente la filosofía pretende despegarse paulatinamente; por qué debe haber una ingeniosa y estratégica interrelación entre ambas).

En este segundo capítulo se trazarán tres niveles o estadios en los cuales se explicita el problema de la teoría y la práctica según los filósofos antiguos. Comenzamos con la perspectiva más radical y terminamos con la –presuntamente– menos radical. Así pues, la primera sección estará dedicada a la contemplación que desdeña violenta y explícitamente los asuntos humanos, esto es, la filosofía epicúrea de Lucrecio y la descripción supuestamente religiosa de Filón de Alejandría sobre una comunidad contemplativa. La segunda sección ilustrará una de las primeras divisiones rígidas entre la teoría y la práctica, esto es, la diferenciación que hace Aristóteles entre virtudes morales e intelectuales (y la respectiva sistematización que Tomás de Aquino lleva a cabo). El que aquella división le proporcione cierta autonomía a cada ámbito será clarificado como una prudente manera de apaciguar la radicalidad del planteamiento epicúreo. Finalmente, la tercera sección estará dedicada únicamente a Sócrates, representante por excelencia de la presunta unión entre teoría y práctica, de aquella filosofía que está embebida en los asuntos políticos y morales de los

ciudadanos. Las tres secciones serán, evidentemente, guiadas por la multitud de comentarios que Strauss escribió al respecto.

El recorrido por estos tres estadios proveerá el marco filosófico bajo el que Strauss propone sus tesis más sesudas sobre el significado de la tensión entre filosofía y política (y la interrelación entre teoría y práctica¹⁷⁴). Dado que el pensamiento de Strauss es un pensamiento de minuciosos detalles, es requisito ineludible atender los distintos matices que hay dentro de la contemplación antigua; en caso de no hacerlo, las fuertes tesis que encontraremos en el tercer capítulo respecto a la filosofía como tarea esencialmente teórica palidecerán al ser consideradas categóricas aserciones que carecen de fundamento. El pensamiento de Strauss corre constantemente ese riesgo: aquellos lectores que no busquen los importantes detalles de sus interpretaciones encontrarán acaso una extravagante superficialidad.

1. La radicalidad de la contemplación antigua en el epicureísmo y Filón de Alejandría. Una perspectiva religiosa y una irreligiosa

Uno de los principales problemas que atiende Strauss en la totalidad de su obra es la justificación de la filosofía ante el tribunal de la ciudad. Este tipo de justificación no es –como hoy se nos presenta en el marco del naufragio posmoderno– epistemológica u ontológica; es primariamente política: ¿qué razones de ser tiene la filosofía frente a la ciudad?, ¿por qué los ciudadanos deberían aceptarla, por qué habrían de considerarla legítima? Más aún, si la filosofía es esencialmente teórica y la *theoría* o contemplación implica una radical separación e incluso desdén frente a las actividades políticas cotidianas, su legitimación ante la ciudad es peligrosamente problemática. Es innecesario decir que las perspectivas teóricas radicales (en el sentido de “desapegadas” de la ciudad) no son en sentido estricto la perspectiva tradicionalmente clásica (v.g. la de Platón o Aristóteles). Sí es necesario decir en cambio que la tradicional adjudicación de la radicalidad contemplativa a ramificaciones filosóficas-religiosas que surgieron a partir de la filosofía griega es un prejuicio histórico que no atiende a los detalles de la comprensión filosófica-política de aquellos radicales pensadores (así se mostrará en el caso de Filón). Así, la siguiente presentación de una

¹⁷⁴ Para una descripción introductoria sobre los orígenes de los “conceptos” teoría, práctica, contemplativo, activo, etc. *vid.*, Chacón, *op. cit.*, 14-21, una descripción basada esencialmente en J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1971-2007).

perspectiva religiosa (que está fundamentada en un texto revelado) y una irreligiosa hará patente que la contemplación radical no depende necesariamente de una doctrina sobre Dios y la eternidad.

1.1 La poesía de Lucrecio

Quizás la imagen más potente sobre qué es y qué implica la contemplación se encuentra en *De Rerum Natura* de Lucrecio, un libro que, en palabras de Strauss, es “el mayor documento del convencionalismo filosófico”¹⁷⁵, y el cual habremos eventualmente de diferenciar en sus propósitos y mirada de la de Epicuro. La detallada imagen que da Lucrecio invoca la distancia radical que el filósofo toma de los hombres ordinarios y sus ordinarias cuitas:

Suaue, mari magno turbantibus aequora uentis,
e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia uexari quemquamst iucunda uoluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suaue est.
Suaue etiam belli certamina magna tueri
per campos instructa tua sine parte pericli.
*Sed nil dulcius est bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque uidere*
errare, atque uiam palantis quaerere uitae,
certare ingenio, contendere nobilitate,
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri.¹⁷⁶

¹⁷⁵ NRH, 111 [160]. Otra manera de entender la *apoliticidad* de Epicuro y Lucrecio es bajo el término “convencionalismo” de Strauss. El convencionalismo es una distinción presocrática relacionada con el descubrimiento de la naturaleza, esto es, con el descubrimiento de aquellas cosas que son por naturaleza y aquellas que son por convención. Bajo la mirada convencionalista-radical, todas las cosas humanas, especialmente aquellas que pertenecen a la política (la vida entre hombres), son convencionales. Lo que realmente importa está fuera de las *moenia mundi*, las cuales deben ser por ende trascendidas. Esto está por supuesto detrás del desdén de Epicuro por la vida pública: “Hay que liberarse de la cárcel de la rutina [ἐγκύκλια, asuntos que envuelven, ordinarios] y de la política.” “Sentencias vaticanas”, en *Obras completas*, trad. José Vara (España: Cátedra, 2012), 58. Para la versión en griego, *Epicurus. The Extant Remains*, ed. and trans. Cyril Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1926).

¹⁷⁶ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, trad. Rubén Bonifaz (México: UNAM, 2013), II, vv. 1-13, las cursivas son mías. [“Suave, cuando en el magno mar turban las llanuras los vientos, / *la magna labor de otro contemplar desde tierra*; / no porque el que alguno sea vejado sea jocundo deleite, / mas porque mirar tú mismo de qué males carezcas, es suave. / Suave, también, de la guerra observar los certámenes magnos, por los campos, sin parte tuya del peligro, dispuestos. / *Pero nada es más dulce que bien tener guarnecidos, dados por la doctrina de los sabios, los templos serenos / de donde puedas mirar de arriba y ver que yerran doquiera* / los otros, y buscan la vía de la vida, dispersos, / y compiten en ingenio y en nobleza contienden, / noches y días con prestante labor esforzándose por / subir a las sumas riquezas y de las cosas ser dueños.”]

Parece que parte de la felicidad del filósofo consiste en su desapego de la miríada de males que hacen temblar a los hombres. Es *suaue*, dulce, verlos y contemplarlos desde tierra. Es incluso más suave contemplar aquellos males desde las alturas de los templos serenos. La “dulzura” de esta actitud indica por supuesto cierto tipo de placer. ¿Depende dicho placer de los infortunios a los que los hombres (no-filósofos) están sujetos? ¿Necesita el filósofo presenciar los sufrimientos de los hombres para saberse superior? Debemos atender estas preguntas, pero primero habremos de señalar algunas características de la comprensión de Lucrecio sobre qué es la contemplación.

Lucrecio usa aquí la palabra *spectare*; hablamos entonces de ser espectador del mundo, al igual que uno de los sentidos de θεωρέω es ver o contemplar de lejos el *espectáculo* del teatro. Evidentemente *spectare* implica lejanía y no-ejecución: o se ve el espectáculo o se participa en él; o uno se encuentra en tierra y ve la nave naufragar o uno naufraga en la nave.

En este mismo pasaje encontramos pues contemplación (*spectare*), observar (*tueri*) y mirar desde arriba o con desprecio (*despicere*). El más fuerte de los elementos es el tercero (*Sed nil dulcius est*). Las ideas que corresponden a cada uno de éstos son: 1) contemplar las labores de otros hombres en el mar mientras uno está en *terra*; 2) observar la batalla mientras uno está seguro; 3) mirar con desprecio los vanos anhelos de los hombres (riqueza, nobleza e *ingenio*) mientras uno está en los *templa serena*. Las tres ideas todas muestran las actividades de los hombres contrastadas con la inactividad del filósofo. Sin embargo, la inactividad no es placentera por sí misma; debe ser acompañada de conocimiento. Como Strauss lo señala, “The opening of the poem leads from Venus, the joy of gods and men, to the promise of the true joy which comes from the understanding of nature. The poem itself is meant to fulfill that promise.”¹⁷⁷. Con todo, el final del poema no es alegre; por el contrario, describe la plaga de Atenas de forma mucho más radical que la descripción de Tucídides: parece ser el fin del mundo (tal como es el final del poema), es el colapso del miedo a los dioses. ¿No debíamos alcanzar la alegría y el verdadero conocimiento de la naturaleza? “The poem appears to move from beautiful or comforting falsehoods to the repulsive truth”¹⁷⁸, tal como es demostrado por la metáfora de Lucrecio sobre la miel: su arte poético consiste en mostrar la terrible y amarga verdad untando miel en nuestros labios (I, vv. 931-959)¹⁷⁹. La filosofía entonces

¹⁷⁷ LAM, 81 [“La apertura del poema conduce desde Venus, la alegría de dioses y hombres, a la promesa de la verdadera alegría que proviene del entendimiento de la naturaleza. El sentido del poema mismo es cumplir tal promesa.”].

¹⁷⁸ *Ibid.*, 83. [“El poema parece moverse desde lo bello o las falsedades confortables hacia la repulsiva verdad”]

¹⁷⁹ “dichas materias [las teológicas] solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y selectos (*alahad*: uno, unidad), no a la masa, las cuales, por tal motivo, deberán sustraerse al principiante, e impedirle su acceso a

“prueba no ser simplemente un ‘dulce solaz’”, sino más bien “the movement from Venus to nature, which is destructive as it is creative, is an ascent.”¹⁸⁰; el ascenso es ganado en conocimiento.

¿Es la verdad entonces desagradable? Escuchamos de Epicuro que “En las demás tareas de la vida sólo después de terminadas les llega el fruto, pero en la búsqueda de la verdad corren a la par el deleite y la comprensión (γνώσει), pues no viene el gozo después del aprendizaje sino que se da el aprendizaje (μαθήσις) a la vez que el gozo.”¹⁸¹. Esto explica perfectamente que la “dulzura” de la que Lucrecio habla no está basada únicamente en estar protegido de los males; más bien, es el conocimiento mismo el que provee tal protección. El conocimiento es placentero incluso si las verdaderas descubiertas no son alegres. Lo que puede disturbarnos, sin embargo, es que el conocimiento-placer del filósofo parece estar necesariamente relacionado con la miseria de otros – aunque sea indirectamente–:

one must admit that our pleasure or happiness is enhanced by our seeing the pains and dangers of others. The sad is necessary as a foil for the sweet, for sensing the sweet. Does the gods’ supreme happiness—their complete freedom from pain and danger (I 47)—require that they behold the misery of men? Is it desirable or even possible that all men should be happy, that is, philosophers? We have seen how much Lucretius is concerned with receiving praise for being the first, with superiority: his happiness requires the inferiority of others.¹⁸²

La cuestión sobre si la felicidad del filósofo depende de la inferioridad o del sufrimiento de hombres ordinarios es un modo de acercarse a la cuestión sobre si hay un orden eterno que pueda ser contemplado y, aún más, sobre si este orden está o no en tensión con la idea de que nada amable

las mismas, al modo como se evita dar a un niño pequeño alimentos crasos o que levante pesos onerosos.” Maimónides, *Guía*, , Primera parte, cap. 35, p. 113.

¹⁸⁰ Strauss, LAM, 83 [“el movimiento desde Venus hacia la naturaleza, el cual es destructivo a la vez que es creativo, es un ascenso.”]

¹⁸¹ *Sentencias vaticanas*, 27.

¹⁸² Strauss, LAM, 94 [“uno debe admitir que nuestro placer o felicidad es mejorado por nuestra visión de los dolores y peligros de otros. Lo triste es necesario como complemento para lo dulce, para sentir lo dulce. ¿La suprema felicidad de los dioses –su completa libertad de dolor y peligro (I 47)– requiere de que observen la miseria de los hombres? ¿Es deseable o siquiera posible que todos los hombres deban ser felices, esto es, filósofos? Hemos visto lo mucho que Lucrecio está preocupado por recibir alabanzas de ser el primero, por la superioridad: su felicidad requiere de la inferioridad de otros.”]. Sobre el parentesco entre la felicidad de los dioses y la de los filósofos: “y jamás, ni en la vida real ni en los sueños, estarás preocupado, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues no se parece nada a un ser que tiene una vida mortal el hombre que vive en medio de bienes inmortales.” Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 134. Sobre el problema de si el filósofo necesita de otros hombres para corroborar su superioridad –y por lo tanto las dificultades que el Jardín de Epicuro enfrenta–, *vid.* su desarrollo en la afirmación de Strauss sobre la autosuficiencia filosófica y la afirmación de Kojève sobre la necesidad de la intersubjetividad filosófica, en OT, xviii-xix, 152, 163-166, 194-195.

es eterno¹⁸³. De cualquier forma, es ciertamente importante resaltar el hecho de que para Lucrecio la sabiduría humana está reservada para unos cuantos, que el conocimiento filosófico es incompatible con los ordinarios asuntos humanos –incluyendo las preocupaciones por los castigos y premios de los dioses, los conflictos políticos como la guerra, y los anhelos ordinarios de los hombres.

¿En qué consiste el conocimiento del filósofo que lo hace el hombre más feliz y más próximo a los dioses? Es primariamente su conocimiento de la naturaleza –el cual implica, por supuesto, su conocimiento respecto a la indiferencia de los dioses¹⁸⁴. Uno de los principales propósitos de la filosofía de Epicuro es el estudio de la naturaleza en tanto que libera al hombre de sus prejuicios sobre el cielo, la muerte y los dioses¹⁸⁵. Lucrecio lo muestra en estos altivos versos: “Por eso, la religión bajo los pies echada a su turno / es hollada; la victoria nos hace iguales al cielo”¹⁸⁶.

Ahora bien, la diferencia entre Epicuro y Lucrecio puede ser rastreada en el grado de radicalismo de cada uno respecto a lo que el primero llama “el retiro del mundo”. Investigamos la naturaleza ultimadamente con el fin de volvernos sabios respecto a los medios para adquirir la más perfecta vida. Los medios para esta perfecta vida implican la “vida quieta” y el “retiro” de la política y de las supersticiones religiosas; el Jardín de Epicuro ha llegado a ser vastamente conocido precisamente por estas intenciones¹⁸⁷. Y sin embargo, Lucrecio está mucho más interesado en los

¹⁸³ El desarrollo quizás más impactante de este problema se encuentra en una discusión que Strauss emprende con Pascal y que concluye del siguiente modo: “Strauss then speaks of ‘a greater danger’: ‘the philosopher knows that, however high he may rise, he will fall again (death, senility, forgetting due to illness). *The more he enjoys his understanding, the more will he be troubled by his errors and ignorance.*’ But, Strauss retorts, ‘he will not expect, and therefore not wish, more than the degree of understanding of which he is capable. *His insight into the necessity of the finite character of his knowledge will prevent him from suffering from these shortcomings.* Man’s misery is due to his desire for an unattainable end, for the *impossible*. This desire is based on *ignorance*.’ Even or precisely if the joy or pleasure that Lucretius’ poem arouses is austere, it may still be the most solid pleasure”, Strauss’ archival notes on Pascal (Box 20, folder 1016), citado y comentado por Svetozar Minkov, *Leo Strauss on Science* (E.U.A.: State University of New York Press, 2016), 70. La austeridad, o como Strauss prefiere al hablar sobre Platón, la “sobria calma”, se diferencia del otro polo que negando lo eterno diviniza la Nada: “What is it that suddenly, if after a long preparation, divinizes the Nothing? Is it the willing of eternity which gives to the world, or restores to it, its worth which the world-denying ways of thinking had denied it? Is it the willing of eternity that makes atheism religious?” SPPP, 181 [254].

¹⁸⁴ He aquí un vislumbre de lo que el conocimiento de la naturaleza significa, pues, como Strauss dice, “Ignorance of the causes of the motions of the heavenly bodies is not the sole or sufficient cause of men’s believing in angry gods. (Hence astronomy is not sufficient for liberating men from the fear of the gods.)”, LAM, 131.

¹⁸⁵ Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 81.

¹⁸⁶ I, vv. 78-79. Antes, en el mismo pasaje, Lucrecio se refiere a Epicuro como el primer hombre de Grecia que se resistió a la religión y de quien “su vívida fuerza de ánimo venció, y a lo lejos / avanzó más allá de las flameantes murallas del mundo (*flammanitia moenia mundi*).”

¹⁸⁷ O lo que podemos resumir desde una perspectiva moral como *λάθε βιώσας* (vivir en obscuridad, o, coloquialmente, pasar sin advertencia). Cfr. Carlos García, *Epicuro* (Madrid: Alianza, 2002), 198-206, quien comprende bastante bien la “moderación” epicúrea a pesar de su infortunada reducción de la apoliticidad epicúrea a su contexto histórico –el

asuntos humanos de lo que parecería a primera vista (o al menos de lo que podría pensarse según las enseñanzas de Epicuro). Esto es demostrado por dos consideraciones: la primera es que Lucrecio nos presenta la misma doctrina de una forma mucho más retórica o poética¹⁸⁸; la segunda consiste en su genealogía de la sociedad humana. En otras palabras, en Lucrecio podemos hallar no sólo un tratamiento de la ética o del consejo individual sobre cómo el filósofo consigue la felicidad, sino una “filosofía política”, es decir, un tratamiento directo de la filosofía confrontada con las creencias políticas o las costumbres sociales. El punto principal de esta genealogía –aunque hay algunos detalles de gran importancia a los que no podemos dirigir la atención ahora– es su concepción de las “murallas del mundo”¹⁸⁹.

Lucrecio afirma que las murallas del mundo (*moenia mundi*) son débiles, tiemblan en los desastres naturales (tenemos permitido pensar ciertamente en un desastre natural como la plaga de Atenas con la que el poema finaliza); en su colapso muestran la contingencia del hombre y la precariedad de todo lo amable. Los seres humanos intentan proteger estas frágiles murallas con dioses (o con la creencia de dioses que protegen las murallas), pero éstas tiemblan de nuevo cuando el filósofo se da cuenta de la carencia de fundamento de tales creencias; la actividad del filósofo por lo tanto existe más allá de aquellas murallas. Strauss interpreta esta sección del modo siguiente¹⁹⁰: de acuerdo con Lucrecio, originalmente el hombre estaba solo y carecía de todo tipo de vínculo social. Los peligros naturales y su propia debilidad lo orillaron a reunirse con otros hombres con el fin de obtener el placer de la seguridad. La transformación de la vida salvaje a la vida social generó hábitos de lealtad y amistad; esta fue la sociedad más feliz que jamás haya existido. Por otra parte, la filosofía surge dentro de las ciudades, esto es, en una etapa subsecuente a la sociedad primitiva y “feliz”; la ciudad se caracteriza por la destrucción de la sociedad primitiva. ¿Es posible decir de esta sociedad primitiva que vivía conforme a la naturaleza? La vida conforme a la naturaleza es propia del filósofo¹⁹¹, lo que implica que la sociedad primitiva que carecía de

poder de los monarcas-. Nosotros pretendemos tratar este problema, por el contrario, no dentro de una necesidad histórica sino más bien como una comprensión filosófica.

¹⁸⁸ “the potential Epicurean may be attracted to the Epicurean doctrine only because of the sweetness of Lucretius’ poetry, or he may be attracted by it because he suffers from the terrors of religion; surely those terrors are not so great as to make him willing to swallow the naked truth.” Strauss, LAM, 84.

¹⁸⁹ Sobre la descripción genealógica, V, vv. 925-1456.

¹⁹⁰ NRH, 112-113 [160-1].

¹⁹¹ La afirmación así sin más es evidentemente dogmática. Baste decir que para Strauss la naturaleza o *physis* es un descubrimiento propio de la filosofía que implica exhibir el carácter de la sociedad como convención o *nómos*. Según el convencionalismo filosófico radical de Lucrecio, la sociedad, la vida política sería enteramente y por todas partes convencional; no tiene raíces ni rasgos naturales, no apunta tampoco más allá de la convención. La tarea de trascender

filosofía de ningún modo pudo vivir conforme a la naturaleza (y por lo tanto su derecho no pudo ser estrictamente natural). Hay pues una desproporción entre la felicidad del filósofo y la de la sociedad; los requerimientos de cada una son distintos.

The happiness of early, noncoercive society was ultimately due to the reign of a salutary delusion. The members of early society lived within a finite world or a closed horizon; they trusted in the eternity of the visible universe or in the protection afforded to them by “the walls of the world.” It was this trust which made them innocent, kind, and willing to devote themselves to the good of others; for it is fear which makes men savage. The trust in the firmness of “the walls of the world” was not yet shaken by reasoning about natural catastrophes. Once this trust was shaken, men lost their innocence, they became savage; and thus the need for coercive society arose. Once this trust was shaken, men had no choice but to seek support and consolation in the belief in active gods; the free will of the gods should guarantee the firmness of “the walls of the world” which had been seen to lack intrinsic or natural firmness; the goodness of the gods should be a substitute for the lack of intrinsic firmness of “the walls of the world.” The belief in active gods then grows out of fear for our world and attachment to our world [...] Yet, however comforting the belief in active gods may be, it has engendered unspeakable evils. The only remedy lies in breaking through “the walls of the world” at which religion stops and in becoming reconciled to the fact that we live in every respect in an unwalled city, in an infinite universe in which nothing that man can love can be eternal. The only remedy lies in philosophizing, which alone affords the most solid pleasure. Yet philosophy is repulsive to the people because philosophy requires freedom from attachment to “our world.” On the other hand, the people cannot return to the happy simplicity of early society. They must therefore continue the wholly unnatural life that is characterized by the cooperation of coercive society and religion. The good life, the life according to nature, is the retired life of the philosopher who lives at the fringes of civil society. The life devoted to civil society and to the service of others is not the life according to nature.¹⁹²

las murallas de la ciudad –es decir, de ir hacia la naturaleza– es propia de la filosofía y evidentemente contraria a la *polis*. Si bien en el marco filosófico el convencionalismo sería opuesto a la tradición del derecho natural antiguo (Platón y Aristóteles), ambas coincidirían en que la vida conforme a la naturaleza es la filosófica (en el primero porque considera que la vida social es absoluta convención, en el segundo porque considera que aunque haya bases o raíces naturales en la vida social –o que la vida social apunta hacia lo que es por naturaleza–, la *polis* misma no es de hecho natural; un ejemplo de ello es que la filosofía, descubridora de la naturaleza, se da en ciertas condiciones del desarrollo social que no son ya naturales).⁰

¹⁹² *Ibid.* [“La felicidad de la sociedad temprana, no coercitiva, se debía en última instancia al reinado del engaño saludable. Los miembros de la sociedad temprana vivían al interior de un mundo finito o de un horizonte cerrado; confiaban en la eternidad del mundo visible o en la protección provista por ‘las paredes del mundo’. Era esta confianza la que los hacía inocentes, amables y prestos a dedicarse al bien de los otros; pues es el temor lo que vuelve salvajes a los hombres. La confianza en la firmeza de ‘las paredes del mundo’ no había sido sacudida por las reflexiones sobre las catástrofes naturales. Una vez que esta confianza fue sacudida, los hombres perdieron su inocencia, se volvieron salvajes; y así surgió la necesidad de una sociedad coercitiva. Una vez que esta confianza fue sacudida, los hombres no tuvieron más opción que buscar respaldo y consuelo en la creencia en dioses activos; la voluntad libre de los dioses había de garantizar la firmeza de ‘las paredes del mundo’ que habían mostrado carecer de firmeza intrínseca o natural; la bondad de los dioses había de sustituir la falta de firmeza intrínseca de ‘las paredes del mundo’. La creencia en

Dijimos antes que había una sutil diferencia entre Epicuro y Lucrecio, y que éste, más que exhortar al refugio en el Jardín, apuntó hacia cierta clase de filosofía política. El modo en que Strauss interpreta la génesis de las sociedades según Lucrecio parece reforzar la división radical entre filosofía y política o contemplación y actividad¹⁹³. La gran diferencia, como ya mencionamos, es que la doctrina de Lucrecio es presentada en la forma de un poema y por lo tanto “puede ser puesta en servicio del desapego”; esta es la superación retórica de Epicuro: “Because poetry is rooted in the prephilosophic attachment, because it enhances and deepens that attachment, the philosophic poet is the perfect mediator between the attachment to the world and the attachment to detachment from the world.”¹⁹⁴. Pero la empresa retórica no sirve simplemente como el medio para atraer a filósofos potenciales; la retórica de este poema también sirve como mediación con la ciudad¹⁹⁵. Lucrecio “addresses, of course, indefinitely many Romans, most of whom will be men of mean capacities: he attempts to propagate Epicurean philosophy in Rome.”¹⁹⁶. Esto puede sonar contradictorio al recordar que Lucrecio no parece sugerir que sea posible –quizás ni siquiera deseable– que todos los hombres se vuelvan filósofos; aún más: ¿por qué propagar la filosofía de Epicuro en Roma si hemos acordado que para Lucrecio la filosofía nada puede hacer por la sociedad? ¿Cómo debemos entender entonces que el poeta exhorte a los hombres a liberarse de la religión si cree que no es ni posible ni deseable? Podríamos comenzar por considerar que la retirada

dioses activos crece así del miedo por nuestro mundo y del apego a nuestro mundo [...] Así y todo, la creencia en dioses activos, más allá de cuán reconfortante sea, ha engendrado males indecibles. El único remedio consiste en atravesar ‘las paredes del mundo’ ante las que la religión se detiene y reconciliarse con el hecho de que vivimos en todo sentido en una ciudad sin paredes, en un universo infinito donde nada que el hombre ame puede ser eterno. El único remedio consiste en filosofar, que en sí mismo provee el placer más sólido. Así y todo, la filosofía es revulsiva para la gente porque la filosofía requiere liberarse del apego a ‘nuestro mundo’. Por otro lado, la gente no puede volver a la feliz simplicidad de la sociedad temprana. Deben por ende continuar con la vida completamente innatural, caracterizada por la cooperación de la sociedad coercitiva y la religión. La buena vida, la vida conforme a la naturaleza, es la vida retirada del filósofo que vive en los márgenes de la sociedad. La vida dedicada a la sociedad civil y al servicio de los otros no es la vida conforme a la naturaleza.”]

¹⁹³ “It is in agreement with this that Lucretius’ ‘political philosophy’ is only an account of the coming into being of political society; it does not deal with the question of the best regime: no regime deserves to be called good; philosophy cannot transform, or contribute toward transforming, political society.” LAM, 131.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 85. [“Porque la poesía está enraizada en el apego pre-filosófico, porque aumenta y profundiza ese apego, el poeta filosófico es el perfecto mediador entre el apego al mundo y al apego al desapego del mundo.”]

¹⁹⁵ Sobre el problema de la retórica de Epicuro, quizás la siguiente descripción de Cicerón es suficientemente clara: “Observa cuánto te equivocas, Torcuato —le respondí—; no me desagradó la forma de expresión de ese filósofo, pues encierra en sus palabras lo que quiere decir y lo expone de manera completamente inteligible; además, yo no desprecio la elocuencia en un filósofo, pero, si le falta, tampoco se la exijo. Lo que no me satisface es lo que dice [Epicuro], y ciertamente, en muchos puntos.” *Del supremo bien y del supremo mal*, en *Cicerón*, trad. Victor-José Herrero (Madrid: Gredos, 2015), I, 15. Evidentemente, no nos interesa aquí que Cicerón esté en desacuerdo en el contenido de la filosofía de Epicuro, sino el hecho de que se refiera, como de pasada, a su flaca retórica o a su llano desinterés por el discurso.

¹⁹⁶ Strauss, LAM, 107. [Se dirige, por supuesto, indefinidamente a muchos romanos, la mayoría de los cuales serán hombres de malas capacidades: él intenta propagar la filosofía epicúrea en Roma.”]

de la vida política es por definición un rechazo de la ley y por lo tanto casi una invitación a ser asediado por los hombres –puesto que casi todos los hombres viven en sociedad y afirman que eso es bueno–; no estaremos sorprendidos entonces por el hecho de que “No es fácil para los rompedores de leyes llevar una vida tranquila.”, y por lo tanto que “según Lucrecio, la religión es de una utilidad que no puede ser del todo desdeñable.”¹⁹⁷.

El juego de Lucrecio de mostrar y ocultar, y su “restauración” de la unión retórica entre filosofía y poesía representa una profunda comprensión de la relación entre filosofía y política. Los ambiguos argumentos a favor y en contra de la religión sugieren “that philosophy belongs to political society no less than religion does or that philosophy is impossible in prepolitical society: philosophy presupposes a high development of the arts.”¹⁹⁸. Esto significa que, como ya hemos visto en la genealogía de la sociedad, incluso si la pretensión filosófica es más alta en dignidad que –y en cierta medida contraria a– las preocupaciones sociales, la filosofía tiene lugar necesariamente en la sociedad –o en un “alto desarrollo de las artes.”. La contemplación, por lo tanto, no es simplemente contemplación; está en su más profundo núcleo implicada por la distinción entre su actividad y las actividades humanas ordinarias –es, como la naturaleza, un término de diferenciación. Con este análisis quizás podamos entender mejor a Cicerón, cuya “tarea inicial [...] consiste en restaurar la supremacía de la esfera política.”¹⁹⁹ Esta restauración no puede hacerse a través de una apología de la política o afirmando que es obligación de la filosofía poner atención a los asuntos humanos, sino más bien a través de sutiles y ambiguos diálogos que presenten las doctrinas de Epicuro, así como el presunto interés socrático *sólo* en los asuntos humanos²⁰⁰. Cicerón estaba completamente al tanto de las dificultades que la filosofía podía encontrar si seguía abierta y explícitamente las recomendaciones de Epicuro. “He was aware of the ultimate dependence of philosophy on the city, and thus of the necessity for philosophy, if it was to survive, to concern itself with the development

¹⁹⁷ *Ibid.*, 127.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 131. [“que la filosofía pertenece a la sociedad política [no menos que la religión, o que la filosofía es imposible en la sociedad pre-política: la filosofía presupone un alto desarrollo de las artes.”]

¹⁹⁹ James E. Holton, “Cicero,” en Strauss, J. Cropsey, (eds.), HPP, 160 [163].

²⁰⁰ Sobre el interés *únicamente* en asuntos humanos, cfr. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, en *Cicerón, op. cit.*, V, 4. Sobre una sutil discusión entre el epicureísmo y el socratismo: “He demostrado que la sabiduría, la templanza y la fortaleza están tan íntimamente unidas con el placer, que no es posible, en manera alguna, desunirlas y separarlas de él. Lo mismo cabe decir de la justicia” *Del supremo bien...*, I, 50. La opinión epicúrea respecto al placer de la justicia es peligrosa cuando se identifica el bien con lo placentero, esto es, cuando se rechaza que hay algo bueno/justo por sí mismo. La más evidente oposición es el argumento de Sócrates en el *Gorgias* respecto a la preferencia del sufrimiento de injusticias.

of a healthy political order.”²⁰¹. La forma retórica que Cicerón utilizó –y que hoy es rechazada como un lugar común– fue la distinción entre *vita contemplativa* y *vita activa*²⁰². Esta es por supuesto una visión más o menos popular que ha devenido lugar común; sin embargo, quizás no entendamos siquiera en qué consiste este lugar común si fallamos en entender las profundas preocupaciones que están detrás de él²⁰³. Tenemos al menos tres modos en los que la distinción entre las dos vidas y la sugerencia de atender la política se desarrolla: una relación más cercana de la filosofía con la *res publica* con el fin de asegurar las inquisiciones filosóficas; el recordatorio de que la inquisición filosófica trasciende la inquisición política o la administración; y finalmente la creación de hombres políticos que están interesados en la filosofía y sin embargo no poseen una naturaleza filosófica²⁰⁴. Con base en esto, parece pues que Lucrecio y Cicerón comparten un oculto acuerdo.

1.2 La comunidad de terapeutas

Ahora bien, yendo mucho más allá de la filosofía medianamente atea de Lucrecio y Epicuro encontramos que Filón de Alejandría no tiene una comprensión muy distinta sobre el significado de la contemplación radical –podríamos incluso decir que Filón es aún más radical puesto que su pensamiento está basado en un marco religioso. Su texto *Sobre la vida contemplativa* describe una comunidad conformada por *Therapeutae* y *Therapeutrides*. Estos terapeutas, varones y mujeres que

²⁰¹ Holton, *op. cit.*, 157 [“Estaba consciente de que la filosofía depende, a la postre, de la ciudad, y por ello, de la necesidad de que la filosofía, si había de sobrevivir, se interesase en el desarrollo de un orden político firme”, 160].

²⁰² *Vid.*, *Disputaciones Tusculanas*, V, 35.

²⁰³ Cfr. Chacón, *op. cit.*, 24, quien parece sentirse incómodo al usar tales términos como *vita contemplativa*, *vita activa*, teoría o práctica. Desde una perspectiva histórica debemos, por supuesto, ser reticentes ante estos términos; pero no, sin embargo, cuando estudiamos su significado y sus conexiones filosóficas-políticas.

²⁰⁴ *Vid.*, estos tres modos en Cicerón, *República y Leyes*, en *Obras completas*, trad. Francisco Navarro, vol. 6 (Madrid: Luis Navarro, 1884): “Este mismo ánimo, cuando haya observado bien el cielo, la tierra, los mares y toda la naturaleza; cuando haya visto dónde se han engendrado todas las cosas, á dónde vuelven, cuándo y cómo se destruyen, lo que hay en ellas de mortal y perecedero, lo que hay de divino y eterno; cuando haya casi conocido al que las modera y rige; cuando comprenda que no es habitante de un recinto amurallado, sino ciudadano del mundo, de la ciudad única; entonces, ante el magnífico espectáculo del universo, ante el conocimiento de la naturaleza, ¡dioses inmortales, cuánto se conocerá á sí mismo, según el mandato de Apolo Pitón! ¡cuánto despreciará y reputará por nada todas esas cosas que el vulgo llama grandes!”, *Leyes*, I, p. 250, las cursivas son mías. “Así es que aquellos que nos enseñaron el arte de la vida humana, fueron considerados como antorchas de los pueblos, como maestros de la verdad y la virtud, y nada más justo, con tal de que se otorgue igual consideración á la ciencia del gobierno, á ese supremo arte de la vida de los pueblos, nacido primeramente de la experiencia de los hombres públicos en las diferentes repúblicas, meditado después en sus ocios y estudios, y que frecuentemente da á los espíritus superiores virtud divina é increíble fuerza. Cuando los espíritus levantados han unido á las facultades que habían recibido de la naturaleza ó de las instituciones sociales los tesoros de la ciencia y la claridad de los principios, como hicieron los esclarecidos varones que introduzco en este diálogo, nadie puede negarles superioridad. ¿Qué puede haber, en verdad, más noble que unir la práctica y experiencia de las grandes cosas al estudio y conocimiento de las artes de la vida?” *República*, III, p. 108.

son sanadores de su alma –la mayoría de ellos son viejos²⁰⁵– se dedican a una completa y radical vida contemplativa. Los detalles de este texto se prestan a clarificar muchos de los problemas que hemos planteado hasta ahora, sin embargo nos limitaremos únicamente a señalar algunos aspectos que están relacionados específicamente con la radicalidad de la contemplación respecto a la “vida activa” o la vida entre hombres.

Los terapeutas, para empezar, dejan a sus esposas, hijos, ciudades y se despojan de todo aquello que pertenece a una vida mortal con el fin de llenarse del deseo de inmortalidad y sabiduría. Es quizás por esto que consideran su existencia mortal terminada, pero también sugiere que la riqueza y las relaciones humanas a las que renuncian son una parte fundamental de la vida política. La radicalidad de esta apoliticidad es confirmada por el hecho de que no buscan una mejor ciudad:

Pero a diferencia de los esclavos o desdichados o malos que reclaman ser vendidos por sus propietarios para procurarse no la libertad sino un cambio de amos, ellos no emigran hacia otra ciudad, puesto que toda ciudad, aun la mejor organizada, está saturada de indecibles trastornos y agitaciones que no podría soportar quien ha sido alguna vez guiado por la filosofía. (19)

No están preocupados pues por el carácter imperfecto de *una* ciudad, sino de *todo* tipo de ciudad²⁰⁶. El paralelo con la doctrina de Epicuro y Lucrecio es evidente, como podemos notar en los siguientes elementos: “Es en zonas situadas fuera de las murallas en donde pasan sus días en jardines o solitarias fincas rurales” (20) –debemos entender, pues, las murallas del mundo o de la ciudad, tal como Lucrecio se refirió a las *moenia mundi*, así como el Jardín epicúreo que no está formado por “misantrópía” sino por la comprensión sobre el lugar más adecuado para el filósofo. Por otra parte, Filón muestra un guiño a los hombres sabios de antaño: ha habido hombres sabios tanto en el mundo griego como en el no-griego (21) –¿significa esto que puede haber filósofos dentro de las ciudades y, por lo tanto, que la comunidad que está situada “al norte del lago Mareotis sobre

²⁰⁵ Como es sugerido desde el inicio: “Entonces, movidos por su vehemente deseo de una vida inmortal y dichosa consideran que están ya muertos en lo que hace a la vida mortal y abandonan sus bienes en manos de sus hijos o hijas o también de otros parientes, adelantando así por voluntaria determinación el tiempo de la trasmisión del patrimonio; y en caso de no poseer parientes, los dejan a sus allegados y amigos.” Filón de Alejandría, *Sobre la vida contemplativa*, en *Obras completas*, trad. José Triviño, vol. 5 (Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1976), 13.

²⁰⁶ Esta parece ser, en cierto sentido, también la conclusión de Sócrates: “Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Meleto ni Ánito sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y *los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí.*” Platón, *Apología*, 28a. Las cursivas son mías.

una colina de escasa altura” (22) puede ser simplemente el más feliz de los lugares en el que puede residir el filósofo mas no necesariamente florecer?. En otras palabras, las Islas de los Bienaventurados platónicas pueden ser el lugar más feliz en el que el filósofo puede vivir, pero eso no significa que es el mejor lugar en el que el filósofo puede volverse tal.

De cualquier forma, nos damos cuenta de que cuando Filón plantea una vida ascética como esta –y como es presentada en la significativa diferencia entre los banquetes de los terapeutas y los de Platón y Jenofonte²⁰⁷– la vida de la comunidad no tiene en modo alguno dificultades, esto es, dificultades corporales. El lugar donde se localiza esta comunidad tiene excelentes condiciones climáticas, y el modo en que han dispuesto de sus casas es simple pero placentero (21-24). Parece que la doctrina epicúrea sobre el placer es estrictamente seguida²⁰⁸.

Lo que puede impactarnos es, sin embargo, la combinación del anacoretismo filosófico con una perspectiva religiosa radical. Escuchamos de Epicuro que uno de los principales fines de la consecución de la *ataraxia* es la comprensión de nuestra carencia de relación con los dioses –y el respectivo conocimiento de la naturaleza que necesitamos para ello²⁰⁹. La veneración a los dioses es una manera de relacionarse con ellos, de esperar cierto tipo de retribución. Lo más cercano a la veneración a los dioses que encontramos en Epicuro es simplemente la admiración de su superioridad ante el caos (así como el filósofo ha de ser venerado por su superioridad). En la descripción de Lucrecio escuchamos la veneración de Venus al principio del poema y la falta de dioses al final²¹⁰. Sin embargo, las dos tareas principales de la comunidad de terapeutas según Filón es la oración y el estudio. Leen las sagradas escrituras; estudian su escondida y revelada naturaleza; aman a Dios; sueñan incluso con Dios.

Filón no dice que ellos *temen* a Dios. ¿Pero deberían? Podemos decir con Epicuro y Lucrecio que el temor y temblor de los hombres ante Dios es uno de los más grandes males que la religión ha

²⁰⁷ Debemos enfatizar que el núcleo de este texto está relacionado con los banquetes y no específicamente con la contemplación –por extraño que esto parezca. La descripción de Filón sobre los banquetes se extiende a lo largo de los párrafos 40 a 77, es decir, cubre la mayor y más central parte del texto.

²⁰⁸ “Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y restantes manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa sino un sobrio razonamiento que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones.” Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.

²⁰⁹ “El que soluciona de la manera mejor posible la falta de seguridad que le llega del mundo exterior ése toma familiares a él las cosas que se prestan a ello, y por lo menos no extrañas las que no se prestan. Y rehúye el trato con todas aquellas cosas respecto a las que no es capaz siquiera de lograr eso y aparta de sí todas aquellas que por su propia naturaleza están llamadas a procurarle esa situación de incapacidad.” Epicuro, *Máximas capitales*, XXXIX. Cfr., *Epístola a Meneceo*, 128.

²¹⁰ Strauss, LAM, 134.

traído a la humanidad y que obstaculiza la felicidad del filósofo. Los estrictos y minuciosos rituales hechos por los terapeutas en sus banquetes, y opuestos a los banquetes griegos, no son meramente una superación de Atenas respecto a la prudencia y sobriedad, sino una superación respecto al conocimiento; ellos *conocen* a Dios y por ello conocen mejor que cualquiera. En cualquier caso, la concepción de Filón sobre la contemplación tiene las mismas consecuencias políticas o viene de un entendimiento similar sobre los requerimientos de la sociedad y los requerimientos de la sabiduría. Filón *no parece* trazar ningún tipo de conciliación, ni siquiera un tratamiento prudente de la política –como sí encontramos algunas pistas en Lucrecio. Para Filón, la contemplación parece estar en absoluto conflicto con la vida política-activa.

En muy distinto acercamiento, Foucault trata la comunidad de Filón como una forma radical de obtener lo que llama *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (el cuidado de sí). El hecho de que sean terapeutas, esto es, sanadores, es una referencia según Foucault a una especie de cuidado subjetivo de uno mismo. Él compara el texto *Sobre la vida contemplativa* con las consideraciones del *Alcibiades* de Platón y con los *Discursos* de Epicteto²¹¹. Podríamos decir que Foucault está preocupado en cierto sentido por el mismo problema que nosotros, aunque naturalmente bajo una mirada muy distinta. En pocas palabras, debemos advertir que el “cuidado de sí” está relacionado con la contemplación en cierta medida aunque es enteramente equívoco en otra. La contemplación, *theoría*, presupone que hay algo de mayor dignidad que el hombre, esto es, que las actividades ordinarias de los hombres. Supone asimismo que el “sí” en los términos foucaultianos no es el centro de gravedad de la sabiduría, sino más bien un elemento de ella, especialmente, autoconocimiento. En conclusión, el “retiro del mundo” en su sentido más radical es para Foucault una degradación de lo que la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* había significado en un inicio²¹²; para la *contemplación* clásica, por otra parte, el retiramiento del mundo es una consecuencia bastante real; es incluso una consecuencia bastante placentera si acaso pudiera lograrse sin peligrosas y paradójicas consecuencias.

La comparación hecha por Foucault se refiere específicamente al problema de las “edades” en las que el cuidado de sí se inserta. Por ejemplo, encontramos que en el *Alcibiades* de Platón está insertado en la estructura pedagógica cuyo propósito es relacionar la filosofía con la política: uno

²¹¹ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons (México: FCE, 2002), 101-12.

²¹² Es difícil explicar esto en pocas palabras, pero cuando se lee el proceso de las enseñanzas de Foucault en *La hermenéutica del sujeto* y en *El gobierno de sí y de los otros*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: FCE, 2009), es casi imposible no notar que enfatiza siempre aquellas doctrinas que tenían un profundo interés en la política, tal como se muestra en su apología de la presunta *παρηγορία* en los discursos de Pericles y en los también presuntos viajes revolucionarios de Platón a Siracusa. Cfr. “16 de febrero de 1983” y “23 de febrero de 1983” en *El gobierno...*

no puede guiar una ciudad si no se puede guiar a sí mismo²¹³. La educación y la guía son naturalmente llevadas a cabo en muchachos, en hombres jóvenes. En Filón, por el contrario, la guía ha sido colocada en personas viejas, la educación es dirigida a aquellos que tienen un intenso deseo de ser sabios y dejan sus casas y sus familias para unirse a la comunidad de terapeutas. La conclusión de Foucault es que la radicalidad de la apoliticidad de Filón está en cierto modo relacionada con el desplazamiento del cuidado de sí mismo en los jóvenes al cuidado de sí mismo en los viejos²¹⁴.

Ahora bien, nos interesa dirigirnos al significado de esta distinción entre juventud y vejez. El filósofo, cuando es viejo, puede ser liberado de sus deberes a la ciudad; no obstante, cuando es joven, se le demandan sus servicios como cualquier otro ciudadano. El “valor” de la interpretación de Foucault reside en su afirmación de que todos los miembros de esta comunidad son viejos, sin embargo esto es algo evidentemente contradicho por las menciones de jóvenes que tienen relevancia en los rituales y banquetes (77, 81)²¹⁵. Esta omisión nos hace pensar que Foucault quizás no leyó siquiera esta obra en su totalidad²¹⁶. Con todo, sus consideraciones nos pueden servir para señalar que Filón no habla siquiera de criar ciudadanos –parece que todos los terapeutas han vivido antes en una ciudad regular– y que guarda completo silencio respecto a relaciones sexuales entre hombres y mujeres (es decir, no crían ni procrean). Este puede ser otro modo de acercarse al problema entre la contemplación y la vida política, el cual nos introducirá a la distinción entre virtudes morales e intelectuales.

²¹³ “Como verán, tenemos aquí un pasaje totalmente diferente e incluso invertido con respecto a lo que veíamos [en] el *Alcibiades*. En éste, cuidaba de sí mismo el joven que no había sido suficientemente bien criado por sus padres; en el caso de Alcibiades, por su tutor Pericles. Y en relación con esto llegaba, muy joven, a hacer preguntas Sócrates y, en todo caso, se dejaba interpelar por él.” Foucault, *La hermenéutica...*, 101. Vid. el discurso de Alcibiades sobre Sócrates (que ya hemos citado en el primer capítulo) en Platón, *Banquete*, 216a.

²¹⁴ “Se ocupan de su alma al final de la vida, y ya no en su inicio. Digamos, de todos modos, que la adultez misma, mucho más que el paso a la edad adulta, e incluso tal vez el paso de ésta a la vejez, va a constituir ahora el centro de gravedad, el punto sensible de la práctica de sí.” Foucault, *La hermenéutica...*, 102.

²¹⁵ Este problema es bastante interesante pues Filón ni siquiera se refiere a la edad como algo admirable en sí mismo: “Concluida la plegaria, los de más edad se reclinan conforme con el orden de admisión en la comunidad, *ya que no consideran ancianos a los que tienen muchos años y canas, a los que juzgan totalmente niños aún si sólo tardíamente han llegado a amar el género de vida elegido*; sino a los que desde sus primeros años han crecido y madurado en la parte contemplativa de la filosofía, que es la porción más elevada y divina de ésta.”, 67, las cursivas son mías.

²¹⁶ Rechazamos de antemano la común justificación de Foucault: que no pretende ser un historiador y por lo tanto no tiene ambición de ningún tipo de “verdad objetiva” sobre el autor (verdad que por lo demás, ni siquiera cree posible); que pretende echar mano de interpretaciones “creativas” que le permitan clarificar, en este caso, las posibilidades y alcances de la constitución del sujeto. A esto hay que contestar con la fuerte crítica que hace Strauss a Collingwood, vid. n123; cfr. del mismo texto p. 572, donde Strauss muestra la errada pretensión de sustituir a la filosofía por la historia, del abandono del “sustancialismo” y con ello de la fundamental distinción entre teoría y práctica –equiparar al conocimiento con la producción, i.e., que sólo conocemos lo que hacemos (las acciones humanas en lugar de la naturaleza).

Hay, pues, un acuerdo fundamental entre la perspectiva “religiosa” y la no-religiosa sobre la contemplación: no puede ser propiamente llevada a cabo dentro de las ciudades.

Antes mencionamos la referencia de Strauss al poema de Lucrecio como el mayor documento del convencionalismo filosófico. Ese llamado “convencionalismo” viene de la bien conocida distinción entre νόμος y φύσις. El inicio de la filosofía tal como la entiende Strauss es el “descubrimiento” de la naturaleza o φύσις. Naturaleza en esta nueva acuñación no es primeramente una separación entre los asuntos humanos y los asuntos cósmicos; no es siquiera una comprensión del ser de cada cosa que es. Es más bien la búsqueda de las raíces de nuestras costumbres. Según Strauss, la naturaleza en su sentido pre-filosófico es identificada con la costumbre: *nuestras* costumbres son las costumbres *naturales* porque son nuestras y las mismas que las de nuestros ancestros. Sin embargo, la multiplicidad de costumbres puede hacer surgir la demanda de una justificación de nuestras precisas y determinadas costumbres –de nuestro modo de vida–. Eventualmente los filósofos “convencionalistas” en su forma más radical afirman que todas las cosas humanas son convenciones –en el preciso sentido de que las cosas humanas no son por naturaleza. Por lo tanto, la vida conforme a la naturaleza es imposible dentro de las murallas de la ciudad²¹⁷.

Es interesante, por otra parte, que la descripción de Strauss sobre este “inicio” de la filosofía está enmarcada en una extensa discusión sobre el derecho natural. El derecho natural, lo que es bueno en sí mismo, está justificado por los mismos medios: nuestras costumbres, nuestros ancestros. La ciudad justifica su moralidad, su más profunda comprensión sobre lo que es bueno, con lo que los no-filósofos entienden por naturaleza: sus mitos originales, la relación de sus ancestros con los dioses, etc. Como se ve, la religión tiene una profunda conexión con la justificación de la comunidad política. Por lo tanto, la búsqueda filosófica de la naturaleza –incluso la distinción misma entre *physis* y *nomos*– degrada los fundamentos políticos-religiosos²¹⁸.

Ofrecemos dos consideraciones conclusivas que se derivan de lo anterior. La primera es que la radicalidad de las posturas de Lucrecio y Filón debe ser seriamente tomada en cuenta cuando se discute la separación o diferenciación entre virtudes morales e intelectuales –típicas de Aristóteles

²¹⁷ Vid. el desarrollo de este argumento en NRH, 10-11 [70-2], pero especialmente 93-111 [143-59] que se conecta con Lucrecio. Cfr. Guthrie, *The Sophists* (G.B.: Cambridge University Press, 1971), 55-63 [*Historia de la filosofía griega*, trad. Joaquín Rodríguez, vol. 3 (Madrid: Gredos, 1994), 64-72]

²¹⁸ El argumento es planteado en las mismas páginas de NRH a las que acabamos de referir. La discusión entre la religión y la filosofía puede verse especialmente en 75-6 [127-8].

y Tomás. Estos filósofos de mayor prudencia deben ser entendidos de una forma muy similar a la que hemos discutido respecto a Cicerón. La segunda consideración es quizás más complicada: ¿Qué ocurriría si preguntáramos por la justificación de la contemplación en la descripción irreligiosa y en la religiosa de Filón? Para Lucrecio y Epicuro, como hemos mostrado, la contemplación y el retiro del mundo político está justificado por el hecho de que la vida conforme a la naturaleza es la filosofía, y ésta debe rechazar a los dioses –específicamente, a los dioses tal como son entendidos por hombres ordinarios en ciudades ordinarias. ¿Pero qué podemos decir a favor de Filón? ¿Cómo puede Filón justificar su comunidad de terapeutas? Él dice que aquello que conduce a los varones y mujeres a esta comunidad es el “deseo de una vida inmortal y dichosa”, es decir, no es una orden divina sino un deseo. La vida inmortal y dichosa está evidentemente referida a un marco religioso (podríamos pensar, por ejemplo, aunque no sea explícitamente dicho, que Filón presupone la inmortalidad del alma), una idea que es reforzada por el hecho de que los terapeutas estudian las Escrituras, rezan, sueñan con Dios, etc. El deseo de la vida inmortal no es exactamente igual al deseo de conocimiento, por lo tanto quizás no encontremos ninguna otra justificación para la comunidad de Filón excepto una idea religiosa. Sin embargo, Filón afirma que aquellos que llegan a esta comunidad no lo hacen por el impulso “ni la costumbre ni el consejo o la exhortación de otros”, es decir, no son forzados ni obligados por una orden divina (ni por ningún tipo de mediador de la orden divina) ni social, sino más bien “son presa de una divina fuerza”. Aún más, los terapeutas estarán “poseídos de báquico frenesí o de coribantes, hasta que alcanzan la misión de lo que anhelan.”²¹⁹. Debemos preguntar si esta pasión no está en algún sentido opuesta a los principios de cualquier otra comunidad política que no esté evidentemente gobernada por el deseo y el anhelo de conocimiento (o la contemplación de su respectivo objeto). Si consideramos que toda comunidad religiosa-política está gobernada con base en una ley revelada que determina qué es la naturaleza en cada caso²²⁰, parece que la descripción de Filón sobre los terapeutas es herética más que piadosa, pues la pasión radical que los lleva a separarse de cualquier ciudad no es guiada por una orden divina sino por un “mero” deseo humano.

Quizás esta sea la razón por la que Filón extrañamente enfatiza la diferencia entre aquellos terapeutas que han dejado sus posesiones y los presocráticos como Demócrito o Anaxágoras. Aun dejando toda posesión, los terapeutas se aseguran de hacer de sus hijos, hijas, amigos, etc. sus

²¹⁹ Filón de Alejandría, *op. cit.*, 12-3.

²²⁰ Sobre esta importante y difícil discusión, *vid.* Strauss, “Reason and Revelation”, *op. cit.*

herederos, a diferencia de los presocráticos que insensatamente “permitieron que sus campos se tornasen tierras de pastoreo.”²²¹. Esto puede significar que la comunidad de terapeutas es tan radicalmente apolítica que debe estar prudentemente preocupada por dejar al menos su anterior propiedad a su familia o amigos, y así sugerir que no desdeñan del todo las cosas humanas –aunque en sentido estricto los terapeutas no están en modo alguno interesados en su propiedad.

Lo que comenzamos por analizar como dos diferentes perspectivas sobre la contemplación –una irreligiosa y otra religiosa– a través de este análisis aparece *en buena medida* mostrar un acuerdo mutuo. Como resultado, debemos más bien decir que es casi evidente que la descripción religiosa de Filón no es realmente religiosa al menos en términos políticos, sino más bien estrictamente filosófica. No tenemos dudas pues de que Filón no fundamentó la *theoría* filosófica en una ley religiosamente revelada, sino en un deseo o pasión filosófica, y por lo tanto de una forma muy similar a la del epicureísmo. Esto significa entonces que dada la fundamentación en términos filosóficos y no religiosos, la descripción sobre la contemplación de Filón se enfrenta al mismo problema que el epicureísmo respecto a la política –y por lo tanto podemos rechazar absolutamente el prejuicio de que la apoliticidad *radical* pertenece exclusivamente a pensadores religiosos o místicos.

2. Virtudes morales e intelectuales: sobre la relación entre la contemplación desapegada y la prudencia política

Entendemos normalmente la división entre virtudes morales e intelectuales como la primera división estricta entre *θεωρία* y *πρᾶξις*, entre aquellas cosas relacionadas a lo inmutable y que han de ser contempladas, y aquellas otras mutables y particulares relacionadas con la vida humana –y lo que quizás es más importante: que están dirigidas hacia la *acción*. En otras palabras, esta es la primera descripción clara sobre una separación entre metafísica y ética como dos ciencias distintas. El problema está latente por supuesto antes de Aristóteles, como puede verse en Platón o Jenofonte²²². La defensa de un Sócrates que no está interesado en nada más que en las cosas humanas, en aquello

²²¹ Filón de Alejandría, *op. cit.*, 14.

²²² “Ταύτη τοῖνον συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν **πρακτικὴν** προσειπόν, τὴν δὲ **μόνον γνωστικὴν**” Platón, *Statesman*, ed. and trans. C. Rowe (England: Aris & Phillips Ltd, 1995). Hay que señalar que esta división no es hecha por Sócrates sino por el extranjero de Elea. Tal división parece ser contradicha por el Sócrates jenofónico, aunque esto debe ser cuidadosamente estudiado: *Recuerdos de Sócrates*, *op. cit.*, III, 9, 4-5; IV, 7, 5-7.

que llamamos bueno y malo dentro de los hogares, es una prueba de ello: esta presentación de Sócrates pretende diferenciarlo de la radical *theoría* de sus predecesores, esto es, de aquellos que desdeñaron las cosas humanas –y que por ello se ganaron la desaprobación política, como Anaxágoras– y desearon el conocimiento de los movimientos eternos, del origen de los elementos eternos, etc.²²³

La tesis socrática “virtud es conocimiento” parece entonces ser una perfecta unión entre aquello que conocemos y aquello que hacemos; dicho en otros términos, la maldad es ignorancia, la sabiduría requiere virtud, y ser virtuoso significa ser sabio. Cuando Aristóteles distingue entre dos clases de virtudes y plantea por lo tanto la autonomía de dos distintos ámbitos, destruye la presunta unión entre conocimiento y virtud. Pues la actitud socrática pudo haber sonado encantadora, pero significaba también que no podía haber una *πολιτικῆς ἐπιστήμης* que no fuera verdadera sabiduría –algo que naturalmente era una gran exigencia para la política.

Sobre este asunto hemos escuchado todo tipo de interpretaciones, y quizás una de las más famosas sea la de Heidegger en sus cursos de Aristóteles. Heidegger intentó defender la importancia de la virtud productiva, su relación con la *techné*, y la relevancia original de la *phrónesis*: hay dos ámbitos del ser, dice, que se le presentan al ser humano. Innecesario es decir que Heidegger está principalmente preocupado por aquellas cosas que se relacionan con la actividad humana, con la pre-comprensión del mundo manifestada en las cosas que producimos y usamos. La *theoría*, de acuerdo a él, sería un acercamiento derivado o secundario al provenir de la *techné* o *phrónesis*; las virtudes teoréticas o intelectuales están fundamentadas por lo tanto en una base mucho más original manifestada en las cosas que usamos y producimos cotidianamente en nuestra vida no-teorética o pre-teorética²²⁴.

A diferencia de Heidegger, que no estaba interesado en el problema filosófico-político que ya se implicaba en la división de las virtudes, nosotros estamos específicamente interesados en dos puntos decisivos de esta diferenciación. Uno es el marco político en el cual la división toma parte. Debemos entender la autonomía de cada ámbito como un aseguramiento político tanto de la actividad política como filosófica. El segundo punto principal es la incluso más fuerte autonomía de la *θεωρία* y *σοφία*

²²³ Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, V, 4.

²²⁴ “Forschung ist eine Weise des hinsehenden Umgangs (ἐπιστήμη). Sie hat ihre bestimmte Genesis aus dem besorgend gerichteten Umgang”, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles (Anzeige Der Hermeneutischen Situation)*, ed. G. von Neumann, vol. 62 (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005), 374 [*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. Jesús Escudero (Madrid: Trotta, 2002), 59]

ante la política, y, por otra parte, la descripción clásica de la contemplación como la más alta actividad que el hombre puede alcanzar. La pregunta central para clarificar ambos puntos es: ¿de dónde proviene la dignidad y autoridad de la θεωρία? A diferencia de los presocráticos, sin embargo, Aristóteles no parece oponer del todo la vida filosófica ante la política. Debemos pues analizar si la distinción en sí misma no es ya una manera mucho más sutil y prudente de plantear la oposición que transforma la tensión en división.

Creemos que el acercamiento a estos puntos puede ser facilitado al estudiar a un gran seguidor de Aristóteles, Tomás de Aquino. Las razones para apoyarnos en él con el fin de clarificar nuestras preguntas respecto a la autoridad de la *theoría* y el significado de la división entre las virtudes morales e intelectuales son las siguientes. Algunos de los problemas que hemos planteado –v.g. si las virtudes intelectuales relacionadas a la consecución de la sabiduría podrían estar eventualmente en tensión con las virtudes morales o la vida política– no son explícitamente mostradas en la *Ética nicomáquea*; sin embargo, a diferencia de Aristóteles, Aquino es bastante explícito al establecer los alcances de cada ámbito de virtudes. Podríamos decir que Aquino plantea el problema en letras grandes, v.g. cuando concibe a la contemplación como la única forma genuina de conseguir la felicidad. Por lo tanto, el apoyo en Tomás debe entenderse como un acercamiento pedagógico. No obstante, como pretendemos explicar, la claridad de Aquino se desvía en última instancia de la enseñanza aristotélica sobre la contemplación; la impresionante claridad del dominico oculta la profunda distancia que hay entre él y su maestro.

2.1 Una distinción sistemática entre las virtudes morales e intelectuales

Cuando seguimos a Sócrates en su afirmación sobre la unión entre virtud y conocimiento, ¿de qué tipo de conocimiento hablamos: de una *ciencia*, de un *arte*, de un conocimiento técnico-productivo? ¿Será la distinción aristotélica entre σοφία y φρόνησις un planteamiento analítico sobre el significado del conocimiento en su más alto sentido? ¿O será más bien una estricta escisión entre aquellas cosas que son conocidas en su carácter necesario e inmutable y aquellas cosas que sólo pueden ser conocidas (hasta cierto punto) en la mutabilidad de los asuntos humanos?²²⁵ ¿Hay, por

²²⁵ O como Aristóteles elude, “si éstas [las partes del alma] se distinguen como las partes de cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón [o en discurso] pero naturalmente inseparables”, *Ética nicomáquea*, 1102a30.

decirlo así, primacía de una frente a la otra? ¿Debemos presuponer la posibilidad de la σοφία en su más alto sentido para hacer tal distinción?

Algunas de estas preguntas, que no son explícitamente contestadas por los razonamientos de Aristóteles, serán claramente, incluso literalmente, sistematizadas por Tomás de Aquino. En la segunda parte de la *Suma Teológica* encontramos al menos diez cuestiones (q51-q61) dedicadas por entero al problema de la división aristotélica entre virtudes éticas e intelectuales (dianoéticas)²²⁶. Hagamos, pues, un breve recorrido de estas cuestiones.

Hay una distinción relativamente problemática entre ἦθος y ἔθος. La primera hace referencia al *consuetudo* latino, a una propensión adquirida, dada por la costumbre y el hábito. En cambio, ἔθος, traducido al latín como *mos*, se trataría de una propensión natural, el carácter o naturaleza del hombre particular. El asunto es problemático, pues *mos* termina siendo también costumbre, de ahí moral y, por lo tanto, costumbre generalmente aceptada. Pero baste esta diferenciación como inicio para distinguir que hay una tendencia natural hacia la virtud que se anuda con el hábito de ser virtuoso. Esta tendencia natural tiene hasta cierto punto mayor dignidad que el hábito o la repetición de actos, así como “el entendimiento de los principios es un principio más noble que la ciencia de las conclusiones.” (q51, a2). Equiparación, pues, entre naturaleza y razón, así como ciencia de las conclusiones y el hábito: primacía de la razón de los principios. Si esto es así, entonces hay ya de inicio una jerarquía natural²²⁷.

Viene a integrarse además el problema de la voluntad, es decir, el hecho de querer actuar virtuosamente; la virtud implica en este sentido nuestra capacidad de elegir (lo que Aristóteles llama προαίρεσις) o intención moral. Tomás distingue, siguiendo a Aristóteles, entre la “intención del fin” y la “selección de los medios para el fin”, la primera corresponde a la virtud moral (ética), mientras la segunda corresponde específicamente a la prudencia (es decir, a una de las virtudes dianoéticas): “las virtudes morales respecto de las pasiones se dan en el apetito irascible y en el apetito concupiscible; pero la prudencia se da en la razón.” (q56, a4)²²⁸. Hay pues una racionalidad práctica que comanda las virtudes morales, que discierne los medios para conseguir el fin. Recordemos, sin

²²⁶ Santo Tomás Aquino, *Suma de Teología*, ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, vol. 2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989).

²²⁷ La virtud moral es adquirida por hábito, o sea, no es por naturaleza como la naturaleza de una piedra que no puede ser de otro modo. ¿Pero aceptaría Aristóteles que la virtud intelectual sea comparada con la naturaleza? Él dice explícitamente de la virtud intelectual que “crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo”, *Ética nicomáquea*, 1103a15.

²²⁸ Sobre las diferencias que Tomás introduce en la descripción aristotélica de la división de las virtudes, *vid.*, Ernest Fortin, “St. Thomas Aquinas” *op. cit.*

embargo, que la φρόνησις o el entendimiento práctico es una de las virtudes intelectuales *junto con* la σοφία o entendimiento especulativo. ¿Pero cómo se interrelacionan éstas? Dice Tomás, de nuevo siguiendo a Aristóteles, que el hábito de la ciencia especulativa no implica necesariamente que uno haga uso de él (parece que uno puede *conocer* sin necesariamente *hacer*)²²⁹; el hacer depende de la *voluntad*, y, por lo tanto, aquellos hábitos que perfeccionan nuestra voluntad influyen en el buen uso de nuestros hábitos especulativos. En otras palabras, esforzarnos en ser moralmente virtuosos influye en nuestras virtudes intelectuales, facilita la ciencia y el conocimiento de los principios. Se abre entonces otro problema clásico: ¿Son las virtudes morales meritorias por sí mismas o están subordinadas a un fin de mayor dignidad: la sabiduría o la filosofía? Tomás nos da una sugerencia: “las virtudes intelectuales son de aquellas cosas por las que llega a ser feliz el hombre, tanto porque los actos de estas virtudes pueden ser meritorios, según queda dicho, como *porque constituyen una cierta incoación de la perfecta bienaventuranza, que consiste en la contemplación de la verdad*” (q57, a1, énfasis añadido). En realidad no se resuelve explícitamente nuestra cuestión, pues las virtudes intelectuales funcionan a su vez como principios para aquellas otras virtudes que pueden ser “meritorias”, es decir, *buenas* por su mérito, a la vez que tienen “incoación” o que nos impulsan a la contemplación. Por otra parte, el hecho de que las virtudes intelectuales funcionen como principios para las morales no significa que éstas no sean buenas por sí mismas y por lo tanto no necesariamente inferiores a las intelectuales.

En algún sentido también podríamos proponer lo contrario: que la φρόνησις tiene primacía ante la σοφία, pues la primera consiste en la “virtud más necesaria para la vida humana” y puesto que “vivir bien consiste en obrar bien”. Pero esto sólo podría ser aceptado si la ciencia especulativa fuera una parte de las acciones humanas que ha de ser dirigida por la prudencia; sin embargo, no es “una parte”, sino el fin último o la realización plena del ser humano; seguimos, pues, en medio del problema. ¿O será más bien –como propone un ingenioso filósofo– que la σοφία y la φρόνησις

²²⁹ La afirmación de Aristóteles en el Libro II de la *Ética nicomáquea* parece demandar no sólo el estudio de la ética sino la acción acorde a ella: “Así pues, puesto que el presente estudio *no es teórico* (θεωρίας) como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella) debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas”, 1103b25-30. Las cursivas son mías. La misma afirmación respecto a la primacía de la práctica es usualmente justificada con esto: “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles.” 1103b1; cfr. 1179b1-5. Sin embargo, debemos recordar el público al cual se dirige Aristóteles y la intención que tiene con ello: “Aristotle’s practical science is directed not to philosophers or students of philosophy, or not principally to them, but to political men. More precisely, it is directed to educated political men who are actual or potential wielders of political power or, in the best case, to the ‘legislator’ who creates the constitutional framework within which all political action occurs.”, Carnes Lord, “Aristotle,” en Strauss, HPP, 120 [125]. Cfr. Strauss, CM, 25-6 [44-6].

pertenecen a distintos ámbitos de la verdad, que abren dos diferentes accesos de la verdad²³⁰? Así parece sugerirlo Tomás reelaborando la distinción aristotélica:

La verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo, según se dice en el libro VI *Ethic*. [1139a26] La verdad del entendimiento especulativo se obtiene por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida; y como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente con las cosas contingentes, sino tan sólo con las necesarias, por eso ningún hábito especulativo de las cosas contingentes es virtud intelectual, sino que ésta versa únicamente sobre lo necesario. En cambio, la verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien se trate de lo agible interior, bien se trate de lo factible exterior. Por eso, la virtud del entendimiento práctico no se da más que sobre las cosas contingentes: el arte sobre lo factible, y la prudencia sobre lo agible. (q57, a5)

Si ahora tenemos en claro cuál es la tarea y el ámbito de verdad al que accede el entendimiento especulativo y el práctico, seguimos sin resolver, sin embargo, cuál es la relación fundamental entre ambos, si hay acaso una conexión decisiva, si uno es comandante y otro comandado, o si son simplemente categorías distintas y alejadas, indiferentes entre ellas. El problema se mantiene exactamente igual si se procede con la crítica a la unión socrática de ambas: “para que el hombre obre bien se requiere no sólo que esté bien dispuesta la razón por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral.” (q58, a2), es decir, no es suficiente con tener ciencia, pues las pasiones siempre pueden resistírsele y, por lo tanto, deben ser éstas dominadas y entrenadas a través de la virtud moral guiada a su vez por la prudencia. Con esto de nuevo nos queda en claro la tensión y diferenciación entre lo teórico y lo práctico, y no obstante nos mantenemos en el enigma señalado.

Quizás aquellos artículos que se titulan “¿Puede darse la virtud moral sin la intelectual?” (q58, a.4) y “¿Puede darse la virtud intelectual sin la moral?” (q58, a.5) arrojen luz a nuestro problema. A la primera responde Tomás: “La virtud moral puede existir, ciertamente, sin algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte; pero no puede existir sin el entendimiento y la prudencia.”; en otras palabras, el hombre puede ser ciertamente virtuoso sin tener un atisbo de ciencia especulativa. Respecto a la segunda, dice: “Las demás virtudes intelectuales pueden existir

²³⁰ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, 388 [74].

sin la virtud moral, pero la prudencia no”. Es decir, no es necesario que para tener la sabiduría de una ciencia seamos virtuosos; sin embargo, la prudencia es absolutamente correlativa a la virtud moral: no hay virtud sin prudencia ni prudencia sin virtud. Aferrémonos a nuestra pregunta: ¿puede haber σοφία sin prudencia y, por lo tanto, sin virtud moral? Es cierto que la ciencia astronómica puede no necesitar de la virtud moral, o que la elegancia en la ciencia de la lógica y la dialéctica sea autosuficiente sin requerir nada de aquéllas; no obstante, la σοφία es caracterizada no sólo como ciencia, sino como el mejor modo de vida, la realización última de la esencialidad humana, lo cual nos arroja de nuevo a nuestro problema: que la σοφία debe implicar la prudencia y ésta la virtud moral.

Hemos de señalar por último que Tomás efectivamente resuelve el enigma planteado; para nuestro beneficio o perjuicio, lo hace de forma teológica. ¿No hay acaso una “tendencia divina” en la σοφία que implica tomar distancia del mundo, esto es, tomar distancia de la virtud moral? Recordemos –y esto será sumamente importante para el tratamiento que le da Strauss al problema– que la virtud moral es una virtud social, es decir, que involucra siempre a la ciudad, a las leyes, a las normas y a los otros hombres. ¿Es la σοφία compatible con ese encadenamiento de la virtud moral, de la ciudad y sus leyes?

pertenece también al hombre tender cuanto puede a las cosas divinas, según dice también el Filósofo, en el libro X *Ethic.* [1177b26], y nos lo recomienda de muchas maneras la Sagrada Escritura, como aquel pasaje de Mt. 5,48: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* [...] unas son las virtudes de los que están en camino tendiendo a la semejanza divina, y se llaman virtudes *purgativas*. Entonces, la prudencia, mediante la contemplación de las cosas divinas, se desentiende de todas las cosas mundanas, y dirige todo el pensamiento del alma a Dios; la templanza abandona, en cuanto lo permite la naturaleza, los cuidados que pide el cuerpo; la fortaleza hace que el alma no tema abandonar el cuerpo y elevarse a las cosas superiores; y la justicia hace que el alma consienta totalmente seguir el camino de tal propósito. Otras son las virtudes de los que ya han conseguido la semejanza divina, y éstas se llaman virtudes *del alma ya purificada*. Entonces la prudencia se ocupa tan sólo en contemplar las cosas divinas; la templanza desconoce los deseos terrenos; la fortaleza ignora las pasiones; la justicia, imitando la mente divina, se asocia con ella en alianza perpetua. Se trata de las virtudes de los bienaventurados, o de algunas personas muy perfectas de este mundo. (q61, a.5)

¿Son las virtudes purgativas aquellas que tendrían más semejanza con la filosofía?, pues, ciertamente, el filósofo no es sabio, pero desea serlo. Asumiendo este paralelismo, el camino hacia la semejanza divina implica que la prudencia se desatienda de las cosas mundanas y se dedique a la

contemplación, lo que significa que la prudencia pierde aquello que la hace ser prudencia: su contacto con el mundo cotidiano y la contingencia, su cercanía como directriz de la virtud moral. Por otra parte, las virtudes del alma ya purificada pertenecen con certeza al σοφός, al bienaventurado y a aquellas personas muy perfectas *de este mundo*. Es interesante que Tomás siga considerando a éstos como miembros de este mundo si la línea divina debe ser sumamente rígida. Tomás asume una postura teológica del bienaventurado y a nosotros nos corresponde preguntar si es genuinamente necesario suponer al “hombre perfecto de este mundo” para darle sentido a aquel *que se encuentra en camino de*. Si secularizamos este planteamiento, habríamos de preguntar si es necesario suponer la sabiduría para que exista tal cosa como aquel que está en camino de hacerse sabio.

El camino teológico que propone Tomás se expone sintéticamente en la *Suma contra los gentiles*. Basta con mirar el desarrollo desde el cap. XXV hasta el XLVIII en el Libro III. Toda creatura está ordenada hacia Dios. La creatura intelectual está intelectualmente ordenada hacia Dios, lo cual significa que su fin, su felicidad, consiste en entender o contemplar a Dios²³¹. Esto implica –y ahora nos lo presenta Tomás con suma determinación lógica– que la última felicidad no se encuentra ni en las virtudes morales ni en el ejercicio de la prudencia. Naturalmente, se encuentra en la contemplación. ¿Pero en qué consiste la actividad contemplativa? El asunto comenzará a obscurecerse, pues Tomás no considera que sea el estudio de los primeros principios:

Mas no es posible que la última felicidad del hombre consista en la contemplación de los primeros principios, que es imperfectísima; porque se refiere principalmente a los universales, está en potencia de conocer las cosas, es principio y no fin del estudio humano, proviene de nuestra naturaleza y no del estudio de la verdad. Tampoco en el conocimiento de las ciencias, pues éstas se refieren a las cosas ínfimas, ya que la felicidad debe ser la operación de la inteligencia que tenga por objeto los inteligibles más nobles. Luego sólo nos queda que la última felicidad del hombre consista en la contemplación de la sabiduría, en cuanto considera lo divino. (cap. XXXVII)

El conocimiento de Dios al cual nos referimos entonces no es el de los primeros principios ni el de la demostración, pues ésta es siempre imperfecta. Su imperfección puede ser explicada según al menos cuatro argumentos: 1) Son muy pocos los que llegan al conocimiento de Dios a través de la

²³¹ Y esta mayor dignidad de la actividad contemplativa ante las actividades prácticas es sustentada bajo los mismos argumentos aristotélicos: “las ciencias y artes y capacidades prácticas son amables por otro, porque su fin no es saber, sino obrar. En cambio las ciencias especulativas son amables en sí mismas, porque su fin es el conocimiento mismo. Y ninguna acción humana existe que no se ordene a otro fin, excepto la reflexión especulativa”, *Suma contra los gentiles*, *op. cit.*, III, cap. XXV.

demostración; la felicidad es el fin de la especie humana; por lo tanto, la felicidad humana, como conocimiento de Dios, no puede encontrarse en la demostración, ya que muy pocos hombres acceden a ello (*argumento social*). 2) La felicidad debe ser completa ausencia de miseria y dolor. Pero la investigación de las demostraciones causa miseria y dolor, puesto que muchas veces erramos y creemos saber algo que después se nos muestra falso; se repite la conclusión (*argumento hedonístico*). 3) El conocimiento requiere la certeza de que no se presentará nunca el caso en que nuestro conocimiento sea falso, es decir, una certeza absoluta; “Mas el conocimiento de que tratamos está lleno de incertidumbre”; por lo tanto, se repite la conclusión expuesta (*argumento escéptico*). 4) La que nos parece más importante para nuestros fines (*argumento del deseo del filósofo*):

Una vez que se ha conseguido el último fin, descansa el deseo de la voluntad, porque el último fin de todo conocimiento humano es la felicidad. Por consiguiente la verdadera felicidad consistirá esencialmente en aquel tipo de conocimiento que, una vez adquirido, no deje ya ningún deseo de mayor conocimiento. Pero tal tipo de conocimiento no puede ser el que los filósofos han adquirido por demostración, porque, aun teniéndolo, todavía deseamos conocer lo que no se alcanza por ese camino. Luego tal conocimiento no puede ser la felicidad última. (cap. XXXIX)

Lo que se acentúa con estos argumentos es que el conocimiento filosófico es esencialmente imperfecto, inacabado, que no logra someter el deseo por conocer más, y por lo tanto no puede consistir en la última y genuina felicidad. ¿Significa esto que Tomás se somete al irracionalismo de la fe? En modo alguno, pues, bajo un argumento sumamente poderoso, la fe se muestra siempre subordinada a alguien que efectivamente sabe la verdad: un humano, un profeta, Cristo. La fe es un conocimiento que sustituye la visión por el oído, así que ponemos nuestra confianza en lo que escuchamos de segunda mano. Pero si la felicidad última es el conocimiento de primera mano de Dios, es imposible que ésta sea conseguida a través de la fe (cap. XL). Hay una tercera vía propuesta por filósofos, la del conocimiento de las sustancias separadas que llevan a través de la deducción hasta el conocimiento directo de Dios. Tomás rechaza esto atacando la posición de Avempeche, Alejandro y Averroes. ¿Pero qué nos queda después de haber rechazado toda posibilidad de conocimiento absoluto y por lo tanto de felicidad? Tomás bordea el existencialismo o pesimismo: “Es en vano todo aquello que no puede llevar a un fin. Y como el fin del hombre es la felicidad, a la que tiende su deseo natural, no puede ponerse la felicidad del hombre en aquello a lo que el

hombre no puede llegar. De otra manera se seguiría que el hombre existiría en vano, y su deseo natural estaría vacío, lo que es imposible.” (XLIV)²³². Así, al ser imposible que el hombre tenga un fin irrealizable y que por lo tanto exista en vano, será necesario aceptar, según Tomás de Aquino, que nuestra felicidad y el conocimiento contemplativo de Dios no se encuentra en esta vida²³³, sino en la ulterior a la muerte:

Así se explica suficientemente cómo sufrían angustias aquellos ingenios extraordinarios; y nos libramos nosotros de tales angustias si aceptamos conforme a lo que hemos demostrado, que la verdadera felicidad se puede alcanzar después de esta vida, ya que el hombre tiene un alma inmortal. [...] Luego la felicidad del hombre consistirá en el conocimiento de Dios que su mente obtenga después de esta vida, a la manera como lo conocen las sustancias separadas. Por eso el Señor nos prometió “la recompensa del cielo” (Mt. 5, 12) (XLVIII)

Aquellos ingenios extraordinarios son los grandes filósofos, quienes a pesar de la dignidad de sus conocimientos fueron presas de la angustia por no alcanzar el conocimiento perfecto de Dios. Éste le está vedado al hombre en su vida terrena, por lo que ha de prolongarse hasta su vida ultraterrena. Hay que acentuar, sin embargo, que este conocimiento sigue siendo del tipo contemplativo, y de hecho es una derivación radical de la *θεωρία* antigua. Tomás ha partido de la apología de la vida teórica y del conocimiento especulativo y ha llegado a la constatación de sus doctrinas sobre la inmortalidad del alma.

Hasta ahora hemos levantado distintos problemas que quizás no muestren una conexión evidente. Señalamos al principio que la separación entre virtudes morales e intelectuales significa una “ruptura” en la unión entre conocimiento y virtud, y que la función de esa ruptura era proporcionar autonomía a cada ámbito. Esos dos ámbitos son *sophía* y *phrónesis*, la primera relacionada con la contemplación y la segunda relacionada con la acción. Ahora bien, parece que aquellos ámbitos están simplemente dirigidos hacia diferentes tipos de conocimiento; sin embargo, en realidad se

²³² Cfr. Harry Jaffa, *Thomism and Aristotelianism* (E.U.A.: The University of Chicago Press, 1952), 155-159.

²³³ El resumen sobre la argumentación proveniente desde el cap. XXV hasta aquí lo da el propio dominico: “Hemos dicho que la felicidad humana no consiste en el conocimiento común que todos o muchos tienen de Dios, de una manera confusa; y tampoco en un conocimiento de Dios adquirido por demostración en las ciencias especulativas; ni en el conocimiento de Dios por la fe; ni es posible llegar en esta vida a un más alto conocimiento de Dios, de manera que lo conozcamos por su esencia, o por lo menos de tal manera que conozcamos las sustancias separadas, y a partir de ellas pasemos al conocimiento divino, como de algo más cercano a él. Pero es necesario poner la felicidad última en algún tipo de conocimiento de Dios según anteriormente demostramos. Luego es imposible que en esta vida encuentre el hombre su felicidad.” (XLVIII)

encuentran en conflicto, pues *sophía* significa para Aquino conocimiento de Dios, esto es, contemplación. Pero esta contemplación –en su más perfecto sentido– es contraria a la *phrónesis*, pues aquella impide el contacto con las cosas mundanas; es decir, las virtudes morales –y la prudencia que las comanda– no están sólo subordinadas a la contemplación sino más bien opuestas a ella, son un obstáculo para el desapego de todo aquello que es contingente. Si este razonamiento es correcto, nos enfrentamos ahora no sólo ante un problema ético respecto a la felicidad individual, sino un problema filosófico-político: parece que los medios para las virtudes morales, esto es, para una vida política sana, difieren de los medios para las virtudes intelectuales y frustran su desarrollo.

Sin embargo, a diferencia de una posición epicúrea o convencionalista, Tomás sigue a Aristóteles al decir que el hombre es un ser político y que su fin sólo puede ser alcanzado a través de la comunidad política. Su argumento está basado en dos razonamientos, la consideración de la debilidad corporal del hombre: “recibió la razón, mediante la cual, y con el auxilio de las manos, puede proporcionarse recursos, mas no por sí solo, porque por sí solo sería insuficiente, para acudir al remedio de todas las necesidades de su vida.”, y la debilidad de su razonamiento práctico: “No es posible que un solo hombre adquiriera estos conocimientos, solo con su razón; y por lo mismo es necesario que viva con otros en sociedad, para que mutuamente se ayuden; para que con el auxilio de la razón, se dediquen a descubrimientos diversos, tales como la medicina y otras cosas, según los esfuerzos de cada uno.”²³⁴. Pero, ¿no tendríamos que admitir que el retiro del mundo hacia la contemplación es una explícita transgresión del carácter natural de la comunidad política?

Descuidar las cosas humanas cuando la necesidad se impone, es vicioso. En otros casos es virtuoso. Por eso dice Tulio Cicerón un poco antes [*De off.* 1.1 c.21]: *Quizás haya que tener concesiones con los que no se ocupan de la república, porque, dotados de excelente ingenio, se dedicaron a la enseñanza [...] Lo cual concuerda con aquello que dice San Agustín, en el libro XIX De civ. Dei [C.19: ML 41,647]: La caridad de la verdad busca el ocio santo; la necesidad de la caridad asume el negocio justo. Si nadie impone esta carga, uno se ha de dedicar a la búsqueda y contemplación de la verdad; pero si se impone, uno ha de aceptarla por la necesidad de la caridad.*²³⁵

²³⁴ Santo Tomás Aquino, *El gobierno monárquico*, trad. León Carbonero (Sevilla: D.A. Izquierdo, 1861), I, pp. 4-5. La intención de Aquino es justificar la monarquía o la necesidad del hombre de ser gobernado. Si los hombres no fueran sociales o políticos por naturaleza, entonces todos podrían ser tiranos; *vid.* I, p. 9. Cfr. Aquino, *Comentario a la Ética de Nicómaco*, trad. Ana María Mallea, n.4. Versión electrónica (para una versión impresa y ordenada, *vid. Commentary on Nicomachean Ethics*, trans. C. Litzinger, O.P. (Chicago: Henry Regnery Company, 1964)); *Commentary on Aristotle's Politics*, trans. Richard Regan (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), I, 1, n.18-21; Aristóteles, *Política*, 1253a.

²³⁵ *Suma de Teología*, vol. 2, q61, a.5.

La vida teórica necesita desligarse de la república, de las actividades políticas, y, *si la necesidad no se impone*, esto es virtuoso. *Si se impone* la necesidad de la caridad (ser moralmente virtuoso con sus conciudadanos) se ha de aceptarla *por necesidad*. Esto significa que la magnitud de nuestra libertad para filosofar es limitada, está siempre acechada por las necesidades de la *res publica* (y en el caso del cristianismo, por la *caridad*, un tema que no debe dejarse de lado en su conexión con el compromiso moral moderno). ¿Cómo podemos discernir las peligrosas y cambiantes situaciones que permiten o prohíben filosofar en el marco político? Esta parece ser justamente la tarea de la prudencia. ¿Podemos decir por lo tanto que la *φρόνησις* es la virtud intelectual que salvaguarda la actividad teórica de las exigencias políticas más que ser un acceso a un diferente ámbito de la verdad y más que ser un enlace entre moralidad y sabiduría?

Si este es el caso, ¿tendríamos que aceptar que la sutil sugerencia de Tomás difiere de la de Aristóteles? Como veremos, parece que Aristóteles se acercó del mismo modo a este problema. Sin embargo, las diferentes descripciones que dan ambos sobre la contemplación nos llevarán a conclusiones divergentes e incluso contrarias, como mostraremos al final de esta sección.

2.2 Algunas consideraciones sobre la sabiduría práctica y la *phrónesis* de Aristóteles

En Aristóteles encontraremos también la dignificación de la vida contemplativa pero no radicalizada al punto teológico de Tomás –la felicidad de la actividad contemplativa no nos remite a una felicidad ultraterrena. Por extraño que parezca, Aristóteles es mucho más explícito respecto a la superioridad de la contemplación ante la *polis*. Mientras Tomás reflexiona sobre la tendencia hacia lo divino y la mayor dignidad de esta actividad respecto a la prudencia y las virtudes morales, Aristóteles lo afirma con natural radicalidad: “Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos.”²³⁶. Esta afirmación tiene un significado de amplísimo alcance: la prudencia es la virtud de lo político por excelencia, de los medios para conseguir fines moralmente dignos; refiere también a la individualidad: ser prudente para controlar sus pasiones y

²³⁶ *Ética nicomáquea*, 1141a15-25. Esto significa también que la presunta “tendencia” que Tomás afirmó sobre la virtud moral como un camino para llegar a la contemplación no es presentada por Aristóteles. Sólo podemos esperar que de aquellos a quienes se dirige Aristóteles en la *Ética nicomáquea* (es decir, caballeros, *kalokagathós*), habrá tan sólo unos cuantos que trasciendan las murallas de la ciudad: “the structure of the *Nicomachean Ethics* as a whole may be said to have the character of an ascent from the perspective of ordinary political or practical men to a perspective informed by philosophy, which is presented in Book X as a pursuit decisively superior to the pursuits of the practical life,” Lord, *op. cit.*, 123 [128].

por lo tanto ser virtuoso, pero es fundamentalmente una virtud intelectual que se inserta siempre en las murallas de la *polis*. Sin embargo, si el propio ser humano no es lo mejor del cosmos, significa que las murallas de la ciudad son rebasadas por un exterior mucho más digno de ser contemplado²³⁷.

Tal dignidad de lo que no es humano no está de cualquier forma desligado de lo humano (aquí usualmente se yerra al asimilársele con la ciencia natural moderna²³⁸). La actividad de acuerdo a la mayor virtud humana es la felicidad perfecta, y si la actividad corresponde a lo que por naturaleza tiene mayor dignidad en el hombre, el intelecto, entonces la actividad contemplativa es aquella que es deseable por sí misma. A diferencia de la prudencia que se atañe siempre a fines contingentes, la actividad contemplativa es autárquica:

la dicha autarquía se aplicará sobre todo a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aún estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.²³⁹

²³⁷ Cfr. el último párrafo del ensayo de Strauss sobre la *Política* de Aristóteles, del cual tan sólo tomo el siguiente extracto: “We conclude with a remark about a seeming self-contradiction of Aristotle's regarding the highest theme of his *Politics*. [...] the highest end of man, happiness, is the same for the individual and the city. [...] The difficulty arises from the fact that the highest end of the individual is contemplation. [...] in such an inquiry the trans-political, the supra-political—the life of the mind in contradistinction to political life—comes to sight only as the limit of the political. Man is more than the citizen or the city. Man transcends the city only by what is best in him. This is reflected in the fact that there are examples of men of the highest excellence whereas there are no examples of cities of the highest excellence, i.e. of the best regime—that men of the highest excellence (Plato and Aristotle) are known to have lived in deed, whereas of the best regime it is known only that it necessarily ‘lives’ in speech.” CM, 49 [77-8].

²³⁸ Cfr. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit.: “La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad. Creo que ésta es la fórmula más simple, pero más fundamental, mediante la cual se puede definir la espiritualidad. [...] no puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto.”, 33; “Hay, desde luego, una excepción. La gran expresión fundamental: la de aquel a quien se llama justamente ‘el’ filósofo, porque fue sin duda el único filósofo de la Antigüedad; aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad; aquel en quien hemos reconocido al fundador mismo de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles. Pero como todo el mundo sabe, Aristóteles no es la cumbre de la Antigüedad, es su excepción.”, 35, las cursivas son mías. Mencionamos al principio que la división entre virtudes morales e intelectuales parece ser equiparable a la distinción entre ética y metafísica. Foucault no sólo da esta comprensión por sentado, sino que incluso la refiere a la moderna distinción entre el reino de la naturaleza y el reino de la historia o libertad; cfr. Strauss, CM, 16 [31]. Tal malentendido proviene de no poner atención al *carácter político* de la división aristotélica. La tesis principal de Foucault es que el conocimiento antiguo exige la transformación del sujeto que conoce; ¿pero no es la vida filosófica y el conocimiento teórico la mayor prueba de ello? ¿No es el interés de Aristóteles por proveerle autonomía a la filosofía la prudente consecuencia de esta original comprensión de la filosofía? Quizás esto es lo que Strauss pensó cuando describió la reticencia de Kojève: “His understanding does not permit him to rest satisfied with the vulgar separation of theory from practice.”, OT, 186 [229].

²³⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1177a25-35. Lo que Aquino ganó en claridad respecto a la sistematización de las virtudes, lo perdió respecto a la tensión entre filosofía y política. Aquino no introduce la autarquía del filósofo cuando habla sobre la monarquía; esto se debe principalmente a dos razones: Aquino localiza la más perfecta contemplación

Esta es quizá una de las mayores expresiones del conflicto filosofía-ciudad. La teorización es autosuficiente, no necesita de los “conciudadanos”²⁴⁰. ¿Pero esta autosuficiencia del filósofo no implica un descontento radical de sus conciudadanos hacia él, puesto que la actividad filosófica se mantiene enclavada siempre en la *polis*? ¿No es esta la genuina y arcaica sospecha del ciudadano hacia el filósofo? Además, arribamos al mismo enigma de Tomás, pues Aristóteles dice: “Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él”²⁴¹. No es propio del hombre *en tanto hombre* vivir así, es vivir en cuanto a lo divino que habita en el hombre. ¿Significa esto, como mencionamos en el planteamiento de Tomás de Aquino, que la σοφία debe garantizar la φιλο-σοφία? Este es uno de los grandes y conocidos problemas sobre el pensamiento de Aristóteles, pues el estagirita parece creer en la posibilidad de adquirir un conocimiento completo sobre el todo²⁴², y, por otra parte, encontramos el θαυμάζειν como un elemento fundamental de la filosofía, es decir, el maravillarse de la perplejidad, de la ignorancia, de encontrarse en aporía²⁴³. La filosofía gana su dignidad no por saber de antemano de la sabiduría, sino por maravillarse de su perplejidad ante la carencia de sabiduría. Aristóteles en este sentido respeta del todo la actitud zetética-socrática. Por lo tanto, la

en otra vida; y, segundo, la autarquía es de algún modo opuesta a la humildad: “*The theologian*: philosophy is self-deification; philosophy has its root in pride. / *The philosopher*: if we understand by God the most perfect being that is a person, there are no gods but the philosophers (*Sophist* in princ: θεος τις ἐλεγκτικός). Poor gods? Indeed, measured by imaginary standards. –As to ‘pride,’ who is more proud, he who says that his personal fate is of concern to the cause of the universe, or he who humbly admits that his fate is of no concern whatever to anyone but to himself and his few friends.”, Strauss, “Reason and Revelation”, *op. cit.*, 163.

²⁴⁰ “The young Riezler was a nationalist politically. He was not a nationalist *tout court*. He distinguished genuine cosmopolitanism from spurious and superficial cosmopolitanism, and he discerned the root of the former in the depth of the individual. The individual is part of his nation, but he is not merely part of his nation: ‘He has his own task, his own goal, and his own value.’ The nation is then not the only way to eternity. Only individuals, and not nations, can engage in the quest for truth, and this quest unites individuals belonging to different nations. The genius, while being the son of a nation, belongs to mankind.”, Strauss, WIPP, 240 [326].

²⁴¹ *Ética nicomáquea*, 1177b25. Sobre el problema del hombre *qua* ser moral y el hombre *qua* ser divino, *vid.*, Jaffa, *op. cit.*, 149-51. Este comentario se mueve en una dirección diferente de la nuestra, sin embargo no es improbable que coincidiría con este planteamiento.

²⁴² Cfr. Strauss, CM, 25 [43-4].

²⁴³ “ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάν-των· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμά-ζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ φιλόμυθος ὁ φιλόσοφος πῶς ἐστὶν ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)”, Aristóteles, *Metaphysics*, en *Aristotle's Metaphysics Alpha*, ed. Carlos Steel (R.U.: Oxford University Press, 2012), 982b11-19. Cfr. con el distanciamiento, suave pero decisivo, que toma Aquino: “Naturalmente se encuentra en todos los hombres el deseo de conocer las causas de todo lo que aparece; por ello los hombres empezaron a filosofar por la admiración que sentían por aquellas cosas que se manifestaban, aunque ocultaban sus causas, y una vez encontrando las causas, descansaban”, *Suma contra los gentiles*, III, cap. XXV. Sabemos sin embargo que el descanso filosófico es sólo parcial y no llega a la suprema felicidad que se alcanza después de la muerte, según el propio Tomás; *supra*, 111-2.

vida teórica autárquica no se funda en algo ya sabido, sino en el deseo de saber que paulatinamente salta las murallas de la *polis*.

Lo anterior no se refuta con aquel fragmento de la *Política* donde Aristóteles dice que “Alabar más la inactividad que la acción tampoco es verdad, ya que la felicidad es una actividad; y además las acciones de los hombres justos y prudentes tienen como resultado muchas y nobles obras.”²⁴⁴, pues bien podemos contestar que la actividad teórica es justamente una actividad, la de mayor dignidad, y que no obstante implica el desapego de las acciones políticas o cotidianas.

Por último, estamos obligados a cuestionar cuál es la tarea de la *phrónesis* como virtud intelectual para la filosofía. Pues si el fin de la filosofía es en última instancia la *theoría* o contemplación, y si la prudencia está siempre relacionada con las mutables cosas humanas, ¿cuál es entonces el propósito de la *phrónesis*? La siguiente sutil pista alumbrará la respuesta:

está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto [νοῦς] de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras, Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen [ἀγνοοῦντας] su propia conveniencia [συμφέροντα], son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.²⁴⁵

Esto suele ser entendido de la misma manera que la división entre virtudes morales e intelectuales, es decir, meramente como una distinción entre dos tipos de conocimiento. Sin embargo, tal perspectiva es sólo parcialmente correcta; la diferenciación aristotélica entre el conocimiento científico y el práctico *es una diferenciación política*²⁴⁶. La crítica dirigida a los presocráticos consiste en su falta de prudencia o conocimiento práctico. Podríamos decir que la prudencia es una parte fundamental de la sabiduría propiamente entendida, pero el énfasis debe ponerse en su importancia política: los presocráticos fueron ignorantes de aquello que les era conveniente o ventajoso no en general sino para ellos mismos, esto es, eran políticamente incapaces de defender y justificar su propia actividad; carecían de autoconocimiento y por ende de prudencia

²⁴⁴ Aristóteles, *Política*, 1325a. Enfrentamos de nuevo el problema de la retórica de Aristóteles e incluso su dirección exotérica: “the possibility must at least be considered that Aristotle’s political writings are in their own way as radically ironic as those of Plato—that they deliberately withhold Aristotle’s final or most fundamental reflections on man.” Lord, *op. cit.*, 121 [126]. Cfr. Strauss, NRH, 136-137 [181-2].

²⁴⁵ *Ética nicomáquea*, 1141a30-b5. Para la versión en griego, *Nicomachean Ethics*, ed. J. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1894). Desde otro punto de vista, Aristóteles está absolutamente siguiendo a Sócrates. Cfr. Jenofonte, *Recuerdos*, IV, 7, 5-7.

²⁴⁶ Vid. Svetozar Minkov, *Leo Strauss on Science* (E.U.A.: State University of New York Press, 2016), 202, n7; Heinrich Meier, “Why Political Philosophy?,” *The Review of Metaphysics* 56, no. 2 (2002): 403-4.

política. El filósofo que no sabe si su vecino es un hombre u otro tipo de criatura, como la descripción del *Teeteto*, no sólo yerra en cuanto a la sabiduría –como hemos tratado de acentuar– sino que es políticamente insostenible. Los filósofos naturales fueron en efecto llamados sabios aunque carecieran de prudencia; tuvieron conocimiento de las cosas más valiosas, aquellas más cercanas a la divinidad, pero carecieron del conocimiento sobre las cosas humanas, carecieron de sabiduría política. La prudencia parece ser entonces un político enlace protectorio entre la filosofía y la política. Esto es lo que la filosofía clásica ganó sobre los presocráticos, y lo que seguramente hizo posible su desarrollo dentro de las siempre inestables murallas de la ciudad²⁴⁷.

Hay dos conclusiones que debemos señalar. La primera es la importante *diferencia* insertada en la *similitud* entre Aristóteles y Tomás respecto a la contemplación, y por lo tanto respecto a su entendimiento sobre la tensión entre las virtudes morales e intelectuales.

Aunque Tomás estuviera consciente de la “carga” que las cosas políticas o mundanas representaban para “la contemplación de la verdad”, como hemos mostrado en la última cita de la subsección dedicada a él, debemos notar que lo que entendió por contemplación nos puede llevar a una comprensión completamente distinta sobre lo que Aristóteles entendió por la relación entre filosofía y política. Esto se expresa en la idea de Tomás respecto a su propia empresa: él trata el fin del hombre y su felicidad relacionadas con el genuino fin último, esto es, la vida después de la muerte, mientras Aristóteles las trata dentro de esta vida mundana²⁴⁸.

Aún más: si consideramos que la contemplación tomista no es posible, en sentido estricto, *en esta vida* sino sólo después de la muerte, no podemos hablar siquiera de un conflicto real entre filosofía y política, al menos no con la profundidad con la que aparece en la concepción clásica²⁴⁹.

²⁴⁷ Que hayan sobrevivido las obras de filósofos como Platón y Aristóteles, y no, en cambio, de Anaxágoras o Heráclito no es mera coincidencia.

²⁴⁸ Es el propio Tomás quien da de sí mismo esta interpretación (que Aristóteles trató la felicidad según esta vida y que él la trata según la siguiente, y que por ende no hay incompatibilidad entre ambos): “en la primera parte arguye a partir de lo que suponían los estoicos, que nada sería un bien del hombre sino la virtud. Por eso decían que el virtuoso no se entristece, porque en su propio bien no padece ningún detrimento. Pero por el contrario el Filósofo dice que cuanto más perfecto es alguien en la virtud y más feliz según la felicidad de la vida presente, tanto más lo amenaza la tristeza en relación a la muerte, según la consideración de los bienes de la vida presente.”, “Ha de considerarse sin embargo que para algunos hombres virtuosos la muerte sea deseable en razón de la esperanza de la vida futura. Pero ni los estoicos hablaban así, ni al Filósofo competía hablar en esta obra de las cosas concernientes al estado de la otra vida.” Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, n. 588, 590. Cfr. Jaffa, *op. cit.*, 159.

²⁴⁹ Hannah Arendt parece ignorar este punto crucial, pues identifica la perspectiva cristiana con el radical desdén a la *vita activa* y a todas las ocupaciones mundanas. Esto es naturalmente cierto, pero si la contemplación no es posible en esta vida, entonces no implica siquiera un conflicto radical con la política. Lo que ella considera como una postura mucho menos radical, esto es, la clásica perspectiva aristotélica, es en realidad mucho más problemática. *Vid.*, Arendt, *The Human Condition* (E.U.A.: The University of Chicago Press, 1998), 13, y la referencia a Aquino en n9 [Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil (Buenos Aires: Paidós, 2003), 27].

La gran expresión de esta diferencia puede encontrarse en el minucioso estudio de Strauss sobre derecho natural. En pocas palabras, Aquino puede reducir la vida política a una ultimada ley divina incluso si esta ley parece ser natural, es decir, no arbitraria. Nuestros corazones están familiarizados no sólo con una apreciación “común” (κοινός) de lo que es bueno y malo, sino con un conocimiento esencial que Dios inscribió en nuestras almas. Basta decir que Aristóteles nunca afirmó que los hombres tuvieran a disposición una base universal, inmutable y eterna sobre lo que es bueno y malo. El derecho natural para Aquino, por lo tanto, no está en conflicto con nuestra vida política; por el contrario, la sostiene. Las leyes del cielo no están *intrínsecamente* opuestas a las leyes de la tierra. Por el contrario, la contemplación en la perspectiva aristotélica es en algún sentido subversiva ante las leyes humanas, pues éstas pueden ser cuestionadas en el tribunal de la filosofía, mientras para Tomás la ley divina es incuestionable en su último y más absoluto carácter²⁵⁰. Esto también puede ser entendido por la diferencia entre la contemplación que es garantizada por Dios y aquella que no es garantizada por un Dios *amoroso*, o por el hecho de que las virtudes morales están, para Aquino, conectadas en última instancia con Dios²⁵¹.

El segundo punto que debemos enfatizar es el carácter distintivo de este planteamiento sobre la *phronesis* cuando se le compara con lo que Franco Volpi llamó “neo-aristotelismo”²⁵². Volpi sigue la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* de Riedel²⁵³ y la división de esta “rehabilitación” en dos momentos, el primero relacionado con aquellos pensadores alemanes que migraron hacia E.U., principalmente Leo Strauss, Hannah Arendt y Eric Voegelin, y el segundo relacionado a una tradición alemana mucho más sistemática, como la Escuela de Frankfurt –incluso si ésta intentó ser lo menos sistemática posible. Por supuesto, no esperamos que Volpi conozca cada pensador que menciona, pero su errónea referencia a Leo Strauss como un pensador que tenía las mismas intenciones que Arendt puede ser sumamente clarificadora. La principal tesis que Volpi le atribuye a estos pensadores de la “rehabilitación” es restaurar la *phronesis* aristotélica como un medio de

²⁵⁰ *Vid.*, Strauss, NRH, 44-5, 157-164 [100-2, 200-6]. Esto también puede ser entendido con lo que Aristóteles y Tomás tuvieron en mente cuando hablaron del hombre que se separa de la sociedad. “[Thomas’] example of the superior person whose perfection exceeds the bounds of civil-society is not that of the philosopher, which is presumably what Aristotle had in mind, but that of St. Anthony, a third-century hermit notorious among other things for his opposition to philosophy.” Fortin, *op. cit.*, 259 [253-4].

²⁵¹ *Vid.*, Strauss, “Jerusalem and Athens,” en SPPP, §28: “For Aristotle it is almost a blasphemy to ascribe justice to his god; he is above justice as well as injustice.” Cfr. con §40.

²⁵² “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, trad. Alejandro Vigo, *Anuario Filosófico*, núm. 32 (1999): 315–42.

²⁵³ *Vid.* especialmente, Joachim Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. 2, ed. Manfred Riedel (Alemania: Rombach, 1974).

ataque al positivismo y racionalismo moderno –v.g. las argumentaciones de la sociología positivista y la metafísica sistemática sobre ética y política. Como podemos esperar, la validez de esta recuperación de la *phrónesis* reside en su presunta clara distinción entre las virtudes morales e intelectuales, o en la autonomía de la prudencia en lo que se refiere a la particularidad de las cosas humanas. Su pretensión es en última instancia establecer una relación mucho más cercana entre la filosofía y la política, una relación de sentido común. Volpi es bastante crítico con esta intención:

En los neo-aristotélicos, por el contrario, la reasunción de la *φρόνησις* corre el riesgo de no alcanzar su objetivo, pues aquí el saber fronético está concebido en un horizonte post-metafísico, en un horizonte demasiado chato y más débil que el de Aristóteles, dicho de otro modo, en un horizonte mínimo o incluso en la ausencia de todo marco, de todo hito, por referencia al cual el saber fronético pudiera orientarse.²⁵⁴

Cuando la presunta restauración es entendida así, no podemos negar que Volpi está en lo correcto.

Sin embargo, en el caso de Strauss no es evidente que ésa haya sido su intención. Meras palabras como “El renacimiento de la filosofía política clásica” son quizás lo que produce en una primera mirada tal impresión. Encontramos, por ejemplo, en *La ciudad y el hombre* una fuerte introducción que también podría ser interpretada como una rehabilitación de la filosofía clásica con el fin de atacar el positivismo y la modernidad en general. Lo que parece paradójico –y que Volpi nota– es la pretensión de restaurar sólo una parte de la filosofía clásica, mejor dicho, una mala interpretación de una parte de la filosofía clásica, esto es, la *phrónesis* sin *theoría*: extraer la presunta ciencia política aristotélica con el fin de resolver nuestros problemas contemporáneos al mismo tiempo que se rechaza u olvida las preocupaciones más fundamentales de los filósofos antiguos. En este sentido, como lo nota Strauss, los atacadores contemporáneos de la modernidad están inscritos en los mismos prejuicios modernos²⁵⁵.

²⁵⁴ Volpi, *op. cit.*, 341.

²⁵⁵ “According to the modern project, philosophy or science was no longer to be understood as essentially contemplative and proud but as active and charitable; *it was to be in the service of the relief of man's estate*” Strauss, CM, 3 [13], las curivas son mías. Debemos preguntar si de acuerdo con la restauración contemporánea la filosofía es entendida como esencialmente contemplativa. Parece más bien que estos pensadores desesperan por obtener una versión activa y caritativa de la filosofía antigua. Además hay, por supuesto, un matiz democrático e incluso bíblico en este deseo por acción y alivio; *vid* Strauss, “Liberal Education and Responsibility,” en LAM, 19-20; NRH, 177, n11 [217]. Como también nota Jordi Sales-Cordech en un muy atinado comentario, “Aristotle’s *Politics* could be described as naturalistic based on three claims: the polis exists in nature, human beings are political animals, and the polis precedes the individual. That its condition as natural dignifies the political order is an optimistic view of the whole; that is, of the world. Republican interpretations universalize the notion of political nature as a beneficial reality because it implies that everyone, as a matter of course, can flourish or grow through civic life. Various neo-Aristotelians

“We cannot reasonably expect that a fresh understanding of classical political philosophy will supply us with recipes for today’s use.”²⁵⁶. Pero, incluso si pensamos que sólo a través de una “comprensión adecuada” de la filosofía política clásica podemos hacer inteligible nuestra crisis contemporánea, como el propio Strauss creyó, seguimos teniendo la obligación de comprender correctamente según lo permitan nuestras capacidades qué significó esta filosofía; no podemos simplemente tomar las partes que deseemos²⁵⁷.

En este preciso caso sobre la división aristotélica entre virtudes morales e intelectuales, y sus propósitos más evidentes que encontramos en Aquino así como su distancia de la enseñanza original, debemos intentar entender primero el carácter mediador de la *phronesis* que responde a la filosofía como *theoría* o contemplación. Las exigencias de la vida filosófica, que era contemplativa a la vez que prudente, quizás no sean tan encantadoras como gustaría a los modernos.

3. Sobre el descenso socrático a la ciudad

Cuando hablamos de Sócrates, una sobrecogedora cantidad de literatura se pone en juego. Escuchamos que no hay tal cosa como “Sócrates” sino más bien “el problema de Sócrates.” Sócrates es definitivamente un problema, y la miriada de versiones sobre por qué lo es, es en sí un problema. Desde el punto de vista *histórico*, es un problema por la imposibilidad de adquirir una idea confiable de quién fue y qué pensó: recurrimos a cuatro fuentes principales –Aristófanes, Platón, Jenofonte y Aristóteles– y éstas no son “coherentes” entre ellas mismas. Desde el punto de vista *filosófico*, el problema de Sócrates parece ser muy distinto. Escuchamos, sin embargo, que una interpretación filosófica correcta que eventualmente pueda plantear un problema filosófico debe primero descansar en una adecuada base histórica-filológica. ¿Pero qué pasa cuando el acercamiento histórico es en principio errado, esto es, cuando su discernimiento es guiado a partir de “culturas” y

(Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, John Finnis, Joseph Raz, and, in a different sense, Hannah Arendt) and what became known as the philosophy of Phronesis, or practical wisdom, have given a positivist vision of the endowment of humans for political life. They assert ‘an overconfident wisdom,’ in the sage words of Franco Volpi, who also remarked that a Gadamerian philosophy of Phronesis is at risk of producing a modest, rather comfortable cultural relativism that would be more or less ‘conservative.’ ”, “Engaged Citizenship”, en Antonio Lastra y Josep Molas, eds., *Leo Strauss, Philosopher* (E.U.A.: State University of New York Press, 2016), 70-1.

²⁵⁶ Strauss, CM, 11 [“No es razonable esperar que una comprensión nueva de la filosofía política clásica nos ofrezca recetas para su uso en el presente.”, 23].

²⁵⁷ O como usualmente escuchamos, no podemos hacer una “transformación creativa”, pues “it is hard to see how one can speak of a creative transformation of the original teaching if it is not possible to grasp the original teaching as such.”, *ibid.*, 10 [21-2]. Recuérdese la discusión con Gadamer.

“cosmovisiones”, o más bien a partir de “meros hechos” que ignoran el contenido de la enseñanza examinada? Esto es lo que contemporáneamente se ha desarrollado como la discusión entre la ciencia (histórica) y la hermenéutica.

Aún más, ¿qué pasa cuando ambas autoridades contemporáneas ignoran lo que Leo Strauss llamó “un modo olvidado de escribir”, es decir, el esoterismo? Para Strauss “el problema de Sócrates” no fue sólo histórico o filológico sino “el problema de la filosofía política clásica en general”, es decir, el problema de si fue o no un filósofo político y qué significa eso²⁵⁸. Pretendemos explorar pues ese problema de Sócrates. La idea tradicional que nos ha llegado es la de un Sócrates que “fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo”, en palabras de Cicerón. Esta idea, cuando se reúne con la tesis socrática “virtud es conocimiento”, resulta ser la casi incuestionable percepción de una unión clásica entre teoría y práctica expresada en una original filosofía política; esto se manifiesta, por ejemplo, en el uso del término “intelectualismo ético” de Guthrie²⁵⁹. Nuestra exploración consistirá en cuestionar esa visión tradicional y sugerir que, por el contrario, Sócrates bien pudo haber sido un filósofo teórico que estableció la filosofía política no sólo como un ámbito de conocimiento dirigido a los asuntos humanos sino como un medio de hacer prudente a la filosofía, es decir, políticamente prudente.

El primer capítulo del presente trabajo brinda ya el suficiente soporte para la interpretación que emprenderemos. La “perversa ingenuidad”²⁶⁰ con la que se llegó a caracterizar el planteamiento del esoterismo de Strauss no tiene ya cabida aquí, si bien estamos conscientes del problemático marco de disputa que el esoterismo enfrenta –la hermenéutica contemporánea y el historicismo. El caso de Sócrates se presenta como un ejemplo por excelencia de los errores y prejuicios de las interpretaciones históricas tradicionales a la vez que resalta el valor del esoterismo al desentrañar aspectos fundamentales que han sido dejados en el olvido. Esto es algo que se ve claramente en el

²⁵⁸ “The Problem of Socrates”, en RCPR, 168-9. Este “problema” incluye asimismo el hecho de que Sócrates fuera ya un filósofo antes de convertirse en un filósofo político; *vid.* Strauss, SA, 4. En la primera de las seis conferencias que Strauss dio sobre el Problema de Sócrates escuchamos que “there is more than one problem of Socrates, in the first place, the problem with which Socrates was concerned.” “The Problem of Socrates”, *Interpretation* 22, núm. 3 (1995), 321. El no necesariamente más importante pero sí más inmediato problema es “el valor de lo que Sócrates defendió”, SA, 6 (lo que es primeramente desarrollado en las conferencias). Ese problema fue planteado por Nietzsche, quien de hecho acuñó el término. En cierto sentido, la investigación del primer problema es el único modo de responder al problema de Nietzsche.

²⁵⁹ W.K.C Guthrie, *Socrates* (G.B.: Cambridge University Press, 1971), 5 [*op. cit.*, 313].

²⁶⁰ George Sabine, *op. cit.* *Vid.* Strauss, WIPP, 223 [304]: “Did the principle that one ought to understand the teachings of the great thinkers in terms of their social backgrounds not also become, in more than one case, ‘an invitation to perverse ingenuity?’”

marco en el que Guthrie expone su análisis de Sócrates: la facción cuya tesis es que el pensamiento del Sócrates histórico no puede ser disociado de su “personalidad” y la facción que afirma que el Sócrates histórico es incognoscible dado que es un mito construido por sus discípulos equiparable al mito “Jesús”²⁶¹. El esoterismo viene a refutar este tipo de interpretaciones, v.g. la teoría que afirma que la *República* de Platón es en realidad un collage de diferentes diálogos que Platón unió paulatinamente, siendo así, por ejemplo, el Libro I un diálogo independiente que se habría llamado “Trasímaco”²⁶². Esto es enteramente cuestionable cuando uno se da cuenta del carácter minucioso de este libro, la conexión intencionada y sumamente detallada entre sus partes, etc. –algo que el esoterismo, en su arduo trabajo detallista, encuentra–. Los científicos filólogos y los hermeneutas relativistas comparten en cierta medida una premisa básica: que el pensamiento de los antiguos está sujeto a todo tipo de accidentes imaginables, es decir, a la historia. Esto no significa que neguemos el hecho de que los *libros* están en efecto sujetos a accidentes históricos de cualquier tipo; pero lo que no es evidente de suyo es que el *pensamiento* de los filósofos haya estado sujeto a la historia de la misma forma que sus libros. Por ejemplo, cuando un filólogo encuentra algunas contradicciones que no puede explicar, se las atribuye inmediatamente a accidentes históricos (palabras espurias, comentarios añadidos, ideología de la época, estupidez del autor, la adición del pensador a cierta doctrina cuando era joven, etc.), en lugar de profundizar en el “arte de escribir” de cada pensador.

Estas consideraciones son necesarias para mostrar que la siguiente interpretación sobre Sócrates confronta directamente no sólo una perspectiva tradicional sino una comprensión sustancial sobre quién fue y qué significó su “filosofía política”²⁶³.

²⁶¹ Guthrie, *Socrates.*, 6 [314].

²⁶² “Los problemas surgen sobre todo a la hora de determinar la función del libro primero en el conjunto de la obra, ya que estudiosos de la talla de Wilamowitz, Friedländer, Adorno, y otros, han apoyado la hipótesis propuesta por F. Dümmler, según la cual el libro I constituyó en su origen un diálogo independiente, compuesto en la primera etapa de la producción platónica y que habría llevado por título *Trasímaco*” Fernando García, “Datación de la obra”, en Platón, *República*, 163. La hipótesis de Dümmler se encuentra en *Zur Komposition des platonisches Staates*, (Basilea: Reinhardt & Sohn, 1895).

²⁶³ Es innecesario decir que no negamos por completo la descripción histórica de Sócrates. Como lo plantea Strauss, “the problem of Socrates is philosophic and it is historical. The *distinction* between philosophic and historical cannot be avoided, but distinction is not total *separation*: one cannot study the philosophic problem without having made up one’s mind on the historical problem and one cannot study the historical problem without havin made up one’s mind implicitly on the philosophic problem.”, “The Problem of Socrates”, 335. No hace falta recordar, además, que el estudio histórico es fundamental y en modo alguno se le despacha. Pero este estudio histórico está acompañado asimismo del cuestionamiento de la Historia, la conciencia histórica moderna, etc.

a) *Un acercamiento preliminar*

Recordemos aquella famosa anécdota de Heráclito que cuenta Diógenes Laercio:

Al ser elegido para establecer leyes para sus conciudadanos, rehusó por estar ya regida la ciudad por un régimen depravado. / Retirándose al templo de Artemis, jugaba a las tabas con los niños. Como le rodeaban en coro los efesios les dijo: “¿De qué os sorprendéis, gente ruin? ¿Acaso no es mejor esto que gobernar la ciudad en vuestra compañía?”²⁶⁴

No podemos evitar notar el parentesco de aquella actitud de Heráclito con una serie de casos platónicos-socráticos. En la *Apología* encontramos a un Sócrates que en su defensa alude a no haberse hecho cargo de la política ya que ésta lo hubiera asesinado mucho antes de lo que ahora se le trae a tribunal; es decir, que si Sócrates hubiera participado en las asambleas y los asuntos políticos probablemente no habría llegado a los setenta años²⁶⁵. No es necesario indicar los innumerables pasajes de la *República* donde la idea del filósofo rey es limitada por la posibilidad de reinar en una ciudad corrupta²⁶⁶, esto es, que es insensato que el filósofo participe en la política si no es en su caso extremo, es decir, el caso extremo donde el filósofo pueda ser rey –caso extremo que a su vez es harto improbable, y por lo tanto es harto improbable que el filósofo se involucre en la política. Lo mismo puede decirse de la políticamente importante *Carta VII*. Incluso aceptando que ésta es una carta platónica genuina, el filósofo es reticente a involucrarse en la política dada la corrupción de Atenas. Aún más, el presunto activismo político es contrastado por el rechazo a escribir. En pocas palabras, no es evidente que Platón haya estado comprometido en un proyecto

²⁶⁴ *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García (Madrid: Alianza, 2013), IX, 2-3.

²⁶⁵ “sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente [πάλαι] realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo [πάλαι] y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. [...] En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente.”, Platón, *Apología*, 31d-32a. Como se ve, Sócrates enfatiza el πάλαι, lo que corrobora nuestro argumento. Hay que recordar que unas líneas antes Sócrates alude a su δαίμων, quien lo disuadiría de participar en la política. Sobre el papel del δαίμων, vid. Leo Strauss, “On Plato’s *Apology of Socrates and Crito*” en SPPP, 45-7 [72-5], así como el diálogo al que Strauss acude para explicarlo: Platón, *Teages*, en *Obras completas*, trad. Juan García-Bacca, vol. 12 (Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1983). Una interpretación de intenciones completamente distintas a las de Strauss es la de Michel Foucault, “Clase del 2 de marzo de 1983”, en *El gobierno de sí...*

²⁶⁶ La reticencia a involucrarse en la política es mostrada incluso antes de presentar la idea del rey filósofo, como podemos ya ver en el Libro I: “El más grande de los castigos es ser gobernado por alguien más perverso, si uno mismo no está dispuesto a hacerlo. Y por temor a este castigo me parece que gobiernan, cuando gobiernan, los hombres razonables [...] Porque es posible que, si existiera una ciudad de hombres buenos, hubiera disputas por no gobernar como ahora las hay por gobernar” Platón, *República*, 347c-d.

político o que pensara que la filosofía debía ser *esencialmente* política, ni siquiera si aceptamos la legitimidad de la *Carta VII*²⁶⁷.

Dentro de este marco de ambigüedad, preguntemos mejor si acaso la actitud de Heráclito es la misma que la de Sócrates. La lectura tradicional es la de un Sócrates que hace de la filosofía etérea, de la filosofía de los cielos, una filosofía terrena, una inquisición sobre los hombres. Así tenemos también el testimonio de Diógenes Laercio: “advirtiendo que la especulación sobre la naturaleza no era asunto nuestro, filosofaba sobre temas morales en los talleres y en la plaza pública. Y decía que él buscaba esto: *cuanto se forja bueno o malo en nuestras moradas (Odisea, IV, 392).*” (II, 21), lo cual parece encajar a la perfección con el también famoso pasaje del *Fedro*: “el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad.”²⁶⁸. Sin embargo, esta actitud se opone a la descripción del filósofo en el *Teeteto*:

desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni el consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades. No se paran a mirar ni prestan oídos a nada que se refiera a leyes o a decretos [...] Y no se les ocurre ni en sueños participar en las intrigas de las camarillas para ocupar los cargos, ni acuden a las reuniones ni a los banquetes y fiestas que se celebran con flautistas. [...] en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio. Como decía Píndaro, él se adentra “en las profundidades de la tierra” y lo mismo se interesa por su extensión, cuando se dedica a la geometría, que va “más allá de los cielos” en sus estudios astronómicos. Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas.²⁶⁹

Esa actividad sumamente desapegada del hombre, especialmente del hombre en sus cuitas cotidianas de la ciudad y la política, es o bien 1) la actitud de la filosofía pre-socrática, de los

²⁶⁷ En Platón, *Diálogos*, trad. Juan Zaragoza et al., vol. 4 (Madrid: Gredos, 2011), 325d ss., 331c-d. Es innecesario decir que la cantidad de bibliografía sobre este problema es impresionante. Edelstein, quien concluye que la carta no es genuina, entiende su contenido político tal como aparece; el Platón práctico es por lo tanto el producto del desarrollo inmediato que tuvo lugar en la Academia pos-platónica, *Plato's Seventh Letter* (Leiden, E.J. Brill, 1966), 66-68, 109, 163-165. Las pocas palabras de Strauss sobre esto sugieren que incluso si la carta es genuina no debe ser tomada literalmente sino exotéricamente, como Cherniss ya había señalado pero sin las consecuencias que él extrajo –que el pensamiento de Platón sería completamente incomprensible–, Strauss, “On a New Interpretation...”, 347-349. Sobre una típica interpretación activista de la carta, que por supuesto no es cuidadosa respecto a estos problemas, *vid.*, Foucault, “Clase del 16 de febrero de 1983” en *El gobierno de sí...*,

²⁶⁸ En Platón, *Diálogos*, vol. 3, *op. cit.*, 230c-d. *Vid.*, el pasaje anterior, 229c-230b, donde Sócrates se refiere a la “explicación racional” y acepta las creencias “comunes”.

²⁶⁹ 173d-174a. Cfr. lo que sigue sobre Tales y el tipo de filósofos que no saben si su vecino es un ser humano u otro tipo de creatura.

filósofos naturales que examinan lo que hay debajo de la tierra y lo que hay encima del cielo (como la acusación hecha al propio Sócrates²⁷⁰), o bien 2) una comprensión derivada que hace de la filosofía una actividad completamente teórica que llega hasta la *πρώτη φιλοσοφία* de Aristóteles, y que trazará su camino en la Edad Media a través de la filosofía islámica (como hemos visto ya con la lectura esotérica de Alfarabi) y del tomismo²⁷¹.

Ahora bien, estas dos posibilidades son normalmente aceptadas antes de un examen cuidadoso. Tal precipitación se debe a la tradición misma que elaboró y desarrolló el interés socrático en la política (contrariamente a sus predecesores). Así escuchamos a Cicerón:

Pero desde los primeros tiempos de la filosofía hasta Sócrates, que había oído a Arquelaos, un discípulo de Anaxágoras, los filósofos trataban de los números y los movimientos y se preguntaban de dónde se originan y adónde vuelven todas las cosas e investigaban con gran empeño las magnitudes, los intervalos y los cursos de los astros y todos los fenómenos celestes. Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo, la colocó en las ciudades, la introdujo también en las casas y obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres, del bien y del mal. Su variado método de discusión, la diversidad de los temas y la grandeza de su talento, inmortalizados por el recuerdo y los escritos de Platón, dieron origen a muchas escuelas filosóficas que disentían entre sí, de las cuales yo me he atenido sobre todo al método, que en mi opinión era el que opinaba Sócrates, que consiste en suspender nuestra opinión propia, en liberar a los demás del error y en buscar en toda discusión lo que es más verosímil.²⁷²

¿Pero significa esto que Sócrates no estaba interesado en absoluto en la filosofía natural o en la actividad contemplativa? Cicerón afirma que se atiene a un “método” que consiste en suspender la opinión (la *ἐποχή* griega). ¿Es la vida en las ciudades, en las casas, la vida según las costumbres de lo bueno y lo malo, *epochética*? ¿No estamos más bien ante una actitud esencialmente distinta (la

²⁷⁰ “os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil”, Platón, *Apología*, 18b-c. El primer elemento de la acusación es ser un filósofo natural, el segundo es ser un sofista. Respeto al primer elemento, es evidente la comparación con Anaxágoras: “Meleto: No, por Zeus, jueces, puesto que afirma que el sol es una piedra y la luna, tierra. / Sócrates: ¿Crees que estás acusando a Anaxágoras, querido Meleto?”, 26d. Cfr. la primera aparición de esta idea en Aristófanes, *Nubes*, en *Comedias*, trad. Luis M. Macía, vol. 2 (Madrid: Gredos, 2015), vv. 90-100, 110-120.

²⁷¹ Sobre la “comprensión derivada” respecto a Aristóteles, *vid.*, Strauss, XS, 370-5. Sobre la filosofía islámica, *vid.*, Strauss, FP y su reedición como introducción en PAW. Sobre Aquino, *vid.* especialmente su *Suma de Teología*, Primera parte de la Segunda Parte, q61, a5.

²⁷² *Disputaciones tusculanas*, V, 4, 11.

de la suspensión del juicio), que, sin embargo, dirige su mirada hacia la vida humana?²⁷³ Tenemos entonces dos polos del planteamiento sobre la teoría y la práctica: por un lado, la filosofía como filosofía esencialmente natural, y con ello nos referimos a los pre-socráticos, a la *πρώτη φιλοσοφία*, a las radicalidades del Epicureísmo (en el sentido de la apoliticidad), a la *vita contemplativa* en su modo más lejano de la vida política-ordinaria; por otro lado, la presunta filosofía socrática que desciende de los cielos para ocuparse fundamentalmente de las ciudades y de lo que ocurre en el interior de los hogares, una filosofía que no aprende nada fuera de las murallas de la ciudad, de los árboles o de la naturaleza, filosofía de la cual encontramos también su radicalización quizás en los cínicos y en aquella anécdotas sobre Diógenes el Perro, quien era descrito como un “Sócrates enloquecido”²⁷⁴.

Que Sócrates haya pertenecido a este segundo polo y no en modo alguno al de los filósofos naturales es algo que también parece afirmar Aristóteles: “Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y *no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad*, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, <Platón> lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades”²⁷⁵. Sin embargo, si Aristóteles y Cicerón están de acuerdo en esto, ¿por qué Cicerón afirma en la misma obra que Sócrates se consideraba un ciudadano del mundo, es decir, que no pertenecía particularmente a una sola ciudad, afirmación que resuena en el Estoicismo y que ciertamente provoca ambigüedad respecto al haber bajado la filosofía de los cielos a la tierra²⁷⁶. Debemos pues conceder que el interés de Sócrates en la vida cívica es

²⁷³ La misma pregunta puede hacerse si intentamos distinguir entre aquellas cuestiones relacionadas al Ser (las preguntas del tipo “¿qué es?”) y aquellas que son “meramente” humanas, es decir, que no son preguntas del tipo “¿qué es?”. Por ejemplo, un caballero (*kalokagathós*) que hace preguntas del tipo “¿qué es?” a asuntos humanos renuncia a su caballerosidad: quien *es* bueno no cuestiona *qué es* lo bueno; el caballero es un hombre de acción más que de reflexión. “Socrates could with his speeches manage all his interlocutors in any manner he wished. Their temporary adhesion to Socrates presupposed therefore that Socrates ‘taught the political things,’ as Xenophon admits that he did in a reply to a possible objection. The political things are at the very least a part of the human things which Socrates always considered in his manner, for one cannot study the political things without sooner or later being compelled to raise the questions ‘What is a city?’ and ‘What is a political man?’ ” Strauss, XS, 12. Esto significa que las preocupaciones políticas socráticas no son “meramente” políticas en su sentido último; cfr. 71.

²⁷⁴ Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 53.

²⁷⁵ *Metafísica*, en Aristóteles, vol. 1, *op. cit.*, 987a30-987b5.

²⁷⁶ *Disputaciones tusculanas*, 37, 108. Quizás el argumento no sea evidente de suyo. Ser ciudadano del mundo no puede ser una idea que provenga del mero poner atención a las cosas humanas (a lo bueno y lo malo en las casas de los hombres), implica un grado más o menos violento, más o menos subversivo, de abstracción. En una frase, ser ciudadano del mundo es incompatible con una filosofía que presuma de no interesarse por nada más que lo humano (*vid. infra*, 129-31, 139, el ejemplo de la conversación entre Aristipo y Sócrates: Aristipo es un hombre que no tiene ninguna preocupación política y por lo tanto puede ser un ciudadano del mundo; Sócrates le muestra que el hombre hedonista sólo encuentra lugar en ciudades no-hedonistas).

ambiguo, v.g. su sujeción a las leyes atenienses en el *Critón* y su rol como ciudadano del mundo (lo que significa que el argumento del *Critón* sobre por qué Sócrates no va a alguna otra ciudad no es suficientemente claro). Lo mismo sucede en las descripciones de Diógenes, quien a pesar de decir de Sócrates que se dedicaba únicamente a la filosofía moral y no a la natural, al final de su apartado sobre el mismo, concluye: “Me parece a mí que Sócrates trató también de temas de física, puesto que justamente conversó sobre la providencia, según cuenta también Jenofonte, aunque éste diga que sólo se ocupó de ética. Es más, Platón en la *Apología* rememora a Anaxágoras y a algunos otros fisiólogos, que Sócrates censura, pero él mismo opina sobre ellos, aunque lo pone todo en boca de Sócrates.”²⁷⁷.

Por lo tanto, según Laercio, el propio Sócrates no estuvo en contra de los filósofos naturales; esta posición pertenece más bien a Platón. Y sin embargo debemos recordar que es el propio Platón quien da cuenta de un Sócrates que antes de voltear hacia las cosas humanas estaba sumamente interesado en la filosofía natural²⁷⁸.

b) Sócrates y la tensión entre filosofía y ciudad

De las cuatro fuentes principales sobre Sócrates, la única que lo muestra explícitamente como un filósofo natural es la de Aristófanes. Se dice normalmente que la importancia de las *Nubes* está relacionada exclusivamente al contexto político ateniense pero no a su significado filosófico. En la *Apología* de Platón, la descripción aristofánica de Sócrates representa la base de su acusación. Meleto, Ánito y Licón son la derivación de segundo grado de aquella vehemente crítica manifestada

²⁷⁷ *Op. cit.*, II, 45.

²⁷⁸ “El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman ‘investigación de la naturaleza’. Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es. [...] Y, además, examinaba las destrucciones de esas cosas, y los acontecimientos del cielo y la tierra, y así concluí por considerarme a mí mismo como incapaz del todo para tal estudio. Te daré un testimonio suficiente de eso. Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos según me parecía a mí y a los demás, entonces con esta investigación me quedé tan engeguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano.” Platón, *Fedón*, en *Diálogos*, vol. 3, 96a-c. Sobre la diferencia entre Platón y Jenofonte: “Xenophon may even indicate more unambiguously than Plato does that the interest continued throughout Socrates’ life.” Christopher Bruell, *On the Socratic Turn*, p. 2. Manuscrito inédito, facilitado por Svetozar Minkov. Hay que señalar que el alejamiento de Sócrates de la ciencia natural no es con el fin de participar o involucrarse él mismo en la política; es más bien para investigar aquello que parece de mucha mayor importancia: qué es lo bueno –explicar por qué Sócrates está sentado (98c). La “causa” de la que habla Sócrates es mucho más valiosa que las “causas naturales”, pero sigue siendo una causa. ¿Están estas ideas o causas relacionadas solamente a asuntos éticos o más bien al todo de la naturaleza, como Aristóteles propone?

ya en las *Nubes*²⁷⁹. Sócrates no es descrito como un filósofo moral, un hombre que bajó la filosofía de los cielos a la tierra; es exactamente lo contrario: un pensador que monta nubes, que niega a Zeus y toma nuevos dioses, que corrompe la esencia familiar de la ciudad (la consecuencia de su presentación del Argumento Justo e Injusto es Fidípides abatiendo a su padre justificado en su supuesta sabiduría)²⁸⁰. Sin embargo, la crítica aristofánica no está dirigida meramente a la filosofía, es decir, a la investigación teórica-contemplativa de la naturaleza; los ataques de Aristófanes están esencialmente dirigidos a la falta de *phrónesis* (cuya consecuencia, entre otras, es que la filosofía no puede protegerse a sí misma, tal como se muestra en el incendio de la escuela de Sócrates)²⁸¹. Sócrates es imprudente según las *Nubes*, y la filosofía por tanto es una actividad sumamente corrosiva para la ciudad y la política. La poesía, por el contrario, posee las herramientas y técnicas necesarias para mediar con la ciudad, influirla, agradarla, es sencillamente superior a la filosofía por

²⁷⁹ “Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres [de aquellos primeros acusadores que han puesto el germen de las “calumnias” contra Sócrates], si no es precisamente el de cierto comediógrafo” Platón, *Apología*, 18d; “en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necesidades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco.”, 19c. *Vid.*, Jenofonte, *Económico*, 11.3; *Banquete*, 6.6-7, 7.2-4, en *Recuerdos de Sócrates*, *op. cit. Vid.* la “telling difference” entre la crítica de Aristófanes y el juicio contra Sócrates en Meier, “Why Political Philosophy?”, 387; Meier cree, junto con Strauss, que la crítica de Aristófanes es “la advertencia a un amigo” pues “provoca la fundamentación filosófica” (388).

²⁸⁰ “Estrepsiades: ¿Por qué admiramos al viejo Tales? Abre, abre aprisa el caviladero y muéstrame enseguida a Sócrates, que me muero por ser su discípulo. Vamos, abre la puerta. (*Se abre la puerta y se ve una serie de individuos pálidos y macilentos en extrañas posturas de meditación.*) ¡Por Heracles! ¿De dónde son esos bichos? / Discípulo: ¿De qué te sorprendes? ¿A quién se te parecen? / Estrepsiades: A los prisioneros laconios de Pilos; pero, ¿por qué miran hacia el suelo esos de allí? / Discípulo: Investigan lo que hay bajo tierra”, Aristófanes, *Nubes*, en *Comedias*, trad. Luis M. Macía, vol. 2 (Madrid: Gredos, 2015), vv. 180 ss. “Estrepsiades: ¡Sócrates, Socratín! / Sócrates: ¿Por qué me llamas, criatura efímera? / Estrepsiades: Ante todo dime, por favor, qué haces. / Sócrates: Camino por el aire y cavilo respecto al sol. / Estrepsiades: Así pues, al menos es desde una cesta y no desde el suelo desde donde tú miras por encima a los dioses. / Sócrates: Jamás habría descubierto cómo son en realidad los asuntos celestiales, si no hubiera suspendido mi pensamiento y mi sutil inteligencia, mezclándolos con su pariente el aire. Si permaneciendo en tierra observara lo de arriba desde abajo, jamás lo habría descubierto.” vv. 220-230. *Vid.* Strauss SA, 313. “it is prudent *not* to raise the question ‘what is law.’ But, alas, Alcibiades who did raise that question was a companion of Socrates at the time he raised it, and the way in which he handled it reveals his Socratic training. Xenophon almost openly admits that Socrates subverted paternal authority.” Strauss, “The Problem of Socrates,” 334. Cfr. Jenofonte, *Recuerdos*, I, 11-16.

²⁸¹ “The kind of wisdom that exhausts itself in the self-forgotten study of the things aloft and in its corollaries is unable to protect itself against its enemies because it is unable to act on the city or to humanize it by counteracting the waspishness of the city, and it is unable to do this because it does not in the first place recognize the necessity of that waspishness; the poet however, whether comic or tragic, can protect himself against persecution.” SA, 311. *Vid.*, “The Problem of Socrates,” 331. Debemos enfatizar que la destrucción del “caviladero” (φροντιστήριο) es “impulsado por indignación moral”, Meier, *op. cit.*, 387. *Vid.* Strauss, TOM, 294 [358] al final; Minkov, *Leo Strauss on Science*, 140. Para la versión en griego de las *Nubes*, *vid. Aristophanes*, trad. Benjamin Rogers, vol. 1 (London: William Heinemann LTD, 1924).

su arte de la prudencia y la imprudencia; tiene además cierta facilidad con el vulgo, con las masas, facilidad de la que carece completamente la filosofía²⁸².

La idea del Sócrates teórico se opone al Sócrates platónico y jenofónico que frecuenta el ágora y emprende largas charlas con la “gente”. Sócrates es en esta perspectiva un hombre revolucionario que pasa sus días en las calles y cuya pobreza es irrelevante mientras mantenga su virtud e intente a la vez hacer de otros hombres virtuosos²⁸³. Tal descripción –más bien, la interpretación de esa descripción– que contiene con la de las *Nubes* de Aristófanes es sin embargo extremadamente vaga y engañosa. Es cierto que Sócrates constantemente habla sobre artesanos y zapateros, no obstante no hay prácticamente ningún diálogo (ni platónico ni jenofónico) donde lo encontremos a él mismo dialogar con artesanos o zapateros. Sócrates es esencialmente interlocutor de una nobleza selecta, seleccionada por él mismo bajo diversas medidas (como su falta de remuneración o su *daimón*), y sin embargo tales medidas no fueron suficientes para legitimar la filosofía ante la propia ciudad. Sólo con lo anterior comprendemos a cabalidad aquella afirmación de Alfarabi cuando se refiere al diálogo platónico como la conciliación del método socrático, dirigido a una minoría selecta, y el método de Trasímaco, dirigido a la multitud²⁸⁴.

Lo que hemos mostrado hasta ahora con estos testimonios y con la ambigüedad sobre los propósitos de Sócrates revela que la figura de éste no es sólo un problema histórico, sino que entraña una tremenda preocupación filosófica sobre la tensión entre el filósofo y la ciudad. Esta es la razón

²⁸² Vid. Platón, *República*, 602b, 605a. Aristófanes se concibe a sí mismo como defensor del argumento de la Justicia: “Whereas Socrates is wholly indifferent to the city that feeds him, Aristophanes is greatly concerned with the city; whereas Socrates does not respect, or comply with, the fundamental requirements of the city, Aristophanes does.” Strauss, SA, 311. “We are surely entitled to assume that his presentation of Socrates also serves, and perhaps above all, the purpose of teaching justice—perhaps of defending justice against Socrates’ attack on it by presenting Socrates as ridiculous.” 6. “If all men dedicated themselves to the pursuit to which the Aristophanean Socrates is dedicated, i.e., the study of nature, no one would have the slightest incentive for hurting anyone else. Yet, and this seems to be the beginning to Socrates’ error, not all men are capable of leading a life of contemplation. As a consequence of this grave oversight the Aristophanean Socrates is wholly unaware of the devastating effect which his indifference to practical matters must have on the city if non-theoretical men should become influenced by Socrates’ sentiments. Socrates [...] lacks self-knowledge. His lack of prudence proceeds from his lack of self-knowledge. It is because of his lack of self-knowledge that he is so radically unpolitical.” Strauss, “The Problem of Socrates”, en RCPR, 124-125.

²⁸³ Se podría decir que la filosofía socrática no es del todo nueva, ya que el interés por la naturaleza del alma humana es ya manifiesto en la *Odisea* de Homero y en Hesíodo. Así puede ser entendida la constante alusión socrática a sus poemas; la empresa socrática puede ser tomada por lo tanto como un retorno a las opiniones comunes patentes ya en la poesía. Se trata de un retorno porque los filósofos naturales desdeñaron las cosas humanas y se retiraron de ellas. Esta puede ser la razón por la que Platón termina por admitir en cierto grado la poesía, un tipo específico de poesía, *República*, 607a. Cfr. Strauss, “The Problem of Socrates”, 333. Sobre el enlace entre el descubrimiento de la naturaleza por Odiseo, los filósofos presocráticos y Sócrates, *vid.*, Strauss, HPP, 2-4 [13-6].

²⁸⁴ Vid. *supra*, n41. El modo en que Strauss alude a este pasaje está esencialmente relacionado con el esoterismo. Debajo de todo este problema se encuentra la cuestión: ¿por qué usar diferentes tipos de discurso? Cfr. “The Problem of Socrates,” 333.

por la que Strauss consideró el problema de Sócrates como el problema de la filosofía política clásica, es decir, la interrelación entre la actividad contemplativa y la política, o el problema de cómo la filosofía puede sostenerse dentro de las siempre inestables murallas de la ciudad²⁸⁵.

La filosofía natural entendida como *kosmotheorós*²⁸⁶ no tiene cabida en la ciudad, y los filósofos pre-socráticos podían por eso ser llamados sabios, mas no prudentes, tal como lo vio Aristóteles. La crítica aristofánica consiste en cierta medida en mostrar que la ciencia de Sócrates no tiene cabida en la ciudad, o mejor dicho, que es peligrosa y corrosiva para la ciudad. Sin embargo, encontramos en la descripción de Platón y Jenofonte una versión completamente opuesta de Sócrates: es más bien el pensador prudente por excelencia, y comparado con sus predecesores, su filosofía está preocupada por las cosas humanas como una doble tarea: legitimar la filosofía ante el tribunal de la ciudad e inaugurar el autoconocimiento como una tarea filosófica fundamental. Estas dos típicas tareas del giro socrático son ultimadamente una y la misma: el autoconocimiento es hasta cierto punto la cuestión sobre la justificación de la vida filosófica, mientras la filosofía presocrática no parecía estar preocupada por su propia justificación. La crítica aristofánica debe entenderse como un primer paso para ver esta distinción más que cancelarla²⁸⁷.

Por lo tanto, el interés socrático “meramente en las cosas humanas” debe examinarse bajo la mirada de la *phrónesis*, bajo su arte de mediar y andar entre la ciencia presocrática y las preocupaciones políticas –es decir, humanas. En otras palabras, la cuestión es: ¿Cómo puede la filosofía encontrar su lugar en los estrechos y violentos límites de la ciudad –o los límites de la vida

²⁸⁵ Meier plantea los tres respectos en los que la filosofía política toma parte de acuerdo a la crítica aristofánica: “self-knowledge, the justification of one's own activity, and the protection from external attack”, “Why political philosophy?”, 388.

²⁸⁶ Tomamos el término de Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle (Buenos Aires: Nueva visión, 2010), 105.

²⁸⁷ “Plato did not deny that there is a problem here. In the *Laws* (804b) his Athenian Stranger gives occasion to a political man to say to him, ‘Stranger, you hold our human race very cheap.’ To which the Stranger, the philosopher, replies, ‘Marvel not, but forgive me; for having looked away toward the god and having had the experience going with this, I said what I just said. But if you prefer, be it granted that our race is not despicable but worthy of some seriousness.’ The recognition by philosophy of the fact that the human race is worthy of some seriousness is the origin of political philosophy or political science. If this recognition is to be philosophic, however, this must mean that the political things, the merely human things, are of decisive importance for understanding nature as a whole. The philosopher who was the first to realize this was Socrates, the Socrates who emerged out of the Socrates of the *Clouds*.” Strauss, RCPR, 126.

política o activa?²⁸⁸. Parte de la respuesta se encuentra en el arte de la escritura, en el esoterismo²⁸⁹. Como veremos, la descripción de Jenofonte sobre Sócrates puede entenderse cuando se le estudia con cuidado de esta misma forma. V.g. su reporte sobre la alabanza de Sócrates a la amistad puede entenderse como una manera de introducir la filosofía en las ciudades:

Con la sabiduría ocurre lo mismo: los que la venden por dinero a quien la desea se llaman sofistas (como si dijéramos bardajes); en cambio, si alguien reconoce que una persona es de buen natural, se le enseña todo lo bueno que sabe y le convierte en un buen amigo, entonces decimos que se hace lo que corresponde a un hombre de bien. Yo mismo, Antifonte, lo mismo que a otros les gusta un buen caballo o un perro o un pájaro, a mí me gustan más los buenos amigos, y si sé algo bueno, se lo enseño y los pongo en relación con otros que pienso que podrán serles provechosos para su virtud. *Los tesoros que los antiguos sabios dejaron escritos en libros yo los desenrollo y los recorro en compañía de mis amigos, y, si encontramos algo bueno, lo seleccionamos.* Consideramos un gran beneficio hacernos amigos unos de otros.²⁹⁰

Debemos considerar lo siguiente. Primero, aun cuando Sócrates no escribió, parece que leyó y estudió las enseñanzas de otros sabios. ¿Quiénes pueden ser éstos y en qué sentido lo son? ¿Es su conocimiento sobre cosas divinas o humanas? Jenofonte no nos lo aclara, pero podemos vislumbrar que Sócrates no está *únicamente* interesado en conversar con otros hombres en la calle, sino que está teóricamente preocupado por las enseñanzas de los filósofos “presocráticos” y sabios. Por otra parte, vemos que el interés de Sócrates en la amistad, especialmente en *seleccionar* amigos que estén *dotados por naturaleza*, puede muy bien ser una forma segura de introducir y mantener la filosofía en las ciudad –debemos notar que recibir dinero obliga a los hombres a hablar con aquellos que pagan, es decir, el no recibir dinero permite “hablar libremente”, no sólo en el sentido de la *parrhesía*, sino principalmente en el sentido selectivo. En otras palabras, Sócrates parece concebir

²⁸⁸ Hay por lo menos tres elementos que ejemplifican los “estrechos y violentos límites”: la destrucción del “caviladero” en las *Nubes* llevado a cabo por indignación moral (es decir, por un compromiso naturalmente político), el juicio de Sócrates, y el mero uso del esoterismo. Por supuesto, esto no significa que la filosofía esté consciente de ello de antemano, es decir, antes de siquiera tomar en serio los asuntos humanos. En palabras de Meier, “A distinction in the whole is made by the turn to political philosophy insofar as philosophy can achieve the fulfillment of its reflexivity solely in political philosophy.”, “Why political philosophy?”, 389; esto es, el autoconocimiento de la actividad filosófica sólo se adquiere cuando se confronta con la comunidad política. *Supra*, n182.

²⁸⁹ *Vid.* Strauss, XS, 58.

²⁹⁰ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 14. Las cursivas son mías.

a la filosofía como una actividad privada más que pública, y la amistad es la manera privada más segura de comprometerse con la filosofía²⁹¹.

Ante esta interpretación uno bien podría preguntar por qué mantener la filosofía dentro de las murallas de la ciudad, especialmente cuando escuchamos de Epicuro, por ejemplo, que la filosofía puede mantenerse bastante bien en su Jardín. El hecho de que Sócrates haya permanecido toda su vida dentro de las murallas de la ciudad sugiere, por supuesto, que su empresa era “esencialmente” pública, política –y por lo tanto que rechaza por definición el retiro de mundo a jardines paradisiacos. Encontramos en *Recuerdos* una discusión con Aristipo que apoya este entendimiento tradicional:

–Es que yo, dijo Aristipo, no me clasifico tampoco en la esclavitud, sino que creo que hay un camino intermedio, que intento seguir, no a través del mando ni de la servidumbre, sino a través de la libertad, que conduce precisamente a la felicidad.

–Es que si ese camino, dijo Sócrates, lo mismo que no pasa por el mando ni por la servidumbre, tampoco pasara a través de los hombres, podrías tener alguna razón, pero si viviendo entre los hombres pretendes no gobernar ni ser gobernado, ni complacer de buen grado a los que mandan, creo que tienes que darte cuenta de que los más fuertes saben utilizar a los más débiles como esclavos, haciéndoles sufrir tanto en las relaciones públicas como en su trato individual.²⁹²

El rechazo socrático del hedonismo o del mero retiro del mundo es otra excelente fuente para su diferenciación ante los filósofos presocráticos. Sin embargo, no significa que la filosofía socrática esté esencialmente apegada al mundo político ordinario. La filosofía no puede simplemente pretender desarrollarse como si no hubiera mando ni servidumbre, como si pudiera desdoblarse absolutamente en un ámbito privado. Con todo, hay en el fondo no una alegría de vivir entre hombres sino más bien una *necesidad de vivir entre hombres*²⁹³. Somos en efecto un ζῷον πολιτικόν, y ciertamente el filósofo *necesita* de la ciudad, de las cuitas diarias, de las intrigas e investigaciones que surgen a partir del suelo dóxico y político de las ciudades y grupos sociales.

²⁹¹ “The true associates of Socrates were men who minded their own business (II.9.1) or led a strictly private life. But how could Socrates tolerate Kritias and Alkibiades in his company—men who sought his company only in order to become most able politicians, who were from the beginning eager for the political life, who were by nature the most ambitious Athenians? He probably hoped that through his influence they would become moderate also in their political activity. At any rate Socrates, who taught the political things, had two kinds of associates: those desiring a most noble private life and those desiring a political career.” Strauss, XS, 15-16; cfr. 30-31, 47-49, 80.

²⁹² II, 1, 11-13.

²⁹³ Así puede entenderse la comparación de Strauss entre Jantipa y la ciudad, RCPR, 145-6. *Vid.* Jenofonte, *Banquete*, 2.10.

Vivir entre hombres significa entonces que incluso la más desapegada contemplación o θεωρία no puede mantenerse ni legitimarse sin cierto tipo de φρόνησις. Llegamos por lo tanto a la solución socrática de este problema, la unión entre conocimiento y virtud:

No hacía ninguna distinción entre sabiduría y prudencia, sino que juzgaba sabio y sensato al que conociendo lo que es bueno y bello lo practicaba y a quien sabiendo lo que es feo lo evitaba. Y como insistían en preguntarle si a quienes sabiendo lo que tenían que hacer hacían en cambio lo contrario los consideraba sabios y continentales, dijo: “No más que a los que son ignorantes e incontinentales, pues creo que todos los hombres eligiendo entre las posibilidades que tienen a su disposición, hacen lo que creen más ventajoso para ellos. Por ello creo que los que no obran correctamente no son ni sabios ni sensatos”.²⁹⁴

Pero esta fuerte comprensión sobre la mutua implicación entre virtud y conocimiento puede explicarse a su vez de manera negativa: el hombre que no conoce, que es ignorante, no puede por lo tanto ser virtuoso²⁹⁵. La no tan popular conclusión es que es el filósofo solamente quien puede ser virtuoso y cuyo conocimiento por ende implica prudencia²⁹⁶.

Según estas consideraciones, ¿sostendríamos aún que Sócrates pudo haber sido un filósofo teórico? Habrá que enfrentar ahora los casos más fuertes en los que esta propuesta parece ser incorrecta, es decir, los casos donde es literalmente claro que Sócrates no estaba interesado en modo alguno en ningún tipo de conocimiento teórico. Debemos tener en mente que habremos de llegar a una explicación más precisa del acuerdo de Sócrates con sus predecesores a la vez que su diferenciación. El primer caso es el siguiente:

En cambio, trataba de disuadir enérgicamente de que se aprendiera astronomía hasta llegar a conocer incluso los astros que no giran en la misma esfera, los planetas y estrellas errantes, y consumirse investigando sobre su distancia de la tierra, sus recorridos y las causas de éstas, pues decía que tampoco veía ninguna utilidad en ello. Sin embargo, tampoco era un ignorante en estos temas aunque aseguraba que son estudios capaces de

²⁹⁴ Jenofonte, *Recuerdos*, III, 9, 4-5. Vid. Strauss, HPP, 301 (último §), 306 (primer §) [290-1, 2942-5]; Minkov, *Leo Strauss on science*, 144-6, 150.

²⁹⁵ “When Socrates raises the further question as to who is more unjust, he who deliberately acts unjustly or he who does it involuntarily, Euthydemus confesses that he had lost his confidence in his answers; but Socrates forces him to admit that contrary to his opinion the former is less unjust than the latter, just as he who deliberately errs in writing or reading, i.e., who knows the letters properly, is more literate than he who errs in this respect involuntarily: he who knows the just things is juster than he who does not know them.” Strauss, XS, 97.

²⁹⁶ El planteamiento más claro en que aparece esta “conclusión impopular” es el del filósofo rey. La razón por la que los filósofos deben gobernar es su conocimiento acerca de lo bueno; ellos son los únicos justos en este sentido. Vid. Platón, *República*, 435b, 484a-487a. Hay un argumento similar sobre el placer genuino que implica conocimiento, en 583b, 586a-b.

consumir la vida de un hombre y de apartarle de otras muchas enseñanzas útiles. / Resumiendo, disuadía de la meditación sobre cómo maneja la divinidad cada uno de los fenómenos celestes, pues decía que ni los hombres podían llegar a descubrirlo, ni pensaba que a los dioses les agradaría que un hombre investigara lo que ellos no querían aclarar. Decía que también había el privilegio de que perdiera el juicio quien se entregaba a tales cavilaciones, como le había ocurrido a Anaxágoras, que tanto se jactaba de haber explicado el mecanismo de los dioses.²⁹⁷

Este fragmento representa lo que parecería ser uno de los casos límite de nuestro planteamiento, pues Sócrates se afirma ajeno a la *θεωρία* y a la filosofía natural característica de sus predecesores al grado de considerar nimias sus investigaciones. El Sócrates jenofónico parece guiarse más por la utilidad que por la teoría, lo cual contradice por completo las pretensiones de la *θεωρία* platónica y la *πρώτη φιλοσοφία* aristotélica (aquella que no tiene utilidad alguna en sentido estricto, puesto que nunca se guía por fines ajenos a ella misma). Pero no hemos de dejarnos vencer por la superficialidad del texto. Sócrates ataca aquí directamente la astronomía, no la investigación de las causas y principios. No encuentra ninguna utilidad en ella, y sin embargo él mismo no era ignorante de los temas astronómicos y teóricos²⁹⁸. Por lo tanto, no disuade de su estudio únicamente por ser inútil, sino porque consume la vida humana y aleja de otras enseñanzas. Él sabe de estas posibilidades porque no es ignorante de la ciencia (¿significa por lo tanto que la posee?), así como en la *Apología* platónica afirma que no hablará con discursos artificiosos, pero tan sólo dice que “no sería adecuado” presentarse como un jovenzuelo que adorna sus palabras –aunque de ahí no se siga que no conozca ese arte ni que todo discurso no haya de desarrollarse de forma ordenada²⁹⁹. Que los hombres no puedan llegar a descubrir los misterios de la divinidad respecto a los fenómenos celestes bien puede reafirmar el carácter zetético de la filosofía; y por otra parte, la posibilidad de perder el juicio –que evidentemente se relaciona con “consumir la vida humana” y con “alejarse de otras enseñanzas”– está directamente relacionado con Anaxágoras, cuyas investigaciones astronómicas le ganaron la acusación de impiedad y el respectivo destierro de Atenas. ¿No es el propio Anaxágoras con quien se compara Sócrates en la *Apología* platónica, es decir, que se le ha acusado como a Anaxágoras quien efectivamente investigó lo que había debajo de la tierra y encima

²⁹⁷ Jenofonte, *Recuerdos*, IV, 7, 5-7.

²⁹⁸ Strauss, XS, 123-4.

²⁹⁹ “vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovenzuelo que modela sus discursos.” (17c). Cfr. Strauss, “On Plato’s *Apology* and *Crito*”, en SPPP, 39 [64].

de los cielos? ¿Y no es ese mismo Anaxágoras con quien se equipara a Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes? Es decir, Sócrates ha sido acusado, como Anaxágoras, de investigar lo que hay bajo la tierra y las cosas divinas. Recordemos además que según nuestros razonamientos anteriores Anaxágoras bien podía ser sabio, aunque no prudente. ¿Perder el juicio no es consecuencia de la imprudencia? La referencia a Anaxágoras, por lo tanto, debe comprenderse como la necesidad filosófica de φρόνησις, de mesurar la investigación teórica no porque sea nimia, baladí o porque el ocuparse de la ciudad gane en dignidad, sino porque sus consecuencias inmediatas son las acusaciones y el destierro³⁰⁰. La muerte de Sócrates es la legitimación política-ética de la filosofía (ejecutada especialmente por el diálogo platónico), legitimación que era imposible bajo la teoría pura de Anaxágoras.

El segundo caso en el que nuestra sugerencia de un Sócrates teórico parece ser refutada está en el principio mismo de los *Recuerdos*. Jenofonte desea mostrar por qué Sócrates no merecía ser llamado impiadoso ni corruptor de la juventud. El primer argumento es que siempre se comportó piadosamente tanto en público como en privado. Lo que podríamos llamar el segundo argumento trata sobre cómo Sócrates nunca levantó ningún tipo de cuestión impía o profana respecto a los dioses, y esto, por supuesto, incluye las preguntas hechas por los filósofos naturales:

Por lo demás, Sócrates siempre estaba en público. [...] Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío o ilícito. Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la naturaleza del universo, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman *kósmos* y por qué leyes necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupan de tales cuestiones. En primer lugar, investigaba si tales individuos, por creer saber suficientemente las cosas humanas, se dedicaban a preocuparse de lo referente a aquellas otras, o si, dejando de lado los problemas humanos e investigando lo divino, creían hacer lo que es conveniente. Se sorprendía de que no vieran con claridad que los hombres no pueden solucionar tales enigmas, ya que incluso quienes más orgullosos están de su discurso sobre estos temas no tienen entre sí las mismas opiniones, sino que se comportan entre ellos como los locos. Entre los locos, en efecto, unos no temen ni siquiera lo temible, otros temen incluso lo no temible, unos creen que ni siquiera en público es vergonzoso decir o hacer cualquier cosa, otros creen que ni siquiera pueden aparecer entre la gente, unos no respetan santuario, ni altar, ni ninguna cosa divina, mientras que otros veneran piedras, el primer trozo de manera que encuentran y los animales. Y en cuanto a los que cavilan sobre la naturaleza del universo, unos creen que el

³⁰⁰ Hay que mantener un extremo cuidado en estas afirmaciones, pues podrían hacer parecer que en una sociedad no persecutora del estudio de la naturaleza, en una sociedad fundamentalmente liberal, el problema se resolvería; por el contrario, la comprensión antigua nos hace ver que tal condición no es histórica en el sentido de que pueda resolverse con el progreso social-político.

ser es uno solo, otros que es infinito en número, unos piensan que todo se mueve, otros que nada se mueve nunca, unos que todo nace y perece, otros que nada nace ni va a perecer. También examinaba sobre estos temas si, de la misma manera que los que han aprendido de beneficio de sí mismos o de cualquier otro que lo desee, así también los que investigan cosas divinas esperan, una vez que sepan por qué leyes necesarias se produce cada cosa, poder aplicar, cuando lo deseen, vientos, aguas, estaciones y cualquier otra cosa de éstas que necesiten. O bien si no esperan nada de ello les basta saber simplemente cómo se produce cada uno de estos fenómenos. Esto es lo que decía de quienes se entrometen en tales cuestiones. En cambio, él siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo...³⁰¹

La interpretación de este pasaje pretende mostrar esencialmente tres aspectos de nuestro problema. Primero, mostrará el carácter central de la diferenciación de Sócrates ante sus predecesores y lo que podríamos llamar su filosofía teóricamente prudente³⁰². Segundo, demostrará el arte del esoterismo en Jenofonte; y tercero, pretende rechazar la concepción tradicional de Jenofonte como un autor menor o como un general que sólo estaba interesado en un aspecto muy estrecho y práctico de la filosofía socrática, es decir, como un hombre que apenas rosó las profundidades de la filosofía³⁰³.

Tenemos, primero, la negación de que Sócrates considerara a la vida privada no sólo necesaria, sino más meritoria que la vida pública, como habíamos encontrado en la *Apología* platónica. Nos encontramos, en segundo lugar, con la sugerencia de que el hombre ha de encargarse de conocer los asuntos humanos antes de siquiera intentar investigar lo divino. En tercer lugar, a partir de la “locura” de aquellos que investigan lo divino y no logran acordar nada entre ellos, se nos despliegan dos listas que contienen tres pares en cada uno³⁰⁴.

³⁰¹ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 10-16.

³⁰² Vid. también el término “teóricamente práctico” en Strauss, NRH, 319-21 [344-5].

³⁰³ Vid. la descripción de Guthrie, *Socrates.*, 15 [322]: “On the debit side we must put a certain literal-mindedness and tendency to prosiness, a pedestrian outlook which is sometimes frankly dull, and little sign of any capacity for profound philosophical thought.” Vid. asimismo la mención de Burnet por Strauss en “The Problem of Socrates,” 332.

³⁰⁴ La interpretación que sugerimos a continuación está basada casi en su totalidad en el artículo de Laurence Berns, “Socratic and Non-Socratic Philosophy: A Note on Xenophon’s ‘Memorabilia’, 1.1.13 and 14”, *The Review of Metaphysics* 28, núm. 1 (1974): 85–88. Intentamos en lo siguiente completar y enmendar algunos aspectos de ésta. Sobre si Sócrates también estaba loco: “It seems to imply, in other words, that there is a Socratic cosmology: Socrates did worry about the nature of all things and to that extent he too was mad; but his madness was at the same time sobriety: he did not separate wisdom from moderation (III.9.4). But all this is only implied. This example illustrates the general character of Xenophon's presentation of Socrates: he speaks almost exclusively of Socrates' normality; he only intimates his deviations from the normal.” Strauss, XS, 7-8.

La primera lista concierne a la catalogación de los hombres locos (μαινόμενοι), la segunda a aquellos que se preocupan por la naturaleza del cosmos (τῶν τε περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνῶντων)³⁰⁵. Según la interpretación de Berns, cada par depende del par anterior; así:

μαινόμενοι:

- 1a) Los que no temen lo temible
- 1b) Los que temen lo no-temible
- 2a) Los que son en extremo desvergonzados
- 2b) Los que son en extremo vergonzosos

La vergüenza proviene del temor a la deshonra pública.

- 3a) Los que son extremadamente impiadosos
- 3b) Los que son piadosos hasta el absurdo

La piedad proviene del temor a la deshonra pública ante los dioses.

μεριμνῶντες:

- 1x) El ser es uno
- 1y) El ser es infinito en número
- 2x) Todo se mueve
- 2y) Nada se mueve

El movimiento depende del carácter numérico del ser (si es uno, nada se mueve; si es infinito, todo se mueve; sabemos sin embargo las innumerables paradojas a las que llegamos en cada caso).

- 3x) Todo nace y perece
- 3y) Nada nace ni perece

La generación y corrupción, así como la eternidad, dependen de qué respuesta demos al número del ser y al movimiento del todo: si todo se mueve, todo es corruptible; si nada se mueve, todo es eterno.

³⁰⁵ Para la versión en griego de las obras mencionadas de Jenofonte, *Memorabilia-Oeconomicus-Symposium-Apology*, trad. E. Marchant (London: St Edmundsbury Press Ltd, 1997).

Ambas listas funcionan de la misma manera. Podemos ahora investigar si la primera se interrelaciona con la segunda, esto es, si a cada postura presocrática le pertenece un tipo de locura. Tendríamos entonces la siguiente combinación dividiendo cada elemento de cada par:

- 1ax) Los que no temen lo temible = El ser es uno
- 1by) Los que temen lo no-temible = El ser es infinito en número
- 2ax) Los que son en extremo desvergonzados = Todo se mueve
- 2by) Los que son en extremo vergonzosos = Nada se mueve
- 3ax) Los que son extremadamente impiadosos = Todo nace y perece
- 3by) Los que son piadosos hasta el absurdo = Todo es eterno

La correspondencia se explica del siguiente modo: *Número del ser y lo temible*: Los que creen que el ser es uno creen que todo es igual a sí mismo, por lo que no hay nada otro o ajeno que pueda dañar y que por lo tanto tuviera que temer. Los que creen que el ser es infinito en número, todo les resulta otro, y, por lo tanto, potencialmente dañino (en consecuencia, temible). *Corrupción-eternidad y piedad*: Los que creen que todo nace y perece no pueden concebir nada como divino, por lo tanto son impiadosos. Los que creen que todo es eterno, todo les parece divino. La relación entre *vergüenza y movimiento* resulta más oscura: Berns acude al contrario de la vergüenza (τὸ αἰσχρόν), lo bello o noble (τὸ καλόν), según el propio Jenofonte en I.1.16. Si admitimos que lo más noble o bello son los orígenes o los padres, y añadimos la premisa de la inmovilidad, entonces estamos siempre en riesgo de atentar contra el orden divino. Por el contrario, si todo se mueve, nada puede mantener su nobleza. Lo que no logra Berns es explicar la derivación del inicio, esto es, que el 3 dependa del 2 y el 2 del 1. Si hiciéramos tal derivación veríamos que nos enfrentamos especialmente a un problema: todo tiene sentido (piadoso-eterno-vergonzoso-inmutable), excepto la derivación del 1 hacia abajo, pues tendríamos que afirmar que los que creen que el ser es uno (δοκεῖν ἕν μόνον τὸ ὄν εἶναι) creen por lo tanto que todo se mueve (τοῖς μὲν ἀεὶ πάντα κινεῖσθαι), y los que creen que el ser es infinito en número (τοῖς δ' ἄπειρα τὸ πλῆθος) creen que nada se mueve (τοῖς δ' οὐδὲν ἄν ποτε κινήθηναι), cuando, por otra parte, sabemos que la doctrina eleática afirma la unidad del ser al par que su inmutabilidad.

Si ignoramos este error –que en todo caso no afecta la interpretación siguiente–, se nos presentará como algo casi evidente que todo el movimiento de estos agrupamientos se da por extremos, de un

polo a otro. Sabemos, por otra parte, que la actitud socrática intenta siempre estar entre los extremos, como antecedente del justo medio aristotélico. A esta capacidad la llamamos moderación (*σωφροσύνη*), y sabemos que el Sócrates jenofónico no distingue entre sabiduría y moderación. Por lo tanto, respecto a las creencias de los filósofos naturales, más que mostrarnos a un Sócrates que nada querría saber al respecto, nos muestra la moderación teórica socrática: no hay universales en cuanto al ser, al movimiento o a la eternidad; algunas cosas son uno, otras son múltiples, algunas se mueven, otras no, etc. Lo mismo en cuanto a la lista de los *μαίνόμενοι*: hay cosas temibles y otras no temibles, etc. Esta sobriedad o moderación que se distingue de los presocráticos está en mayor armonía con nuestro sentido común –las afirmaciones absolutistas de Heráclito o Parménides son chocantes para las opiniones comunes–, lo cual significa que la *σωφροσύνη* socrática puede interpretarse como una reivindicación de la experiencia ordinaria y de lo que *se dice* o se opina al respecto³⁰⁶.

Berns acude a aquel pasaje del *Sofista* que vendría a confirmar lo anterior:

Extranjero: Según parece, entonces, y sobre la base de esto, es necesario que el filósofo y quien valora estas cosas como las más valiosas ya sea que afirme lo uno o la multiplicidad de las formas, no admita que el todo está en reposo y que no escuche en absoluto a quienes hacen cambiar a lo que es en todos los sentidos, sino que, como en la elección propia de los niños, dirán que el ser y el todo, simultáneamente, están en reposo y cambian.³⁰⁷

La “elección propia de los niños” debe conducirnos hacia una experiencia más original que las radicalidades presocráticas.

Hay que recordar, por otra parte, que Sócrates cuestionó si la locura de los filósofos anteriores residía en querer controlar los vientos y los fenómenos o si simplemente les “bastaba saber” (*γνῶναι*

³⁰⁶ Cfr. Strauss, XS, 122-3.

³⁰⁷ Platón, *Sofista*, en *Diálogos*, vol. 5, *op. cit.*, 249d. Berns complementa este pasaje con 243a-b, y usa otros ejemplos como *Teeteto*, 180d; y Aristóteles, *Física*, 253a22 ss. Podemos encontrar también otros ejemplos en el *Parménides*, donde hay una especie de diferenciación entre la participación formal y material de la Idea o Forma; Sócrates usa la metáfora del día y con ello parece referirse al carácter formal de la Forma; Parménides lo convierte en una metáfora del velo y con ello la vuelve material: “Parménides: Entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma. / Sócrates: No, por cierto –dijo–, si ocurre con ella como con el día, que, siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo; de ese modo, cada una de las Formas, como una unidad, sería también simultáneamente la misma en todas las cosas. / Parménides: Te las ingenias, Sócrates –dijo–, para poner una misma unidad simultáneamente por doquier, tal como si, cubriendo con un velo a múltiples hombres, dijeras que él es uno y que en su totalidad está sobre muchos. ¿O acaso no es algo así lo que quieres decir? / Sócrates: Quizás, respondió.”, en *Diálogos*, vol. 5, *op. cit.*, 131b. Podemos incluso señalar que la metáfora del día socrática es más “natural” que la del velo parmenídeo.

μόνον). En el primer caso, los filósofos presocráticos serían definitivamente locos, pues “el no conocerse a sí mismo, opinar sobre lo que no se sabe y creer conocerlo, eso pensaba que era lo más próximo a la locura”³⁰⁸. Sin embargo, si los filósofos naturales sólo quieren saber (γνῶναι μόνον) no puede catalogárseles como locos en sentido estricto. Todo el primer libro de los *Recuerdos* nos muestra el intento de rebatir la acusación de Sócrates, sin embargo Jenofonte nunca rechaza del todo el cargo sobre corromper a los jóvenes, sino que se concentra en mostrar la “normalidad” de Sócrates con el fin de probar su “piedad”³⁰⁹. ¿Sócrates se interesaba entonces en lo que hay más allá de lo humano o no? Jenofonte parece responder en dos pasajes: “despreciaba todas las opiniones humanas comparadas con el consejo de la divinidad” (I, 3, 4) y “Por ese motivo, nunca dejaba de examinar con sus seguidores el concepto de cada cosa.” (IV, 6, 1)³¹⁰.

En conclusión, el arte socrático consiste en la creación del camino intermedio entre la casi locura de los filósofos naturales y las opiniones de la multitud (o las opiniones que surgen en la vida cotidiana)³¹¹. La excelencia de este arte radica en que “His ‘looking beyond’ is carried out in such a way as to subvert the many’s understanding of the just and noble as little as possible.”³¹². La prudencia o moderación descubierta por Sócrates viene entonces a reafirmarse como la mediación entre los problemas que superan y traspasan las murallas de la ciudad, y aquellos que mantienen una estrecha unión con ella, esto es, con la vida humana.

³⁰⁸ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 6.

³⁰⁹ De ahí la “doctrina tiránica” de Jenofonte y Sócrates que reluce en la conversación entre Pericles y Alcibiades en *Recuerdos*. Vid. Strauss, OT, 73 [120].

³¹⁰ La traducción es engañosa, pues no se trata de “el concepto de cada cosa”, sino de lo que cada cosa *es*: ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, οὐδέποτ’ ἔλληγε.

³¹¹ “Socrates is distinguished from all philosophers who preceded him by the fact that he sees the core of the whole, or of nature, in noetic heterogeneity. The whole is not one, nor homogeneous, but heterogeneous. Yet the heterogeneity is not sensible heterogeneity, like the heterogeneity of the four elements, for example, but noetic heterogeneity, essential heterogeneity. It is for this reason that Socrates founded political science. Only if there is essential heterogeneity can there be an essential difference between political things and things which are not political. The Discovery of noetic heterogeneity permits one to let things be what they are and takes away the compulsion to reduce essential differences to something common. The discovery of noetic heterogeneity means the vindication of what one could call common sense. Socrates called it a return from madness to sanity or sobriety, or, to use de Greek term, *sophrosynē* [...] Socrates discovered the paradoxical fact that, in a way, the most important truth is the most obvious truth, or the truth of the surface.” Strauss, “The Problem of Socrates”, 142.

³¹² Berns, *op. cit.*, 88. [Su “mirar más allá” es llevado a cabo de tal modo que subvierte el entendimiento de la multitud sobre lo justo y lo noble tan poco como es posible.]

El giro de Sócrates a la filosofía política, a lo que llamamos bueno y malo dentro de nuestros hogares, debe ser por lo tanto tomado con absoluto cuidado. Hemos ya ilustrado el carácter problemático del presunto desdén socrático a la filosofía natural y la presunta preocupación por los asuntos humanos. Lo que es cierto es que la filosofía socrática es una filosofía teóricamente prudente, tanto en el caso de problemas cosmológicos como en el caso de problemas humanos o políticos. Esta apreciación debe ser cerrada con las siguientes consideraciones.

La combinación de argumentos que hemos mostrado a partir de la conversación entre Sócrates y Aristipo y el relato de Jenofonte sobre el desinterés socrático por la filosofía natural producen la siguiente cuestión: si la censura socrática al estudio de la naturaleza se debe principalmente a los peligros políticos que ésta entraña, ¿no habría de fondo una postura similar a la apoliticidad de Epicuro más que un rechazo total al hedonismo (como podríamos pensar a partir de la discusión Sócrates-Aristipo)? Hemos de enfatizar que “The middle way recommended by Aristippos may be as impossible as Socrates says that it is, but the Socratic middle way is viable. Aristippos opposes the simply unpolitical life, the way of life of a man who is everywhere a foreigner (the *xenikos bios*; see Aristotle, *Politics* 1324a14-17), to the simply political life; but there is a third way of life which is neither simply political nor simply unpolitical.”³¹³. Este “tercer modo de vida” es precisamente la filosofía teóricamente prudente de Sócrates, es decir, la posibilidad de estudiar lo que las cosas son (el ser, el todo de la naturaleza, etc.) sin llegar a la conclusión radical del extranjero. Quizás es necesario repetir que esto no significa una síntesis original entre la sabiduría política y la sabiduría teórica, *al menos no en el sentido de una unión entre la teoría y la práctica*; significa más bien una sabiduría que comprende ambas porque es absolutamente consciente de la heterogeneidad y tensión entre la vida política y la filosófica.

Con respecto a la cuestión sobre si Sócrates fue un pensador teórico, debemos sugerir que “Perhaps Socrates never ceased considering what each of the beings is silently ‘in the midst of his companions’ (the reading of B), even if he did not consider it ‘together with his companions.’”³¹⁴.

³¹³ Strauss, XS, 38 [“El camino intermedio recomendado por Aristipo puede ser tan imposible como Sócrates dice, pero el camino intermedio socrático es viable. Aristipo opone la vida simplemente apolítica, el modo de vida de un hombre que es en todos lados extranjero (el *xenikos bios*; véase Aristóteles, *Política* 1324a14-17) a la vida simplemente política; pero hay un tercer modo de vida que no es ni simplemente político ni simplemente apolítico.”]. Este tercer modo de vida es equiparable a “una nueva clase de estudio de las cosas naturales” (HPP, 5 [17]), es decir, un estudio que no es extremadamente desapegado o convencionalista, como el de los presocráticos y el del propio Sócrates presocrático (SA, 4), aunque tampoco “meramente” político.

³¹⁴ Strauss, XS, 116 [“Quizás Sócrates nunca cesó de considerar silenciosamente lo que cada una de las cosas eran ‘en medio de sus acompañantes (la lectura de B), incluso si no las consideró ‘junto con sus acompañantes.’ ”]. “a closer look at the usual sources corroborates the suggestion that Socrates founded political philosophy, or rejected natural

Otra forma de apuntar a este mismo problema es considerando la distinción entre “sabiduría” y “buen sentido”: “The Socrates of the bulk of the *Memorabilia* is *phronimos* but not *sophos*: the concealment of Socrates' *sophia* is the defense of Socrates.”³¹⁵, es decir, la sabiduría relacionada con el ser es ocultada, y no solamente por Jenofonte sino por Sócrates mismo. El nuevo acercamiento de Sócrates consiste en el desdoblamiento de dos tipos de sabiduría.

Finalmente, bien se podría preguntar lo siguiente: si es cierto que Sócrates fue prudente en este sentido, ¿por qué actuó imprudentemente en su juicio, es decir, por qué no intentó ser prudente con el fin de no ser asesinado? Aunque esta cuestión requiere de una minuciosa explicación y una cuidadosa interpretación de ambas Apologías, podemos al menos señalar esto: Sócrates era ya bastante viejo, es decir, había logrado hacerse de una larga vida. Los dos ejemplos que da sobre la tensión política en Atenas lo muestran solamente como *no haciendo* más que haciendo³¹⁶. Aún más: Sócrates justifica estas acciones a partir de su *daimón*, tal como se justifica en la *Apología* platónica. El *daimón* de Sócrates debe ser entendido como uno de sus prudentes recursos³¹⁷. Por último, la prudencia es útil no sólo para evadir la muerte política, pues esto significaría que es nuestra vida individual lo que es más importante; la absoluta importancia de la prudencia consiste en salvaguardar aquello que es más importante, es decir, la sabiduría y el placer en el progreso de ésta. Jenofonte es mucho más explícito que Platón en su *Apología* a este respecto: Sócrates considera que la llegada de su muerte está en tiempo, incluso “se dio cuenta de que para él era preferible morir a seguir viviendo”³¹⁸ –parece pues que la sentencia a muerte ocurrió en un momento en el que no podía ya perder aquello que es de la mayor importancia, es decir, el progreso en sabiduría; ¿habría Sócrates aceptado su muerte si hubiera sido sentenciado en su juventud?

science, especially or also as a result of theoretical considerations; which is to say, as a result of a concern with the whole of nature.” Dustin Sebell, *The Socratic Turn* (E.U.A.: University of Pennsylvania Press, 2016), 11. *Vid.* Strauss, TOM, 19 [22].

³¹⁵ Strauss, XS, 120 [“El Sócrates de la mayor parte de *Memorabilia* es *phronimos* pero no *sophos*: el ocultamiento de la *sophia* de Sócrates es la defensa de Sócrates.”].

³¹⁶ Es decir, si bien Sócrates se “opone” a las órdenes de Critias (desobedeciendo, es decir, no-haciendo), no es un “libertador” ni un valiente guerrero que esté dispuesto a luchar por mor de la libertad como Trasíbulo (es decir, haciendo). “While blaming ‘somewhere’ the practices of Critias and his fellows, and while refusing to obey their unjust commands, he did not work for their overthrow.” Strauss, OT, 43 [67].

³¹⁷ Esta laxitud del compromiso con la política puede verse también en el silencio de Jenofonte respecto a la virilidad (coraje, fogocidad, *aner*) como una de las virtudes socráticas: “Although Socrates was said shortly before to have died the most noble death, courage or manliness is not mentioned among his virtues, either because he was not the kind of man to take unusual risks for the sake of freedom from tyranny (cf. 1.2.32-38 with *Hiero* 5.1) or because he lacked the virtue of the man (*aner*) which includes surpassing one's enemies in harming them.” *Ibid.*, 126.

³¹⁸ Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 33; *vid.*, 23, 27 y el final de 32.

Debemos tener en mente, sin embargo, que aunque Sócrates fue un filósofo teórico y estuvo interesado en la naturaleza del todo o lo que cada cosa es, sus advertencias sobre el estudio de la cosmología son importantes no sólo en sentido político sino también filosófico. En palabras de Strauss, “Plato und Aristoteles haben niemals geglaubt, dass ihnen ‘Sterne, Himmel, Meer, Erde, Zeugung, Geburt und Tod die natürlichen Antworten auf ihre unnatürlichen Fragen geben’.”³¹⁹. La naturaleza descubierta por Sócrates puede considerarse diferente de la naturaleza descubierta por los presocráticos, pues los problemas humanos son aquello que es primero para nosotros, y por lo tanto son nuestro acceso para el conocimiento de la naturaleza. La filosofía socrática tiene entonces este doble significado: prudencia política en el marco de la tensión entre la filosofía y la ciudad, y prudencia filosófica en el marco de la locura de conocer la naturaleza sin conocerse a uno mismo. Cada una debe entenderse relacionada con la otra.

³¹⁹ “Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith”, 20 de agosto de 1946, en GS3, 668 [“Platón y Aristóteles nunca creyeron que ‘las estrellas, el cielo, el mar, la tierra, la generación, el nacimiento y la muerte les dieran respuestas naturales a sus preguntas innaturales’.”]. *Vid.* Strauss, HPP, 5 [17]. Esta es otra forma de decir que la filosofía socrática está consciente de los límites de la filosofía natural y de la filosofía misma: “But Socrates’ theoretical activity must have been distinguished from that of his philosophic predecessors by being accompanied and guided by a greater awareness of its limits.” Bruell, *op. cit.*, 4.

CAPÍTULO TERCERO.
STRAUSS Y EL PROBLEMA DE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA

Capítulo tercero. Strauss y el problema de la teoría y la práctica

El segundo capítulo ha planteado en conjunto la tensión entre filosofía y ciudad o el conflicto de intereses entre los requerimientos de la vida filosófica y los límites impuestos por la comunidad política. Articulamos la perspectiva clásica en tres grados: la radical apoliticidad del epicureísmo, la separación de dos distintos ámbitos en las virtudes morales e intelectuales aristotélicas (y por lo tanto la postulación de la autonomía de los intereses filosóficos ante los intereses políticos), y finalmente la filosofía socrática como la filosofía política por excelencia –con los respectivos matices como la defensa de una actividad teórica que se diferencia a la vez de la filosofía natural presocrática.

Algunos de los principales conceptos que han guiado esta exposición han sido la “prudencia” y “moderación” entendidas como la mediación entre la inquisición filosófica y las opiniones comúnmente aceptadas dentro de la comunidad política. En este sentido, como hemos mostrado, la filosofía política es política en sí misma. Esto no quería decir que el único propósito de la filosofía política clásica fuera una doctrina exotérica-defensiva que pudiera salvaguardar la actividad teórica. La filosofía política implica pues que la filosofía natural presocrática (v.g. el estudio de los cuerpos celestes) no es suficiente, ya que no sólo es imprudente en su trato con la comunidad política sino que carece de autoconocimiento. Podríamos decir que la filosofía política en esta perspectiva clásica tiene un contenido político y un contenido filosófico.

Con esta base podemos proceder ahora a desentrañar lo que el propio Strauss parece haber pensado sobre la relación entre teoría y práctica. Este es otro modo de exponer lo que Strauss consideró como la tarea propia de la filosofía, es decir, si se trataba de una búsqueda teórica o práctica, y si lo que podríamos llamar la búsqueda práctica es o no esencialmente política.

Nuestra intención es analizar tres obras que tratan este problema casi explícitamente: “El *Platón* de Farabi”, “Tucídides: sobre el significado de la historia política” y finalmente el debate Strauss-Kojève en *Sobre la tiranía*.

1. ¿Un filósofo rey teórico?

La primera cuestión para nuestros propósitos es, ¿por qué el “Platón” de Alfarabi y la respectiva interpretación de Strauss está relacionada con el problema de la teoría y la práctica? Esto es casi

evidente, pues de acuerdo a Alfarabi, que está preocupado por la consecución de la felicidad, Platón se dio cuenta de que ésta consistía en “cierto tipo de ciencia” y “cierto modo de vida”³²⁰. La ciencia es la filosofía entendida como la ciencia de la substancia de todos los seres, y el modo de vida es el arte político, es decir, el arte del rey o príncipe. Por lo tanto, la felicidad se encuentra en la perfección del hombre que se encarna en el filósofo rey. Tenemos entonces la conjunción de la perfección teórica y la perfección práctica; no parece posible que pueda alcanzarse la perfección humana sin alguno de estos dos elementos.

Sin embargo, la interpretación de Strauss toda intentará mostrar que Alfarabi no considera que la filosofía *genuina* sea política o práctica, sino esencialmente teórica. Debemos clarificar en lo siguiente cómo Strauss llega a esa conclusión y cuáles son sus consecuencias.

Hay que empezar por señalar la relevancia del libro tratado. La mayor parte de los escritos estudiados y editados de Alfarabi son políticos o populares (como dice Mahdi) o simplemente exotéricos³²¹. Se caracterizan por conjuntar la filosofía antigua con las opiniones normalmente aceptadas por el Islam, o por mostrar la armonía entre la ley revelada y las intenciones prácticas de la filosofía clásica³²². Con el fin de conciliar el Islam y la filosofía antigua, Alfarabi plantea la equivalencia (en cierto grado) que hay entre el filósofo rey y el profeta; con el fin de armonizar la ley revelada y la filosofía clásica, intenta primero unificar las intenciones de los dos grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles³²³. Por otra parte, el uso de obras neoplatónicas tales como las *Enéadas* de Plotino o la *Teología* de (pseudo)Aristóteles permitieron la bien sabida articulación entre la filosofía clásica y las doctrinas islámicas³²⁴.

La filosofía de Platón y de Aristóteles consiste en tres partes: *La consecución de la felicidad* (Kitāb Tah.sīl al-Sa’āda), *La filosofía de Platón* (Falsafat Aflāṭun), y *La filosofía de Aristóteles*

³²⁰ “Then he investigated what this other thing must be [“the human things that make man enviable as to which of them constitutes the perfection of man as man”]. It became evident to him that this other thing, whose attainment is the attainment of happiness, is a certain knowledge and a certain way of life.” Alfarabi, *The Philosophy of...*, II, §2 (*vid.* n41). Esta cita deberá ser tomada en cuenta constantemente a lo largo del presente capítulo, pues representa el eje central de la explicación de Alfarabi y la interpretación de Strauss. *Vid.* II, §3, 19-22.

³²¹ Mahdi, “Introduction, 1962 Edition,” en *ibid.*, 3; Strauss, FP, 375-6 [82-3].

³²² Mahdi, “Alfarabi” en Strauss, HPP, 208 [207].

³²³ “I want to embark in this treatise of mine upon a harmonization of the two opinions of both of them and an explanation of what the tenor of their arguments signifies in order to make the agreement between the beliefs of both apparent, to remove doubt and suspicion from the hearts of those who look into their books, and to explain the places of uncertainty and the sources of doubt in their treatises. For that is among the most important [things] to be intent upon explaining and among the most beneficial to wish to expound upon and to elucidate.” Alfarabi, *The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle*, en *The Political Writings*, trad. Charles Butterworth (E.U.A.: Cornell University Press, 2001), 1. *Vid.* Fortin, *op. cit.*, 249-50 [244].

³²⁴ Strauss, FP, 359-60 [60-70]; Mahdi, “Introduction, 1962 Edition,” 4-5.

(Falsafat Aristūṭālīs).³²⁵ Se puede decir que este libro pertenece a las obras científicas que le ganaron a Alfarabi el nombre de “Segundo Maestro”. Su importancia radica en el hecho de que no pertenece a ninguno de los temas comunes que hemos mencionado: no es explícitamente política (no intenta integrar las doctrinas islámicas y filosóficas), no trata de armonizar el pensamiento de los dos grandes filósofos³²⁶, y no se vale de ninguna obra neoplatónica. Sin embargo, Strauss considera que solamente la segunda parte (“Platón”) es “menos exotérica que las otras obras”, es decir, las obras políticas e incluso las otras dos partes de este libro.

La preocupación que guía las tres partes es la felicidad y su consecución. En esto Alfarabi ya se desvía de su propio Platón y Aristóteles, pues el primero no planteó a la felicidad como la cuestión inicial y el último no la planteó siquiera³²⁷. La primera parte que supone ser la opinión del propio Alfarabi (pues no pone sus palabras en boca de ningún otro filósofo) debe entenderse como una descripción exotérica de la filosofía y su realización en la política, a diferencia de la segunda parte que, según Strauss, expresaría menos exotéricamente el verdadero pensamiento de Alfarabi. Esto es en algún sentido justificado por el hecho de que a través de un examen detallado es evidente que gran parte de las tesis presentadas en la primera parte son negadas (implícitamente o por mero silencio) en la segunda parte; v.g. la existencia del alma o de la vida después de la muerte que se afirma al inicio de la primera parte (como se ha mostrado en la sección dedicada a Alfarabi en el primer capítulo).

Expondré pues algunas de las tesis principales de la primera parte con el fin de dar una clara descripción sobre lo que Strauss confrontará en su interpretación de la segunda parte.

The Attainment of Happiness comienza con la enumeración de cuatro tipos de cosas humanas a través de las que “las naciones y ciudadanos de las ciudades consiguen la felicidad en esta vida y la felicidad suprema en la vida del más allá”. Éstas son “las virtudes teóricas, las virtudes

³²⁵ En adelante nos referiremos a cada parte como I, II, III, o AH (*Attainment of Happiness*), “Platón” y “Aristóteles”, respectivamente.

³²⁶ Con algunas excepciones que, por supuesto, deben ser consideradas. Al final de AH, Alfarabi dice “So let it be clear to you that, in what they presented, their purpose is the same, and that they intended to offer one and the same philosophy.”, §64. La idea de la “armonización” no se presenta en el resto del libro. Lo más cercano se encuentra en el comienzo de su “Aristóteles”: “Aristotle sees the perfection of man as Plato sees it *and more*. However, *because man’s perfection is not self-evident* or easy to explain by a demonstration leading to certainty, he saw fit to start from a position anterior to that from which Plato had started.” §1, las cursivas son mías. El hecho de que Aristóteles haya visto la perfección del hombre “más” que Platón indica una sutil pero importante diferencia. Aristóteles incluso consideró, a diferencia de Platón, que la perfección del hombre no era evidente por sí misma. Estas consideraciones sugieren que AH tiene los mismos tintes exotéricos que las obras políticas de Alfarabi tales como *El camino a la felicidad* y *La ciudad ideal*.

³²⁷ Mahdi, “Introduction to the Revised Edition”, en Alfarabi, *The Philosophy of...*, xxi-ii.

deliberativas, las virtudes morales y las artes prácticas”³²⁸. Es notorio, como lo encontramos en las otras dos partes y en diferentes obras de Alfarabi, que, puesto que comienza con las virtudes teóricas, el conocimiento teórico tiene primacía al menos en orden ante el conocimiento práctico. Con el fin de saber cómo vivir, se debe conocer la ciencia de los principios. No obstante, hay una sobrecogedora dificultad en esta afirmación, pues las virtudes teóricas son incluidas dentro de las “cosas humanas”, lo cual cancela la rígida división entre teoría y práctica. Por otra parte, el conocimiento teórico encontrará su lugar solamente a través de la consecución de la felicidad, esto es, a través de un asunto práctico. Por lo tanto, la presunta “primacía” de la teoría ante la práctica puede resultar exactamente en lo opuesto³²⁹.

El enlace preciso entre lo que podríamos llamar metafísica y política se encuentra en la necesidad de asociarnos con otros hombres para la consecución de la felicidad, pues “the natural principles in man and in the world are not sufficient for man’s coming to that perfection for the sake of whose achievement he is made.”³³⁰. Por lo tanto, necesitamos algo más que la metafísica: “la ciencia del hombre y la ciencia política.” (AH, §17-8)³³¹.

Aún más, incluso si alcanzamos esta “perfección teórica”, que incluiría las cuatro cosas mencionadas (es decir, conocimiento metafísico y político), “lo que aún falta es que éstas cuatro sean realizadas y tengan existencia actual en las naciones y en las ciudades.” (§21). Recordamos por ende que no hablamos de una felicidad individual reservada para el filósofo, sino de la felicidad en ciudades y naciones. La perfección del hombre debe ser políticamente realizada. Más aún: el conocimiento teórico no es suficiente para realizarla, ya que lo que es percibido por el intelecto está

³²⁸ Alfarabi, AH, §1. *Vid.* el paralelo en “Aristóteles” con las “four things that everyone pursues from the outset and considers desirable and good”, §1.

³²⁹ *Vid.* Mahdi, “Introduction to the Revised Edition”, en Alfarabi, *The Philosophy of...*, xxvii. El asunto mantiene su ambigüedad hasta el final, pues, como Alfarabi concluye su “Aristóteles”, “it has become evident that the knowledge [la metafísica] that he [Aristóteles] investigated at the outset just because he loved to do so, and inspected for the sake of explaining the truth about the above-mentioned pursuits, has turned out to be necessary for realizing the political activity, for the sake of which man is made. The knowledge that comes next is investigated for two purposes: one, to render perfect the human activity for the sake of which man is made, and second, to perfect our defective natural science, *for we do not possess metaphysical science.*” Las cursivas son mías.

³³⁰ [“los principios naturales en el hombre y en el mundo no son suficiente para que el hombre llegue a la perfección para cuya realización fue hecho.”]

³³¹ “El hombre es de tal condición y naturaleza que, para subsistir y alcanzar su más alta perfección, tiene necesidad de tantísimas cosas que es imposible que viviendo uno aisladamente se ocupe de todas [...] Se asocian, pues, para así poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan para que cada uno subsista y obtenga la perfección. Por eso son tantos los individuos humanos y por eso se han establecido en las partes habitables de la tierra.” Alfarabi, *La ciudad ideal*, trad. Manuel Alfonso (Madrid: Tecnos, 2011), cap. XXVI, p. 82.

“libre de los estados y accidentes que tienen cuando existen fuera del alma [pensante]” (§22-3)³³². Necesitamos por lo tanto la “virtud política deliberativa” y la “habilidad legislativa”. Viene entonces la necesidad de no sólo conocer estas cosas sino de ser moralmente virtuoso, pues no se puede saber qué es la virtud sin ser uno mismo virtuoso. Como consecuencia de estas afirmaciones, Alfarabi concluye diciendo que “la virtud teórica, la destacada virtud deliberativa, la destacada virtud moral, y el destacado arte práctico son inseparables entre sí.” (§34).

El problema entre ser moralmente virtuoso y descubrir por medio de la razón (por deliberación) qué es ser virtuoso se resuelve por una virtud “natural” que acompaña a la deliberación. Esto significa que sólo hay “algunos hombres que están innatamente dispuestos” a la máxima virtud. Este tipo de hombre que está equipado con la virtud natural es el príncipe (Alfarabi no ha mencionado siquiera al filósofo). El príncipe, que posee este conocimiento perfecto y esas virtudes perfectas, tiene asimismo la capacidad de realizar su conocimiento y su virtud en las naciones y en las ciudades (§35-7).

Ahora podemos mencionar algunas de las tesis con las que Alfarabi termina esta primera parte. Alfarabi habla de la filosofía como el “estado científico del espíritu” que corresponde a la “verdadera sabiduría”. Sin embargo, en esta misma oración dice que la filosofía es lo que los griegos entendieron por “la búsqueda y el amor por la más alta sabiduría”. Esta es una de las más explícitas ambigüedades típicas de Alfarabi: en la misma oración se refiere a la filosofía como un “estado del espíritu”, como la adquisición de la ciencia que es la más alta o verdadera sabiduría, y como búsqueda y amor (§54).

Por otra parte, Alfarabi es explícito respecto a la necesidad de practicar o “explotar” el conocimiento de la filosofía con el fin de ser filosofía genuina:

When the theoretical sciences are isolated and their possessor does not have the faculty for exploiting them for the benefit of others, they are defective philosophy. To be a truly perfect

³³² Esto es perfectamente visible en el conocimiento práctico que requiere la legislación. Las leyes se enmarcan en épocas y contingencias “históricas”; por lo tanto, de acuerdo a Alfarabi, el rey ha de tener la facultad de saber cuándo y cómo cambiar las leyes: “será su sucesor quien determine lo que el [gobernador] primero no determinó. Pero no sólo esto, sino que también podrá cambiar mucho de lo que había legislado el primero. Lo que determine será distinto de lo determinado anteriormente, cuando sepa que eso será lo más apropiado para su época —no porque el primero se hubiera equivocado, sino porque el primero había determinado lo que era lo más conveniente para su época—. Determinará esto por ser lo más apropiado después de la época del primero, de tal manera que, si el primero lo hubiera presenciado, también él lo habría cambiado.” Alfarabi, *Libro de la religión* (Kitāb al-Milla), en *Obras filosóficas y políticas*, ed. y trad. Rafael Guerrero (Madrid: Trotta, 2008), 143-4. Cfr. Alfarabi, *Libro de la política, también llamado De los principios de los seres* (Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-Mābādi' al-mawjūdāt), en *ibid.*, 81-2. Vid. Strauss, AAPL, 92.

philosopher one has to possess both the theoretical sciences and the faculty for exploiting them for the benefit of all others accordingly to their capacity. (§54)³³³

Esto es lo que permite identificar al filósofo con el supremo gobernante. Por lo tanto, el Filósofo, el *Imam* (aquel “cuyo ejemplo es seguido y quien es bien recibido”) y el Legislador son uno y el mismo. La tarea del filósofo en este sentido sería gobernar a la multitud y producir en las almas de los hombres “imágenes” de las cosas descubiertas teóricamente (y por ende, naturalmente, facilitar los grados de felicidad asequible por cada clase de hombre). El filósofo produce *religión*, es decir, imágenes difusas del conocimiento teórico y práctico para la multitud (§57 y 59).

Debemos mencionar algunas ambigüedades del final de este texto. Justo en la siguiente oración después de afirmar la identidad entre el Filósofo, el Imam y el Legislador, Alfarabi dice, “Sin embargo, el nombre *filósofo* significa primariamente virtud teórica.” (§57). Dependiendo de cómo entendamos la perfección de la virtud teórica será que podamos deducir si la tarea esencial de la filosofía es práctica o no. El “sin embargo” que Alfarabi utiliza arroja luz sobre esto. Alfarabi combina dos ideas hacia el final respecto del buen filósofo y el filósofo vano: el primero es aquel que “tiene una firme convicción sobre las opiniones de la religión en las que se ha criado” (§60); el segundo es aquel que aprende las ciencias “sin estar habituado a realizar los actos considerados como virtuosos por una cierta religión o los actos nobles generalmente aceptados.” (§61). La adherencia de Alfarabi a los actos y opiniones aceptadas se contrasta con su rechazo del reconocimiento de la gente hacia el filósofo. Si no hay un uso inmediato del filósofo genuino, el error es de aquellos que no lo escuchan o no consideran siquiera escucharlo. El príncipe (filósofo) es príncipe “por virtud de su habilidad y arte”, incluso si no se le obedece, se le apoya o se le escucha (§62). ¿No es esta una sorprendente contradicción sobre la exigencia práctica hacia el filósofo?

Aún más interesante es que Alfarabi termine con una referencia a Platón y Aristóteles a manera de introducción para las siguientes partes. Dice que estos filósofos griegos “have given us an account of philosophy, but not without giving us also an account of the ways to it and of the ways to re-establish it when it becomes confused or extinct.”³³⁴ (§63). Podríamos decir que lo que encontraremos en las siguientes partes es el restablecimiento de la filosofía en un momento en que

³³³ [“Cuando las ciencias teóricas son aisladas y su poseedor no tiene la facultad de explotarlas para beneficio de otros, son filosofía defectiva. Para ser verdaderamente un filósofo perfecto uno tiene que poseer tanto las ciencias teóricas como la facultad para explotarlas para beneficio de todos los demás de acuerdo a su capacidad.”]

³³⁴ [“nos han dado una explicación de la filosofía, pero no sin darnos también una explicación de los caminos hacia ella y de los modos de restablecerla cuando llega a confundirse o extinguirse.”]

se ha confundido o extinguido. ¿Era esta primera parte precisamente una preparación para la filosofía genuina, o quizás una defensa exotérica de las ideas subversivas que encontraremos a continuación?

La segunda parte puede ser resumida por el siguiente esquema. Platón investigó qué era la perfección del hombre en tanto hombre. Comenzó por las opiniones comúnmente aceptadas sobre en qué consistía esta perfección (§1). Se dio cuenta de que la felicidad no se adquiriría por las cosas que estas opiniones proponían, sino por cierto conocimiento y cierto modo de vida (§2). El conocimiento es “el de la substancia de cada uno de los seres.” (§3). Ahora bien, si este es el conocimiento al que debe aspirar el hombre, Platón debió preguntarse si tal conocimiento era asequible. Este conocimiento “puede ser conseguido y efectivamente existe.” (§5). La pregunta entonces es cómo puede conseguirse. Su conclusión es que “puede conseguirse por la investigación y por una facultad y un arte de acuerdo con la cual esa investigación procede.” (§6). Platón investigó por lo tanto qué tipo de investigación es esta. Empezó por las artes generalmente aceptadas como la especulación religiosa (silogística); después con la ciencia de lenguaje; después la poesía, la retórica, la sofística, y finalmente, alcanzó la dialéctica. La dialéctica alcanza el conocimiento deseado, pero no lo provee desde su inicio (§12). Platón se dio cuenta por ende que ninguna de las artes teóricas proveía el conocimiento de los seres. Por lo tanto, investigó las artes prácticas y las acciones. Sin embargo, encontró que estas ciencias prácticas no alcanzaban este conocimiento, pues su intención no es la última perfección sino lo que es útil o conveniente (§13). Platón investigó entonces qué es lo útil y lo conveniente según la multitud. Después de mirar las distintas cosas que la multitud consideraba como el modo de vida deseado, se dio cuenta de que él mismo debía presentar su propia arte teórica que proveyera el conocimiento deseado y el arte práctica que proveyera el modo de vida (§19)³³⁵. La filosofía era la parte teórica y el modo de vida era el del príncipe y el arte político. Platón explicó entonces que el filósofo y el príncipe eran “el mismo”; ambos poseían la habilidad que proveía el conocimiento y el modo de vida, y por lo tanto ambos poseían la verdadera felicidad (§22). Investigó después si estas perfecciones debían encontrarse en las ciudades y si el hombre que las tuviera “ought to settle for the opinions he finds among his ancestors or among the citizens of

³³⁵ El hecho de que Platón tuviera que proveer por sí mismo el conocimiento deseado y el modo de vida deseado es, según Strauss, una pista para entender que Alfarabi consideró la enseñanza de Platón como la verdadera enseñanza (y que por lo tanto su presentación de Platón es la presentación genuina). Los temas no mencionados o en los que Alfarabi guarda silencio pueden ser considerados como una parte exotérica del pensamiento de Platón (el alma, las ideas, etc.). *Vid.* Strauss, FP, 376 [84-5].

his city [...] He explained that one ought not to settle for them without investigating them.”³³⁶ (§29). Esto, por supuesto, implicaba una gran tensión con las opiniones y con el modo de vida de los ciudadanos, y por lo tanto “uno” tiene solamente tres opciones: morir como Sócrates, conformarse con las opiniones falsas, o aislarse. Dado que ninguna de estas opciones son viables, Platón concluyó que “uno necesita otra ciudad y otra nación, diferentes de las ciudades y naciones existentes para ese tiempo.” (§30)³³⁷. Alfarabi termina con el método que Platón investigó para la realización de esta empresa y con la descripción de las *Cartas* de Platón sobre “cómo abolir sus leyes [de los atenienses] y cómo alejarlos de éstas.” (§38).

Parece a primera vista que el Platón de Alfarabi es esencialmente político (como resumimos, la investigación de la perfección del hombre en tanto hombre conduce a la completa transformación y fundación de una nueva ciudad perfecta) y que esta filosofía en su totalidad tiene un significado político como su más alto propósito. Strauss pretende cuestionar en su interpretación justamente esta “primera vista”.

Si es cierto que la filosofía es esencialmente política, entonces “la filosofía podría identificarse con la filosofía política.”³³⁸ Por lo tanto, los más valiosos temas de la filosofía serían lo noble, lo justo y las virtudes. Podríamos esperar entonces que Alfarabi, al presentar la filosofía de Platón, aludiría a las “ideas” de lo que es noble, justo, etc. Alfarabi no menciona siquiera las ideas platónicas. Strauss recurre a la primera definición que Alfarabi dio de la filosofía: “la ciencia de la esencia de todos los seres” (debe recordarse asimismo la definición que dio de la filosofía en AH como virtud teórica y búsqueda y amor por la más alta sabiduría). Strauss señala que Alfarabi no sólo excluye de su definición los asuntos políticos y morales, sino que guía toda su exposición bajo la distinción entre ciencia y modo de vida como dos diferentes tipos de preocupación. La filosofía

³³⁶ [“debía conformarse a las opiniones que encontrara entre sus ancestros o entre los ciudadanos de su ciudad [...] Explicó que uno no debía conformarse con ellas sino investigarlas.”]

³³⁷ Hablaré un poco más adelante sobre esto: parece que la “otra ciudad” a la que se refiere Alfarabi se trata del producto de una revolución social, o al menos de cierta violencia en las estructuras sociales que lleven a la ciudad hacia la virtud, pues habla de “abolir” las leyes ya establecidas. Sin embargo, según Strauss interpretará, la “otra ciudad” no es una ciudad “de hecho” sino “de palabra” o discurso (*city in speech*). La “ciudad en palabra” (*vid.* Platón, *República*, 369a) es la ciudad a la cual “trasciende” el filósofo y en la que toma refugio. A esto también se le llama, naturalmente, “ciudad ideal”, pero no debemos perder de vista que no se trata de una “utopía” (como se nos ha heredado según la tradición moderna), sino de una contemplación de palabra (*εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ*), de un acceso a través del discurso y la razón. La ciudad ideal o ciudad en palabra es baremo y modelo implícito en cualquier juicio sobre ciudades y situaciones concretas. Para la versión en griego, *vid.* *Platonis Opera*, ed. John Burnet, vol. 4 (Oxford: Oxford University Press, 1903).

³³⁸ Strauss, FP, 364 [73].

es entonces el arte de la demostración y la ciencia de la esencia de todos los seres. La ciencia de Sócrates (es decir, la ciencia práctica) habría de ser excluida de la filosofía propiamente entendida.

El problema arriba cuando el filósofo que ha trascendido las cosas morales y políticas “tiene que dar cuenta de sus quehaceres contestando la pregunta ‘¿por qué filosofía?’”³³⁹. Podríamos decir que esta pregunta es quizás el núcleo del pensamiento de Strauss y la clave de la relación entre teoría y práctica. La cuestión “¿Por qué filosofía?” tiene que contestarse dentro de la mirada de la felicidad y de la política, pues es otra forma de preguntar “¿Cuál es el mejor modo de vida?”³⁴⁰. Sin embargo, Strauss es extremadamente cuidadoso con no revertir el razonamiento y concluir que la filosofía es esencialmente política, pues esta pregunta es sólo preliminar, no es filosófica en sentido estricto, ya que “sólo el filósofo es competente para elaborar esta pregunta y responderla”. El razonamiento de Strauss aquí es que incluso si la σοφία y σωφροσύνη son inseparables, “no pertenecen al mismo nivel”. Esto se corrobora por el hecho de que Alfarabi distingue “la filosofía como el modo que conduce a la ciencia teórica desde las ciencias o artes prácticas o políticas” a diferencia de sus escritos populares “de acuerdo a los cuales la filosofía consiste en filosofía teórica y filosofía práctica”.

La validez de esta afirmación depende de la aceptación o rechazo de la identificación del filósofo con el príncipe. Strauss emprende una compleja interpretación donde rechaza que Alfarabi haya identificado a éstos; Alfarabi consideró más bien que estas dos artes eran “coextensivas”³⁴¹. Como lo plantea Alfarabi, tanto el filósofo como el príncipe poseen una facultad (diferente entre cada uno) que provee la ciencia y el modo de vida deseado³⁴². Esto sugiere dos cosas: 1) significa que el

³³⁹ *Ibid.*, 366 [75].

³⁴⁰ Referimos una vez más a Meier y su clara explicación sobre este asunto: “Political philosophy is the part of philosophy in which the whole of philosophy is in question.” “Why Political Philosophy?”, 399. Que este “cuestionar” de la filosofía proviene especialmente de la política pero no es *meramente* político: “When, with a view to founding the ‘perfect city,’ Alfarabi and Maimonides concern themselves with the philosophical justification of the law as founders and lawgivers, they too by no means follow exclusively political ends. For the philosophical justification of the law is for them the place where the question of the right of the philosophical way of life is raised most acutely and thus where the rational justification of philosophy is at stake.”, 404. Me parece, sin embargo, que Strauss trata este problema en FP más radicalmente, pues afirma que la pregunta “¿Por qué filosofía?” no es filosófica en sentido estricto. Esto deberá ser clarificado en la totalidad de este capítulo.

³⁴¹ Strauss, FP, 368 [77].

³⁴² Debemos tener en mente los tres diferentes grupos de afirmaciones en el “Platón” de Alfarabi con el fin de comprender los siguientes argumentos: 1) “the attainment of happiness, is a certain knowledge and a certain way of life”, §2. “it is knowledge of the substance of each of the beings: this knowledge is the final perfection of man and the highest perfection he can possess.”, §3. Después Alfarabi parece distinguir entre la “perfección” de este conocimiento y la felicidad (que se retrotraería al “modo de vida”): “Then, after that, he investigated the happiness that is truly happiness, what it is, from which kind of knowledge it proceeds”, §4. Vale la pena mencionar que el conocimiento y el “modo de vida virtuoso” a partir de los cuales la felicidad es alcanzada se encuentran, dice Alfarabi, en el *Filebo* (¡el diálogo sobre el placer filosófico!). 2) Cuando Platón tuvo que proveer por sí mismo el conocimiento teórico y el

filósofo *por sí mismo* tiene ambos elementos que proveen la felicidad; 2) significa que la distinción entre filósofo y rey es mantenida en vez de convertirlos en un solo hombre u arte. Además de estas sutilezas, Strauss hace una pregunta más simple: si Alfarabi identificó al filósofo con el rey, ¿por qué no lo hizo abiertamente? Aún más: ¿por qué Alfarabi se contradice diciendo que la filosofía es el arte teórico, que la felicidad consiste en dos cosas (una de ellas la filosofía), y finalmente que la filosofía provee ambas cosas deseadas para la felicidad? ¿Aludirá a dos distintos tipos o dos distintos significados de la filosofía?

Strauss encuentra que la circunlocución de Alfarabi es un dispositivo pedagógico para mostrar la relación entre la perfección humana (que parece ser representada por la filosofía) y la felicidad (que parece ser representada por el arte real), cuya ultimada aserción es “that theoretical philosophy by itself, and nothing else, produces true happiness in this life, i.e. the only happiness which is possible.”³⁴³.

El hecho de que este pueda ser un “dispositivo pedagógico” ha sido ya mostrado en el primer capítulo cuando nos referimos a la versión editada de este ensayo en PAW (v.g. que “Platón” fue la segunda breve parte de un libro de tres partes y que por lo tanto era la más oculta, además de los beneficios que Alfarabi encontró en escribir bajo el nombre de otro filósofo). Debemos resaltar únicamente que, a diferencia del inicio de AH donde Alfarabi habla sobre la felicidad en esta vida y la suprema felicidad en la vida ultraterrena, en su “Platón” no hay ninguna mención de la vida después de la muerte; asimismo, Alfarabi no menciona la inmortalidad del alma (algo que debería hacer al seguir la *República*), no habla siquiera de “alma” ni de *voũç* ni *voĩ* en su resumen sobre el *Fedro* y la *República*³⁴⁴.

Además de ser un recurso pedagógico, resulta ser también un dispositivo defensivo: la identificación entre la felicidad y la perfección provista por la ciencia de la esencia de todos los seres implica que sólo unos pocos hombres pueden alcanzar la felicidad³⁴⁵. Alfarabi tiene entonces que adecuarse a la perspectiva ortodoxa según la cual la filosofía es insuficiente para proveer

modo de vida, explicó “what that theoretical art is, and that it is philosophy.”, §19. Después investigó cuál era el arte práctico que proveía el modo de vida deseado; “it is the princely and political art.”, §21. 3) Pero, en el siguiente párrafo, Alfarabi parece contradecirse: “each of them [the philosopher and the prince] possesses a single skill that supplies the desired knowledge and the desired way of life *from the outset*; and each of the two [skills or faculties] is the agent producing that happiness which is true happiness in those who have acquired it and in all others.”, §22. Las cursivas son mías.

³⁴³ Strauss, FP, 370 [“que la filosofía teórica por sí sola, y solo ella, produce la verdadera felicidad en esta vida, es decir, la única felicidad posible.”, 79].

³⁴⁴ *Ibid.*, 371-2 [80].

³⁴⁵ Recuérdese el “argumento social” de Tomás de Aquino en *supra*, 111.

felicidad. Sin embargo, “sustituye la religión por la política” (es decir, no es la religión o revelación la otra parte que provee felicidad) y por lo tanto funda “la alianza secular entre filósofos y príncipes ilustrados.”³⁴⁶. Aún tenemos que tratar la tercera oración de Alfarabi. La primera oración es: “el hombre que es un filósofo y el hombre que es un príncipe son el mismo”; la segunda oración distingue de nuevo ambos hombres, pues “cada uno de ellos posee una habilidad singular que provee el conocimiento deseado y el modo de vida deseado”, y por lo tanto plantea que el filósofo por sí mismo provee felicidad; y la tercera oración concluye con la afirmación de que ambos tienen “el agente que produce felicidad, la cual es verdadera felicidad en aquellos que la han adquirido y en todos los demás.”³⁴⁷. Esta afirmación filantrópica prepara la conclusión de Alfarabi: los no-filósofos adquieren felicidad cuando son guiados por filósofos. Por lo tanto, la afirmación filantrópica necesita no sólo la conjunción entre la filosofía y el arte real, sino el efectivo ejercicio del arte real por los filósofos en una específica comunidad política. Con todo, esto es contradictorio cuando Alfarabi dice que Platón tuvo que investigar qué sucedía cuando “ni el filósofo perfecto ni el príncipe perfecto podían valerse de sus actos en las naciones y ciudades que existían en su época” (§29), es decir, el filósofo puede ser perfecto en una ciudad imperfecta.

Por otra parte, si consideramos que la ciudad perfecta debe ser fundada por el legislador, pero, a diferencia de AH, en el “Platón” no hay una identificación explícita entre el legislador y el filósofo, nos damos cuenta entonces de que Alfarabi identifica al legislador con el profeta y por lo tanto con la revelación: la ciudad perfecta es la ciudad fundada por revelación. A diferencia de AH, el filósofo no es identificado con el profeta. Aún más, dado que puede haber una pluralidad de ciudades virtuosas, y por lo tanto no habrá sólo una ley revelada, no es evidente que Alfarabi haya considerado que la ciudad perfecta fuera posible. Si esto es cierto, la conclusión es, como plantea Strauss, que la única felicidad alcanzable en esta vida y este mundo (es decir, la *única* felicidad) es alcanzada por el filósofo. La filosofía como *consideratione scientiarum speculativarum* es “la condición necesaria y suficiente de la felicidad.”³⁴⁸.

Sin embargo, “el filósofo vive necesariamente en una sociedad política”³⁴⁹, no puede escapar de la tensión entre la filosofía y la ciudad; y por ende está “en grave peligro”³⁵⁰. La solución

³⁴⁶ Strauss, FP, 378 [86].

³⁴⁷ *Vid.* de nuevo los tres diferentes grupos de oraciones en *supra*, n342.

³⁴⁸ Strauss, FP, 381 [89].

³⁴⁹ *Ibid.*, 382 [90].

³⁵⁰ Alfarabi, “Plato”, §38.

“platónica” es mirar más allá de la alternativa de Sócrates –o conformarse con las opiniones aceptadas o morir– y combinarla con el método de Trasímaco que ya hemos mencionado en distintos contextos. Es de absoluta importancia señalar que este “mirar más allá” es permitido por el hecho de que, a diferencia de Sócrates que fue esencialmente un filósofo moral, Platón “considered philosophy an essentially theoretical pursuit, and therefore he was not a moralist: his moral fervor was mitigated by his insight into the nature of beings.”³⁵¹.

El método platónico –que incluye el trato de Sócrates con la nobleza política y el trato de Trasímaco con la multitud– vuelve innecesaria la búsqueda “revolucionaria” de una ciudad perfecta y la reemplaza por un proyecto “conservador” en el que las opiniones comúnmente aceptadas son reemplazadas gradualmente por una imagen de la verdad³⁵².

Strauss termina la segunda parte de su ensayo diciendo que la “distinction between perfection and happiness is not altogether exoteric [...] it is pleasure which ‘renders perfect’ (τελειοῖ) the exercise of a faculty, and it is a specific pleasure together with the exercise of man's highest perfection which constitutes human happiness.”³⁵³. Este es el placer que acompaña el progreso en la sabiduría. Sin embargo, la enigmática última oración de Strauss dice que este placer –presentado según Alfarabi en el *Filebo*– fue meramente atribuido a Sócrates, es decir, no fue genuinamente socrático; “ya que, debido a su moralismo, Sócrates se vio obligado a enfatizar el conflicto entre lo noble y lo placentero, antes que su armonía.”. ¿No es esta una casi explícita crítica al “moralismo” de Sócrates? Strauss parecería así estar de acuerdo más con Epicuro y Platón que con Sócrates (una tesis difícil de aceptar para los lectores de Strauss que consideran su filosofía como un regreso a la sabiduría socrática).

³⁵¹ Strauss, FP, 383 [“consideraba a la filosofía como un ejercicio esencialmente teórico, y no era por lo tanto un moralista: su fervor moral estaba morigerado por su comprensión de la naturaleza de los seres.”, 91].

³⁵² La contradicción entre el carácter “revolucionario” y “conservador” del filósofo, según Alfarabi, es mostrada asimismo en AH: “When the theoretical sciences are isolated and their possessor does not have the faculty for exploiting them for the benefit of others, they are defective philosophy.” §54, es decir, la filosofía que no está vuelta hacia la política es defectiva. Podemos imaginar que, debido al conocimiento del filósofo, éste no tiene que seguir los dogmas políticos y religiosos de su ciudad, sino más bien transformarlos en costumbres virtuosas (como es dicho en el último párrafo de el “Platón”). Sin embargo, “he [the philosopher] should be brought up according to laws and habits that resemble his innate disposition. He should have sound conviction about the opinions of the religion in which he is reared” AH, §60. Por otra parte, la combinación del método de Trasímaco y de Sócrates tiene su paralelo en las *Leyes* de Platón: “in legislation one and the same man must use two kinds of speeches, the tyrannical and the gentle; the legislator's speech must be in itself twofold.” Strauss, AAPL, 63.

³⁵³ Strauss, FP, 384-5 [“la distinción entre perfección y felicidad no es enteramente exotérica. [...] el placer es lo que ‘toma perfecto’ (τελειοῖ) el ejercicio de una facultad, y es un placer específico, junto con el ejercicio de la más alta perfección del hombre, lo que constituye la felicidad humana.”, 92].

Esta cuestión será supuestamente aclarada en la siguiente sección titulada “Filosofía y moral”. El argumento principal de Strauss aquí es que Alfarabi no muestra explícitamente en el tercer párrafo cuál es el modo de vida deseado; tan sólo dice que *en este mundo* es el modo de vida virtuoso³⁵⁴. En muy pocas palabras, la propuesta de Strauss es que el modo de vida virtuoso es sólo la felicidad aparente, mientras el genuino modo de vida deseado es la vida contemplativa. La identificación entre filosofía (teórica) y el arte real (práctico) sólo puede ser literalmente hecha “si la contemplación en sí misma es la forma más elevada de acción.”³⁵⁵. Por supuesto, este modo de vida sería el genuinamente virtuoso y no aquel “que es famoso en las ciudades”³⁵⁶. El razonamiento final es que el modo de vida “moral” está siempre sometido a las opiniones de las ciudades guiándose así por propósitos morales y no por conocimiento. Podemos interpretar esta conclusión como la superioridad del conocimiento ante la virtud o la virtud moralmente aceptada.

La última sección del ensayo de Strauss está dedicada a explicar cuál es el tema nuclear de la filosofía. El marco implícito en el que tal cuestión se desenvuelve es el posible rechazo de la filosofía entendida como tarea esencialmente teórica. La objeción podría ser que la filosofía teórica que Alfarabi asume presupone el conocimiento de la esencia de todos los seres incluyendo seres divinos, es decir, la filosofía teórica de Alfarabi estaría basada en una asunción “ontoteológica” sobre el todo. Esta es quizás la razón por la que Strauss emprende una explicación sobre qué significa la ciencia de la esencia de todos los seres, así como un breve comentario sobre si Alfarabi asumió la existencia y el conocimiento de las *substantiae separatae*. Su conclusión es que la filosofía de Alfarabi no necesita aceptar estas sustancias o al menos no está sujeta a su existencia. Esto significa, por otra parte, que la “philosophy is the *attempt* to know the essence of each of all beings: his concept of philosophy is not based on any preconceived opinion as to what allegedly real things are truly real things.”³⁵⁷. Por lo tanto, como encontraremos su paralelo en *Sobre la tiranía*, no hay –aquí– ninguna presuposición sobre la eternidad y la inmutabilidad del ser (hay que repetir, ¡Alfarabi ni siquiera habla sobre las ideas platónicas!):

³⁵⁴ Hemos de señalar que la edición que Strauss utiliza no coincide exactamente con la de Mahdi. En la edición de éste sólo escuchamos “the highest perfection he can possess.”, “Platón”, §3.

³⁵⁵ Strauss, FP, 386 [94].

³⁵⁶ Strauss, FP, 392 [99]. *Vid., supra*, 151, donde señalamos la ambigüedad de Alfarabi sobre la filosofía como búsqueda y amor, y como sabiduría conseguida.

³⁵⁷ Strauss, FP, 392 [“la filosofía es el intento de conocer la esencia de cada uno de todos los seres: su concepto de la filosofía no se basa en ninguna opinión preconcebida acerca de cuáles cosas supuestamente reales son verdaderamente cosas reales.”, 99].

It is the way leading to that science rather than that science itself: the investigation rather than the result. Philosophy thus understood is identical with the scientific spirit ‘in action’, with σκέψις in the original sense of the term, i.e. with the actual quest for truth which is animated by the conviction that that quest alone makes life worth living, and which is fortified by the distrust of man's natural propensity to rest satisfied with satisfying, if unevident or unproven, convictions.³⁵⁸

Incluso aceptando que la filosofía es un conocimiento esencialmente teórico y que no presupone una base metafísica-teológica del ser, la cuestión sobre la propia justificación de la filosofía como el conocimiento perfecto y modo de vida perfecto no es claramente resuelta. Esto es lo que Christopher Colmo intenta articular en su inteligente comentario sobre el FP de Strauss.

La que mencionamos como la clave de la relación entre teoría y práctica debe así ser reexaminada. Strauss decía que la pregunta “¿Por qué filosofía?” era necesaria, pero no filosófica en sentido estricto sino práctica o política (correspondía pues a un nivel más bajo que la búsqueda teórica filosófica misma). El interés de Colmo es cuestionar si la justificación en sí misma es política o filosófica, es decir, si la justificación sobre la filosofía como esencialmente teórica es una justificación teórica o práctica. De antemano, parece que la respuesta a “¿Por qué filosofía?” es práctica, pues es sólo preliminar a la filosofía propiamente entendida. Sin embargo, si es práctica, entonces la justificación no es estrictamente filosófica o racional sino del mismo nivel y dignidad que cualquier otra afirmación sobre el mejor modo de vida (como el modo de vida virtuoso o moral que no da razón de su propia justificación³⁵⁹).

³⁵⁸ *Ibid.*, 393 [“Es el camino que conduce a aquella ciencia, más que aquella ciencia misma: la investigación más que el resultado. La filosofía así entendida es idéntica al espíritu científico ‘en acción’, a la σκέψις en el sentido original del término, es decir, a la búsqueda concreta de la verdad, inspirada por la convicción de que esa búsqueda sola hace que la vida sea digna de ser vivida, y fortalecida por el recelo respecto de la propensión natural del hombre a quedar satisfecho con convicciones que, aun sin ser evidentes ni probadas, le resultan satisfactorias.”, 100].

³⁵⁹ El propio Colmo no cree que este sea el caso (que la vida filosófica sea sólo un asunto de convicción o voluntad, como Strauss –contrariamente a lo que parece pensar– extrañamente plantea hacia el final: “la búsqueda concreta de la verdad, *inspirada por la convicción* de que esa búsqueda sola hace que la vida sea digna de ser vivida” *Ibid.*, 393 [100], las cursivas son mías. Él más bien considera que “the knowledge of the ways of life is not a proper subject of theory (because, to repeat, ways of life are not beings) is itself a theoretical insight (p. 389). To summarize in a way that may be more precise than clear, the knowledge that the theoretical life is the best way of life can be theoretically known to be merely practical knowledge.” Christopher Colmo, “Theory and Practice: Alfarabi’s Plato Revisited”, *American Political Science Review* 86, núm. 4 (1992): 968 [trad. por Rodrigo López, en Claudia Hilb, ed., *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011), 136]. Las páginas a las que Colmo se refiere son las del FP de Strauss. Parte del argumento de Colmo es que el propio Alfarabi alude en diferentes obras a la actual posibilidad de fundamentar la práctica en el conocimiento teórico, es decir, al hecho de que el conocimiento práctico es efectivamente conocimiento: “La potencia racional puede ser práctica y puede ser especulativa. La práctica sirve a la especulativa, pero ésta no está al servicio de otras facultades; mejor dicho, tan sólo mediante ella se llega a la felicidad.” Alfarabi, *La ciudad ideal*, cap. XXIII, p. 72. “Puesto que lo bello es de dos clases, una que es conocimiento solamente y otra que es conocimiento y acción, el arte de la filosofía será de dos clases: una, aquella por la que se

Se puede decir que esta es una de las preocupaciones más grandes del pensamiento de Strauss. Lo cierto es que el alemán no entendió nunca a la filosofía como un compuesto de dos elementos – uno teórico y otro práctico– en un mismo nivel. Colmo apunta a la conferencia de Strauss “Filosofía como ciencia rigurosa y filosofía política” en la que afirma que “lo más cerca que Husserl está de hacer un aporte a la filosofía política.” es su distinción entre ciencia rigurosa y *Weltaanschauungsphilosophie*³⁶⁰. El conocimiento que concierne a la ciencia rigurosa como el mejor modo de vida en lugar de una “cosmovisión” es proveído por la misma ciencia rigurosa, es decir, es un conocimiento teórico. Sin embargo, afirma Colmo, la interpretación de Strauss sobre Alfarabi niega explícitamente el valor teórico de tal afirmación, relegándola así a un nivel práctico.

El desacuerdo fundamental de Colmo consiste en su más “literal” interpretación sobre Alfarabi: él contiene que Alfarabi *efectivamente* enfatizó (en lugar de atenuar) que había *una* sola facultad que enlazaba al filósofo y al príncipe, y por lo tanto que esta facultad atendía y comprendía tanto el conocimiento teórico como el modo de vida, esto es, que tanto el filósofo como el príncipe proveen teoría y práctica. Me parece que el resto del desacuerdo con Strauss se sigue de este hecho.

Con todo, quizás el desacuerdo fundamental de Colmo se localiza *a priori* de su argumento o su diferente lectura de Alfarabi. Podríamos decir que aquello que Colmo afirma ser una asunción fundamental o tendencia en las obras de Strauss actúa de la misma forma sobre él mismo: Colmo considera que la actividad práctica es inherente a la filosofía y no debe ser relegada a un nivel secundario; la actividad práctica por excelencia, como es mostrado en los filósofos clásicos mismos, es escribir libros³⁶¹. Con esto en mente, el resto de los argumentos son casi previsibles. Colmo sigue

adquiere el conocimiento de los seres que no son objeto de la acción del hombre, y ésta se llama filosofía teórica; otra es aquella por la que se adquiere el conocimiento de las cosas cuya naturaleza consiste en ser hechas, entre ellas la capacidad de hacer lo bello, y ésta se llama filosofía práctica y filosofía política.” Alfarabi, *El camino de la felicidad* (Kitāb al-Tanbīh ‘alā Sabīl al-Sa’āda), trad. Rafael Guerrero (Madrid: Trotta, 2012), 224, p. 67. “En este sentido, el planteo farabiano en el Tah.sīl al-Sa’āda [“La consecución de la felicidad”, AH] destaca en varias oportunidades la palabra adquisición. Tal palabra se debe entender en dos sentidos en cuanto es expresada en este texto, 1) adquisición (*tah.sīl*) como obtención o alcance en relación a un fin, en este caso, la felicidad; 2) adquisición (*kasb*) como producción, en este caso, la producción humana cuando realiza los inteligibles, ya sea los naturales a partir de formas externas naturales y necesarias, o voluntarias a partir de formas engendradas, adquiridas, en el intelecto.” Nicolás Moreira, “El innatismo de las cogniciones primarias y la adquisición del conocimiento en «Tah.sīl al-Sa’āda» de Al-Fārābī”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 22 (2015): 142-3. Vale la pena mencionar, sin embargo, que ambas citas de Alfarabi presentan la misma ambigüedad cuando se mira todo el párrafo respecto a la filosofía como esencialmente teórica.

³⁶⁰ SPPP, 36-7 [58-60]. *Vid.* Vega, “Dos frentes de ataque...”, *op. cit.*

³⁶¹ No quisiera dejar pasar la oportunidad de mostrar esta interesantísima observación de Alfarabi (aunque se encuentre en un libro muy “exotérico”). Escribir es para Alfarabi ya un acto político (algo que hemos reiterado a lo largo de todo este trabajo; el problema es qué significa eso político, qué fines tiene, etc.): “Among their divergent actions and different ways of life is Plato's withdrawal from most worldly concerns, rejection of them, warning against them in many of his statements, and predilection for shunning them. In contrast, Aristotle's involvement with what Plato had

la afirmación de Strauss sobre que el autoconocimiento y la moderación son meramente políticas pues son siempre exotéricas; Strauss entonces une la teoría y la práctica (el conocimiento no puede ser separado de la moderación), pero no como algo teóricamente valioso sino como mera estrategia política. En otras palabras, la unión de la teoría y la práctica es para Strauss una medida exotérica. Por lo tanto, la imagen de la filosofía política no es, como Strauss dice, conservadora; es más bien conspirativa, al menos respecto al secretismo del gobierno del filósofo³⁶². Es conservadora en cuanto a la perspectiva de la multitud, pues ésta sólo obtendrá una imagen de la verdad, una imagen que es limitada por la moralidad³⁶³ (por el contrario, para el filósofo la moralidad es sólo un medio para la vida genuinamente filosófica). En resumen, el gobierno secreto del filósofo respetará e impulsará las opiniones aceptadas por la multitud (ideas religiosas, morales y políticas), y atraerá al mismo tiempo esotéricamente a filósofos potenciales que son capaces de ascender desde las *endoxai* hacia la filosofía.

Quizás la siguiente es una pregunta obvia; sin embargo, exactamente porque es obvia, me parece que Colmo es el único comentador de Strauss que ha planteado explícitamente la cuestión: ¿Tiene el filósofo, de acuerdo con Strauss, al menos la intención o el deseo de beneficiar a la comunidad política?³⁶⁴ Este es un problema importante, ya que el hecho de que no pueda haber una ciudad perfecta, que la multitud no pueda ser filosófica, y que la actividad política tenga graves obstáculos (e incluso que no sea deseable por sí misma), todo ello no significa que el filósofo no tenga cierto

fled was such that he possessed much property, married, procreated, served Alexander [the Great] as a vizier, and embraced worldly concerns,” “The matter is not like that in truth. For it is Plato *who has put in writing* [an account of] political regimes and how to improve them, explained the just ways of life and human civic association, expounded their virtues, and made apparent the corruption resulting from the actions of those who flee civic association and reject mutual cooperation.” Alfarabi, *Harmonization*, §8-9, las cursivas son mías. Colmo argumenta que detrás de la separación de Strauss entre teoría y práctica y la relegación de la última hay un anhelo de no sucumbir a la *hybris* moderna, es decir, la afirmación de que sólo conocemos aquello que hacemos, que hemos hecho todo y por lo tanto que la sabiduría está disponible. Para Colmo, la tesis de que sólo conocemos lo que hacemos no es en sí misma moderna; es en realidad el reconocimiento clásico de las limitaciones para la consecución de la sabiduría. En resumen, podemos seguir manteniendo la *querelle des Anciens et des Modernes* y rechazar la *hybris* moderna sin la necesidad de relegar la práctica. Colmo, “Theory and Practice...”, 972 [146-7].

³⁶² “We may say that Farabi's Plato replaces Socrates' philosopher-king who rules openly in the perfect city by the secret kingship of the philosopher who lives privately as a member of an imperfect community. That kingship is exercised by means of an exoteric teaching which, while not too flagrantly contradicting the accepted opinions, undermines them in such a way as to guide the potential philosophers toward the truth.” Strauss, FP, 384 [148]. Cfr. la posición de Colmo sobre la filosofía conservadora de Strauss con Strauss, LAM, ix-x.

³⁶³ “Once the images representing the theoretical things demonstrated in the theoretical sciences are produced in the souls of the multitude and they are made to assent to their images, and once the practical things (together with the conditions of the possibility of their existence) take hold of their souls and dominate them so that they are unable to resolve to do anything else, then the theoretical and practical things are realized. Now these things are *philosophy* when they are in the soul of the legislator. They are *religion* when they are in the souls of the multitude.” Alfarabi, AH, §59.

³⁶⁴ Colmo, “Theory and Practice...”, 973 [150].

tipo de “buen deseo” hacia la sociedad. Como señala Colmo, Strauss se queda en completo silencio sobre este problema; tan sólo afirma que el filósofo no abandona la ciudad porque está preocupado por los filósofos potenciales.

Colmo concluye con la tenaz diferencia entre el final del “Platón” de Alfarabi y la respectiva interpretación de Strauss. Alfarabi, en efecto, concluye diciendo que de acuerdo con Platón,

one ought to devise a plan for moving them [the multitude] away from their ways of life and opinions to truth and to the virtuous ways of life, or closer to them. In some *Letters* he composed he gave an account of how to abolish the ways of life of nations and the corrupt laws that prevail in the cities, how to move the cities and nations away from them, and how to reform their ways of life. [...] He described how to abolish their laws [the Athenians’ laws] and how to turn them away from them. [...] he described the opinions and the laws toward which they should be moved after the abolition of their ways of life and laws. (§38)³⁶⁵

El final del “Platón” de Alfarabi es incluso violento; es insistente con la “abolición” y con el movimiento de las ciudades hacia la virtud. Las pretensiones de Alfarabi aparecen como eminentemente prácticas, podríamos incluso decir que aparece como un hombre revolucionario. Muestra que cierto filósofo (Platón) enseñó cómo abolir las leyes de su propia ciudad. Alfarabi quizás esté usando cierto dispositivo esotérico que les sugiere a los filósofos potenciales la posibilidad de abolir la *sharía* o la ley musulmana³⁶⁶. Sin embargo, Strauss evidentemente intenta suavizar la violencia de las afirmaciones de Alfarabi; intenta hacerlas más conservadoras, de ahí que use la tesis “exotérica” de AH donde Alfarabi dice que el filósofo debe atenerse a las opiniones religiosas. Me parece que la crítica de Colmo es innegable en este respecto. No obstante, se debe recordar que las palabras que preceden a la última cita son las siguientes: “He [Plato] stated that the

³⁶⁵ [“se debe idear un plan para mover [a la multitud] de sus modos de vida y opiniones hacia la verdad y hacia el modo de vida virtuoso, o más cerca de éstos. En algunas de las *Cartas* que [Platón] compuso, dio cuenta de cómo abolir los modos de vida en las naciones y las leyes corruptas que prevalecen en las ciudades, cómo alejar a las ciudades y naciones de éstas, y cómo reformar sus modos de vida. [...] Describió cómo abolir sus leyes [de los atenienses] y cómo tornarlos lejos de ellas [...] describió las opiniones y las leyes hacia las cuales ellos debían moverse después de la abolición de sus modos de vida y leyes.”] Cfr. Alfarabi, AH, §62; Strauss, AAPL, 47.

³⁶⁶ Colmo, “Theory and Practice...”, 974 [153]. El ensayo de Mahdi en Strauss, HPP alumbró lo que podríamos llamar el proyecto político “ilustrado” en Alfarabi (por supuesto, Mahdi no dice tal cosa). La justificación de la guerra, de los cambios en las ciudades, el movimiento gradual de la ciudad desde la ignorancia hacia la ciudad virtuosa, etc., son ejemplos de esto: “Now, the natural and quasi-natural distinctions among cities and nations need not form a barrier against the transmission of theoretical knowledge. Such knowledge presupposes the presence of a tradition of theoretical inquiry and of rare individuals; but once these conditions are fulfilled, it can be freely transplanted from one city to another and from one nation to another.”, 223-4 [221]. Vid. Alfarabi, *La ciudad ideal*, XXVI, p. 83-5.

perfect man, the man who investigates, and the virtuous man are in grave danger in their midst.”³⁶⁷ (§38). El “idear un plan” en que el filósofo “abola” las leyes vigentes de su propia ciudad es una consecuencia de estar en peligro. Esto resuelve en cierto sentido la pregunta de Colmo sobre si el filósofo tiene un deseo de beneficencia hacia la ciudad; al menos según el propio Alfarabi, el filósofo es movido hacia la política a causa de los peligros que enfrenta, y no por un “deber” social.

De cualquier forma, Colmo argumenta que Alfarabi no separa la teoría de la práctica –incluso si concedemos que el compromiso del filósofo en la participación política no es un asunto de deber sino una consecuencia de estar en peligro, Colmo estaría en lo cierto respecto al hecho de que el filósofo necesita de dispositivos prácticos. Sin embargo, no me parece claro que Strauss negaría esto. La tesis de Strauss no es que no haya cooperación entre la teoría y la práctica; él reconoce la práctica sólo como el medio para salvaguardar la filosofía, pero esta protección no es ella misma filosófica.

Por otra parte, parece que Colmo se acerca a Stanley Rosen en su crítica a la separación de Strauss entre teoría y práctica. Esto es exactamente lo que Rosen quiso decir al mostrar que Platón fue un “moderno” más que un “clásico”: “By conversing in the presence of the politically active Athenian youths, even in the ‘exoteric’ manner depicted in the dialogues, Socrates necessarily ‘politicizes’ philosophy.”³⁶⁸ Rosen incluso critica de la misma manera que Colmo la forma en que Strauss “suavizó” la posición políticamente activa de los antiguos: “Did Plato write moderately or fearlessly? In my opinion, Strauss tries to conceal the fearlessness of philosophical writing in general, and of the dialogues in particular, by generalizing the ‘local’ thesis that the rural aristocracy is the best accessible regime for classical Greece, into the universal thesis of aristocratic conservatism.”³⁶⁹

³⁶⁷ [“Él [Platón] afirmó que el hombre perfecto, el hombre que investiga y el hombre virtuoso están en grave peligro en medio de ellos [de la multitud]”]

³⁶⁸ Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics* (E.U.A.: Oxford University Press, 1987), 135 [“Al conversar en presencia de jóvenes atenienses políticamente activos, incluso en la manera ‘exotérica’ dibujada en los diálogos, Sócrates necesariamente ‘politiza’ la filosofía.”]. “Contrary to Xenophon, courage is in fact a Socratic virtue. For this reason, and with all due reflection on the apparently paradoxical nature of what I am about to say, I conclude this segment of my study with the assertion that Plato was a ‘modern,’ not an ‘ancient.’ ” 140 (el libro de Rosen es, por cierto, de valiosa ayuda para algunos puntos centrales del esoterismo que tratamos en el primer capítulo). Hemos de señalar que Colmo no está de acuerdo con Rosen sobre su tesis de que el modo de vida filosófico es ultimadamente un acto de la voluntad (y por lo tanto la cercana relación entre Strauss y Nietzsche). No obstante, esto no le impide estar de acuerdo con Rosen en su crítica de la relegación de la práctica. *Vid.* Christopher Colmo, “Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 18, núm. 1 (1990), 154.

³⁶⁹ Rosen, *Hermeneutics as...*, 135 [“¿Escribió Platón inmoderadamente o intrépidamente? En mi opinión, Strauss intenta ocultar la intrepidez de la escritura filosófica en general, y de los diálogos en particular, al generalizar la tesis ‘local’ de que la aristocracia rural es el mejor régimen para la Grecia clásica en la tesis universal del conservadurismo

Sin embargo, quizás la pregunta guía tanto en la crítica de Colmo como en la de Rosen es “¿Cómo puede contribuir la teoría a la práctica?”, “¿Cómo puede la teoría filosófica contribuir a nuestra necesidad de resolver qué hacer con nuestras vidas y qué hacer dentro de nuestra comunidad política?”. La cuestión tiende a juzgar a la teoría dependiendo de los resultados que pueda proveerle a la acción, pero la autosuficiencia de la teoría rechaza de antemano ser determinada por resultados prácticos. Esta es, en cierto sentido, la respuesta de Bruell al casi irracionalismo de Rosen y su entusiasmo por resultados:

I wonder whether the dismissal or quasi-dismissal of reason is truly necessary or whether it did not appear to become necessary because of the way Professor Rosen posed the question of theory and practice from the beginning, namely as the question of what theory can contribute to practice. Looking at the question solely from the point of view of practice, he fails to consider the contribution which practice—a thoughtful concern with and consideration of ethical and political questions—may make to theory.³⁷⁰

Podría decirse que Colmo no pertenece a esta crítica puesto que no está preocupado por un proyecto político o por la “contribución” de la teoría a la práctica. No obstante, sí está preocupado por el autoconocimiento y el “conocimiento de la condición humana”, que pertenecería naturalmente más al ámbito práctico que al teórico. Colmo afirma que la filosofía requiere tanto de las virtudes prácticas como de las teóricas, pues nuestro propio interés o deseo en obtener sabiduría —y las limitaciones que descubrimos en nuestra condición humana— son una condición necesaria para la teoría. Hasta donde puedo notar, Strauss está completamente consciente de esto; en realidad esta es una de las tesis principales que dedujimos de la distinción entre la filosofía política

aristocrático.”]. “It should never be forgotten that the publication by Plato of his dialogues, given the political circumstances of his day, was a revolutionary act of extreme fearlessness. This is true *despite* the various accommodations to those circumstances that Strauss pointed out throughout his career, with so much acuity and hermeneutical sensitivity, when he was not expounding his exoteric political views.”, 137. Rosen considera que el énfasis de Strauss en la *theoría* es un proyecto retórico para tiempos ‘posmodernos’: “I take Strauss’s error to be this: from the correct observation that there is always and of necessity a tension or indeed conflict between philosophy and the city, Strauss draws the false inference that it is always necessary for philosophers to accommodate to the city in the style of Plato, Cicero, Al Farabi, and Maimonides.”, 133, “What we have here is his exoteric presentation of philosophy [...] It is part of the attempt to reconcile the rhetoric of Plato, Cicero, Al Farabi, and Maimonides to the exigencies of the postmodern era.”, 136. *Vid.* Stanley Rosen, “Leo Strauss y la querrela entre antiguos y modernos”, trad. Rodrigo López en Hilb, *Leo Strauss...*, *op. cit.*, 308-9.

³⁷⁰ [“Me pregunto si el rechazo o el casi rechazo de la razón es verdaderamente necesario o si no parece volverse necesario a causa del modo en que el Profesor Rosen planteó la pregunta sobre la teoría y la práctica desde el principio, especialmente, como la pregunta de en qué puede contribuir la teoría a la práctica. Mirando la cuestión solamente desde el punto de vista de la práctica, él falla en considerar la contribución que la práctica —una preocupación inteligente y una consideración de las preguntas éticas y políticas— puede hacerle a la teoría.”] Christopher Bruell, *Comments on Rosen’s Theory and Practice*, 1986, p. 5-6. Manuscrito inédito facilitado por Svetozar Minkov.

presocrática y la “clásica”. Colmo argumenta que Strauss no distingue entre la práctica antigua y la moderna (como sí lo hace respecto a la teoría); se diría que Strauss identifica la práctica con “un acto de la voluntad o una decisión” indistintamente de si es una práctica antigua o moderna³⁷¹. Esta sería la razón principal, según Colmo, de que Strauss rechace a la práctica como una parte fundamental de la filosofía. Sin embargo, me parece que para Strauss la práctica está siempre relacionada no sólo con la decisión humana particular, sino especialmente con la moralidad y la política. La práctica es identificada más bien con las opiniones comúnmente aceptadas sobre qué es lo bueno, lo justo, qué es la buena ley, etc. En este sentido, la filosofía es práctica en tanto es política, es decir, en tanto tiene que justificarse a sí misma ante el tribunal de la ciudad. Esta justificación no puede ser ella misma teórica puesto que la ciudad no es filosófica; por lo tanto, la filosofía práctica o política es el tratamiento popular de la filosofía, es el desarrollo doble del discurso esotérico y exotérico³⁷². El filósofo está preocupado naturalmente por sí mismo y por su autoconocimiento, y en este sentido la filosofía es práctica, pero no es *esencialmente* práctica, pues su preocupación por su propia justificación está siempre enmarcada en la comunidad política; dado que la filosofía, según Strauss, “trasciende” el ámbito político, no puede ser entonces esencialmente práctica o política. En conclusión, quizás Colmo esté luchando contra el hecho de que Strauss relacione la práctica con “un acto de la voluntad” sin notar el problema de la diferencia, así como enredamiento, entre la justificación política y filosófica de la filosofía misma.

Pretendemos clarificar esta “trascendencia” de la filosofía ante la política en la conferencia que Strauss dedicó a Tucídides.

³⁷¹ Colmo, “Reason and...”, 156-7. El inteligente descubrimiento de Colmo sobre la identificación de Strauss entre la práctica y ‘un acto de la voluntad o decisión’ está basada (no exclusiva, pero sí principalmente) en el Prefacio a SCR de Strauss: “The over-man is inseparable from ‘the philosophy of the future.’ The philosophy of the future is distinguished from traditional philosophy, *which pretended to be purely theoretical*, by the fact that it is consciously *the outcome of a will*: the fundamental awareness is not purely theoretical but theoretical and practical, inseparable from an act of the will or a decision. The fundamental awareness characteristic of the new thinking is a secularized version of the Biblical faith as interpreted by Christian theology. What is true of Nietzsche is no less true of the author of *Sein und Zeit*. Heidegger wishes to expel from philosophy the last relics of Christian theology like the notions of ‘eternal truths’ and ‘the idealized absolute subject.’ But the understanding of man which he opposes to the Greek understanding of man as the rational animal is, as he emphasizes, primarily the Biblical understanding of man as created in the image of God.”, 12. Sin embargo, me parece que la “identificación” hecha por Strauss entre el intento contemporáneo de destruir todo lo relacionado con una “verdad eterna” y el proyecto práctico del “acto de la voluntad” no significa que haya considerado a la práctica en general como un acto de la voluntad. La práctica está más bien atada a la política, que, aunque esté relacionado, no es lo mismo. Pretendemos clarificar esto en la siguiente sección.

³⁷² *Vid.* Strauss, WIPP, 91-4 [122-7]; CM, 20 [37]. Cfr., Colmo, “Reason and...”, 151.

2. Guerra y paz. El más alto grado de los asuntos políticos

Hasta ahora hemos asumido y sostenido una defensa de la filosofía en contra de las presiones y limitaciones impuestas por la política. La caracterización de la filosofía como una búsqueda teórica que es autosuficiente, el hecho de que la práctica no sea una parte esencial de ésta, y el problema sobre la justificación de la misma como una necesidad práctica-política y por lo tanto no filosófica en sí, todas estas aserciones conducen hacia la misma preocupación: defender y dar cuenta de la filosofía de tal forma que se libere de la sujeción política (lo cual no significa, por supuesto, que se libere de reflexionar sobre la política).

Sin embargo, es necesario clarificar el segundo elemento de la tensión, es decir, la política misma. Esto significa dilucidar especialmente dos asuntos. El primero es si la vida política contribuye en algo a la filosofía (si apunta en cierto sentido hacia la filosofía). El segundo es: ¿qué es en sí misma la política o la vida práctica; cuáles son las más altas preocupaciones de la ciudad; y por qué estas preocupaciones dentro de las murallas de la ciudad son genuinamente los asuntos más importantes –al menos en una perspectiva “pre-filosófica”? Estos dos grupos de cuestiones, aunque especialmente el segundo, son tratados con una impresionante inteligencia en la conferencia de Strauss sobre Tucídides³⁷³.

Si la filosofía, como hemos planteado, “trasciende” la esfera política o las cosas meramente humanas, el mejor modo pedagógico de entender la vida política por sí misma quizás no sea la veneración de la filosofía como una actividad esencialmente teórica que es indiferente a las preocupaciones políticas-humanas. ¿Qué nos puede enseñar sobre política un hombre que la desdeña? Seguramente, un amante de la política, un φιλόπολις, puede enseñarnos bastante sobre política, ¿pero quién puede darnos una verdadera cuenta de ella? Por extraño que parezca, esta no es una pregunta evidente. La pedagogía platónica-aristotélica –aunque especialmente platónica– es fascinante a este respecto, pues presenta un camino ascendente que comienza en las opiniones comúnmente aceptadas (*endoxa*) y gradualmente toma distancia de ellas. Sin embargo, incluso si esta pedagogía resulta fascinante para los filósofos, no parece funcionar para aquel que sólo está interesado en la política y en las cosas humanas que surgen de ella. La pedagogía filosófica no puede (y quizás no quiere) despertar en sus lectores la seriedad combinada de admiración por los asuntos políticos (v.g. la guerra, el heroísmo, el poder, la libertad o el imperio). Por ejemplo, la ciudad

³⁷³ “Thucydides: The Meaning of Political History”, en RCPR.

saludable o ciudad de cerdos e incluso la ciudad del rey filósofo presentadas en la *República* son ciudades abstractas, son ideales o utópicas (en el sentido estricto: no tienen lugar alguno)³⁷⁴. Por el contrario, las descritas por Tucídides son ciudades que poseen hombres reales que marchan a la guerra y sufren, hombres cuyos nombres y temperamentos tienen historias reales. He aquí la conexión entre la historia política –la presentación de seres humanos comportándose como seres humanos reales– y el interés de los filósofos modernos (Maquiavelo y Hobbes) por la historia antigua³⁷⁵. Podríamos agregar, sin la pretensión de comprometernos con la significativa diferencia entre historia y poesía, que los guerreros homéricos son asimismo, en este sentido, más reales o cercanos a nosotros que las descripciones de la ciudad perfecta en la *República*³⁷⁶.

¿Quién o qué nos muestra en su más alto grado los eventos humanos, es decir, la vida política? La vida humana es presentada en su más alto grado por los más grandes eventos; es la guerra y la paz, como las grandes letras de la *República* de Platón, donde la vida humana puede ser entendida en su esencia: el movimiento y el reposo de miles de hombres matándose entre ellos, las creencias en los dioses cuando el ejército está ganando y su abandono cuando está perdiendo, los más excelentes hombres liderando las batallas, etc.³⁷⁷ La historia política, la cuenta, descripción e interpretación de los más grandes eventos en la vida humana, es por lo tanto el conocimiento de qué es el hombre³⁷⁸. Esto significaría que la vida humana puede ser explicada por la política y por cómo los hombres se comportan dentro y fuera de sus ciudades cuando están tanto en guerra como en paz. Por ahora esta es sólo una afirmación que ha de ser investigada, pero ya podemos decir que la

³⁷⁴ Vid. Strauss, CM, 140 [202-3]; Platón, *República*, 369b-372d; 499b.

³⁷⁵ Puede encontrarse un claro paralelo con el cap. “Historia” de PPH: “precepts are not nearly effective as examples” 80 [118]. La influencia de Tucídides en Hobbes y en la comprensión moderna de la política y la historia es definitivamente una clave para entender este problema. Vid. Christopher Bruell, “Thucydides and Pericles”, *The St. John’s Review* 22, núm. 3 (1981): 29.

³⁷⁶ “Thucydides’ wisdom presents itself as a substitute for Homeric wisdom, or rather as the consummation of Homeric wisdom.” RCPR, 80 [150-1]. La substitución se trata en parte de la duda sobre la tradicional virtud griega: gloria eterna. Cfr., David Bolotin, “Thucydides,” en Strauss, HPP, 27 [37-8]. Ahora bien, la convergencia entre Homero y Tucídides puede verse en el hecho de que la historia de Tucídides presenta también lo universal; pero, en otro respecto, habla de la naturaleza de forma no-divina: “Thucydides makes one wonder whether anything can be known about the most ancient things. [...] War being a kind of motion and peace being a kind of rest, they are only particular forms of the universal, all-pervasive interplay of motion and rest. Accordingly Thucydides is concerned with things other than human as well as with human things, and not only with such non-human things as directly affected the Peloponnesian war, as the plague and earthquakes. He speaks of land making inroads on the sea and of the sea making inroads on the land and suggests natural causes of these happenings (II 102.3-4, III 89). He suggests a natural explanation of Odysseus’ Charybdis (IV 24.5).” Strauss, CM, 159 [229].

³⁷⁷ Vid. Strauss, “Preliminary Observations on the Gods in Thucydides’ Works” en SPPP, 100 [115].

³⁷⁸ Cfr. Strauss, “On Collingwood’s...”, 559-60, 566-7.

Historia de la Guerra del Peloponeso de Tucídides sería el paradigma de este tipo de explicación, es decir, el paradigma de la vida política ante la vida filosófica³⁷⁹.

Planteamos este problema en los términos convenientes para nuestros propósitos, aunque debe señalarse que la conferencia de Strauss se enmarca en otro asunto: las partes fundamentales de nuestra Tradición Occidental, las cuales él encuentra en la diferencia y parentesco entre la filosofía política y la historia política³⁸⁰. Por supuesto, la relevancia de la historia política no consiste únicamente en ser parte de la tradición occidental, sino en su confrontación con la filosofía, pues la Modernidad ha tomado a la Historia como el marco más extenso que todo subyuga. Preguntar por la justificación de la Historia, particularmente por la historia política, es ahora una cuestión necesaria, pues hemos dado por sentada su importancia y su lugar legítimo (podríamos decir que debemos cuestionar la historia ya que ésta nos ha engullido)³⁸¹. La pregunta central para Strauss es, entonces, “¿Qué llevó a los hombres sabios en su origen a convertirse en historiadores?”³⁸².

³⁷⁹ La afirmación de que la vida humana se manifiesta en su más alta forma tanto en la guerra como en la paz es también la premisa de la gran épica novela moderna, *Guerra y Paz* de Tolstói. Strauss la menciona en su conferencia: “But, as Homer has shown by his *Iliad* and *Odyssey*, and as the greatest epic poet of modern times has shown by the very title of his greatest work, war and peace comprise the whole of human life. To understand the biggest war means, then, to grasp fully the whole of human life.” Strauss, RCPR, 83 [153]. Me parece que es casi evidente que Strauss se valió del epílogo de *Guerra y Paz* —una digresión filosófica sobre la Historia y la imposibilidad de que ésta explique los movimientos humanos en su totalidad— como el telón de fondo contra el que su propia perspectiva se desarrolla. Tolstói no es vuelto a mencionar en toda la conferencia, pero algunas menciones sobre él en los cursos de Strauss muestran que leyó *Guerra y Paz* y que estaba completamente al tanto del significado de su epílogo: “For example, Tolstoy’s *War and Peace* is also an account of what happened but surely is meant explicitly to show the universal truth about war and peace, or more particularly about historical movements, *that the great men are nothing*.” “Session 10” en *on Xenophon*. Curso de 1963, ed. Christopher Nadon. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu. Las cursivas son mías. La fuerte conclusión de que “los grandes hombres no son nada” es una afirmación que debe tomarse en cuenta en todo el desarrollo de la *Historia* de Tucídides y especialmente en la conclusión de Strauss —que está basada en no ver al hombre desde algo que lo trascienda. “Think of Molière’s types: [none of] these are proper names. And in the comedy they had to be given a proper name, naturally, because they were then characters; but you can’t describe the subject of, say, the *Antigone*—[as] the heroic virgin; that would be very inadequate as a title of *Antigone*. How would you call *Oedipus*? You cannot—how would you call *Madame Bovary* for that matter, or *Anna Karenina*? Try. Well, in another case Tolstoy did find such a title, *War and Peace*, as you know, but this is very interesting: it ends like a treatise on human life, as you know. Tolstoy is frequently blamed for this end[ing] of *War and Peace*.” “Session 13: November 10, 1963” en *Giambattista Vico*. Curso de 1963, ed. Wayne Ambler. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu. Continuaré mostrando en notas al pie el evidente paralelo entre Strauss y el epílogo de Tolstói.

³⁸⁰ Y la filosofía política e historia política se enmarcan, a su vez, como una muñeca matrioska, en dos raíces opuestas de la tradición occidental: Jerusalén y Atenas. RCPR, 72-3 [141-2]. Un análisis de Tucídides bajo la mirada de estas raíces llevaría hacia el problema de dios, pues, en palabras de Pangle, “Athenian Greekness, can certainly not be simply identified with rationalism: as we learn with especial poignancy from the pages of Thucydides, the Athenians were an extremely pious, sometimes even fanatically pious, people.” Introducción a RCPR, xxxi [39]. El ensayo de Strauss sobre Tucídides en CM termina con la pregunta *quit sit deus*, una pregunta que tiene gran impacto en la “ciudad pre-filosófica”, 241-2 [340-1]. Cfr., “la teología de Tucídides” en Strauss, SPPP, 101 [116].

³⁸¹ “History as such has become a problem for us.” Strauss, RCPR, 75 [145].

³⁸² *Ibid.* En lugar de filósofos, ha de entenderse.

La historia política muestra al tiempo que asume que las cosas políticas son valiosas; su importancia depende de que tal cosa sea cierta. Encontramos, por otra parte, que los hombres dominados por el espíritu de la política (la grandeza de grupos de hombres en guerra, en la lucha por la libertad y el imperio) no son ellos mismos historiadores políticos. Strauss señala la paradoja del historiador político: éste considera a la política valiosa y, al mismo tiempo, desdeña la vida política ordinaria que consiste mayormente en administración, y sólo en un sentido muy limitado en decisiones de la mayor importancia. Por lo tanto, la historia política no es sólo el interés en los asuntos políticos, sino el interés mezclado de cierto tipo de sabiduría que ilumina los asuntos políticos.

Esto es lo que nos permitirá comprender la parte más importante –al menos para nuestro problema– de la conferencia de Strauss, la comparación entre Tucídides y Platón, o el entendimiento de la historia política contrastado con el entendimiento de la filosofía política sobre la política. Sin embargo, hemos de describir las características principales de la historia política de Tucídides con el fin de observar cómo puede haber una comparación entre ellos; en otras palabras, debemos mostrar cómo la historia política es también sabiduría sobre los asuntos humanos.

Para empezar, Tucídides –contrariamente a la concepción de nuestra tradición moderna– no considera su *Historia* sólo como una descripción particular de eventos que sucedieron en su época. Sus propósitos no son particulares sino universales:

Y ciertamente los [hechos] no sujetos a la fábula parecerán a lo mejor menos agradables para ser oídos, pero todos los que querrán constatar la evidencia de los hechos que han tenido lugar y unos hechos que serán alguna vez reproducidos según la condición humana, tales cual han sido y otros análogos, juzgarlos útiles será suficiente [para mí]. Ellos estarán compuestos [en esta obra] como un monumento para siempre, más que como una obra de una contienda para ser escuchada por el momento presente.³⁸³

³⁸³ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. Vicente López (Barcelona: Juventud, 2015), I.22. [“καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται: ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται.” *Historiae in two volumes* (Oxford: Oxford University Press, 1942).] Muestro el griego original puesto que la traducción al español es inexacta. La primera oración se refiere no a “hechos” sino a “discursos” –los discursos que integran la *Historia* de Tucídides–. Se omite el término μυθῶδες (“mitos” más que “fábulas”), es decir, su presentación de la guerra no será como la poesía de Homero. La siguiente oración está bastante forzada en la traducción al español: Tucídides dice que estos hechos, discursos o historia presentada será de ayuda para aquellos que quieran una información exacta de los eventos pasados y una proyección del futuro que se puede hacer a partir de los eventos pasados. Y, lo que es más importante, la *Historia* de Tucídides no es un “monumento” sino una “posesión” (κτῆμά). El traductor parece apuntar directamente al paralelo con el “Discurso fúnebre” de Pericles. Aunque hay en efecto tal paralelo, la diferencia

He aquí la ambigüedad respecto a si Tucídides es un historiador político o un filósofo político: pretende mostrar la universal naturaleza humana en un evento particular³⁸⁴; cómo esta articulación supone ser entendida es algo que Tucídides no dice explícitamente. Strauss plantea la pregunta en otros términos: ¿Por qué Tucídides decidió presentar la naturaleza universal del hombre en el evento particular de la Guerra del Peloponeso? La razón principal, como su autor muestra, es que esta “era la guerra más grande en la que habían intervenido los griegos.”³⁸⁵. No hay una conexión evidente entre el hecho de que esta sea la más grande guerra hasta el momento y que su *Historia* será una “eterna posesión” para los hombres. En palabras de Strauss, “los contemporáneos de cada guerra creen que la suya fue la más grande.”³⁸⁶. Por ende, la conexión entre la más grande guerra y la sabiduría de Tucídides manifestada en este libro consiste más bien en argumentos (en discursos, pero especialmente en la articulación que hace Tucídides de los discursos), en la razón por la que esta guerra aparece como la manifestación de la naturaleza humana.

Tucídides debe entonces justificar por qué la Guerra del Peloponeso es la guerra más notable. Sus adversarias son las inmediatas guerras anteriores –las Guerras Médicas– y, por supuesto, la

fundamental consiste en el “monumento” de Pericles (μνημεῖον, memorial, *monimentum*) y la “posesión” de Tucídides. *Vid.* II.41.

³⁸⁴ Tucídides sabía muy bien que la palabra “historia” se aplicaba a la descripción de eventos particulares que servían como una información detallada, como una “exactitud cronológica”, de los más importantes acontecimientos en las ciudades. No parece estar en desacuerdo con llamarle a su propia obra “historia”, y sin embargo su *Historia* va mucho más allá de la historia vulgar. *Vid.* I.97. “If it is seen within the context of Thucydides’ whole work, the statement quoted [I.97] almost reads like an emphatic rejection of the view of history which it presupposes. And it is not difficult to see why Thucydides rejects this notion of history, the vulgar notion of history. When he gives his reason for writing the account of the Peloponnesian War, he stresses the singular importance of that event. The vulgar notion of history does not make allowance for the difference between the important and the unimportant” Strauss, RCPR, 78 [148]. Las descripciones particulares, lo que Strauss llama “la noción vulgar de la historia” es, por decirlo así, lo que Tolstói ironiza sobre la Historia moderna: “la Historia moderna es semejante a un hombre sordo que contesta a unas preguntas que nadie le ha hecho.” Epílogo II en *Guerra y Paz*, trad. Irene y Laura Andresco, vol. 2, 2 vols. (Madrid: Alianza, 2011), 860. Por otra parte, es bastante interesante la comprensión de Tolstói sobre su propia obra; él se piensa a sí mismo como un artista más que como un historiador: “Ahora, unas palabras con motivo del desacuerdo que existe entre mi descripción de los acontecimientos históricos y los relatos de los historiadores. Dicho desacuerdo no es fortuito, sino inevitable. El historiador y el artista se proponen, al bosquejar el cuadro de una época, objetos completamente diferentes. El historiador partiría de un error si quisiera representar a un personaje histórico en su totalidad, en la complejidad de sus relaciones con todos los lados o aspectos de la vida. [...] Para el historiador, cuando trata de analizar el papel de un personaje histórico en la realización de algún fin único, existen héroes. Mas para el artista que analiza las reacciones de un personaje, en todas las condiciones de la vida, no pueden ni deben existir héroes, sino sólo hombres.” Apéndice en *ibid.*, 919.

³⁸⁵ Strauss, RCPR, 78 [148]. “Tucídides de Atenas [...] [tiene] la convicción de que llegaría [la guerra] a ser grande y la más importante de todas cuantas la habían precedido, deduciéndolo por el hecho de que iban ambos pueblos estando en la plenitud de sus fuerzas [...] Pues llegó a ser en efecto la mayor conmoción que tuvieron jamás los griegos, una parte de los bárbaros y, por así decirlo, también la mayoría de los hombres.” Tucídides, I.1.

³⁸⁶ RCPR, 78 [148].

“Guerra Antigua”, es decir, la Guerra de Troya contada por Homero a través de recursos completamente distintos. El primer adversario es vencido, se puede decir, por razones meramente históricas: el imperio ateniense aún no llegaba a su punto culminante; su punto culminante es más bien actualizado debido a las Guerras Médicas, pero no son las Guerras Médicas mismas. El segundo adversario, Homero, es vencido asimismo a través de razones históricas, pero éstas apuntan a algo mucho más interesante que razones meramente históricas. Como Strauss lo entiende, el rechazo de Tucídides a la descripción homérica sobre por qué diferentes *polei* pelearon junto a Agamenón es clarificador: “A mí me parece que Agamenón, al ser superior en fuerza a los de entonces y no tanto al conducir a los pretendientes de Helena ligados por los juramentos [prestados] a Tíndaro, había reunido la flota.”³⁸⁷. Esto no sólo significa que la explicación de Homero sobre la guerra es “incompleta” o “inexacta” en cuanto a los “hechos históricos”. Tucídides muestra que los hombres están sujetos en mayor grado a la necesidad o compulsión (*Ανάγκη*) de lo que Homero admitió. Esto es, en pocas palabras, lo que significa la sabiduría de Tucídides ante los “antiguos” respecto al conocimiento de las cosas humanas y no humanas.

Ahora la cuestión sobre cómo la más grande guerra experimentada por los atenienses puede revelar la naturaleza humana debe ser resuelta. Como ya hemos mencionado, la comprensión de la Guerra del Peloponeso implicaría la comprensión de toda guerra futura. Esto significa por lo tanto que la comprensión de esta gran guerra implica la comprensión del carácter general de la guerra en sí misma. La conexión ahora debe ser trazada entre entender el carácter particular y general de la guerra, y entender la naturaleza humana. Puesto que la vida más común del hombre no es guerra sino paz, la comprensión de la guerra implica la comprensión de la paz, es decir, de los dos polos que enmarcan la vida humana.

Las premisas de la interpretación de Strauss sobre Tucídides pueden condensarse en las siguientes consideraciones. El más grande movimiento –la Guerra del Peloponeso– presupone el más grande reposo –la sostenida adquisición de gran poder y la acumulación de riqueza por los atenienses, el clímax de Atenas–. La *kinesis* está basada por lo tanto en la *stasis*, y no obstante, la *stasis* no es el estado primigenio del hombre³⁸⁸. El movimiento del estado primigenio del hombre a

³⁸⁷ Tucídides, I.19.

³⁸⁸ *Vid.* el paralelo en Strauss, AAPL: “Oblivion of the cataclysms is indispensable in the third stage, in which men must be certain that what they live in and live for lasts forever, for otherwise it would be hard for them to dedicate themselves fully to their cities; oblivion of the initial (and final) terror is necessary for political felicity, for one cannot act on a grand scale without hope. But since, from time to time, profound changes are necessary, one must enlarge the

la Atenas imperial es un progreso, es un movimiento que ha permitido el mayor reposo o paz. La Guerra del Peloponeso es por ende la explosión de este “progreso”. Sin embargo, la grecidad o el más excelente producto de la paz y el reposo no es una consecuencia necesaria de los elementos de la paz; la grecidad es la excepción puesto que la mayor parte de los hombres siguen siendo bárbaros. Las artes y el conocimiento, “la sobria búsqueda de la verdad”³⁸⁹, están basados en el clímax del reposo. El hecho de que este sea un clímax, el hecho de que este sea el apogeo de la combinación entre guerra y paz, y dado que la guerra y la paz son los polos en los que la vida humana se desarrolla, sugiere que la comprensión de la Guerra del Peloponeso implica la comprensión de “the limits of all human things. One understands the nature of all human things. One understands all human things completely.”³⁹⁰. La anáfora que Strauss utiliza aquí debe ser atendida con cuidado. ¿Acaso su repetición de “human things” debe apuntar hacia la diferencia del conocimiento buscado por la filosofía? ¿Las cosas completamente humanas señalan al conocimiento conseguido por la historia o el conocimiento conseguido por la filosofía? O quizás, como veremos, el conocimiento que provee la *Historia* de Tucídides es un conocimiento *demasiado humano*, es decir, es un conocimiento que no “trasciende” o no observa las cosas humanas desde ningún baremo superior al hombre. Sea como sea, Strauss concluye diciendo que el conocimiento de Tucídides es “conocimiento final. Es sabiduría.”³⁹¹.

Este puede considerarse el núcleo de la comprensión de Strauss sobre la perspectiva de Tucídides de la Guerra del Peloponeso. El resto de los detalles interpretativos sobre la diferencia entre Pericles y Tucídides, los discursos de las distintas ciudades, las preferencias morales-políticas de los hombres sabios, etc. pueden ser entendidos como las premisas que soportan la sabiduría de Tucídides.

Casi al final de la comparación entre Tucídides y Pericles, Strauss afirma que “El punto culminante no es la Atenas de Pericles, sino la historia de Tucídides.”³⁹². Cuando dijimos que Tucídides presentó la vida política en su más alta forma, no distinguimos a ésta vista a través de los ojos del sabio y vista –y ejecutada– a través de los ojos del político. El hombre político en su más

horizon which is most of the time sufficient for action; one must enlarge that horizon by the true logos or by the right kind of myth.”, 41-2.

³⁸⁹ Strauss, RCPR, 83 [154].

³⁹⁰ *Ibid.*, 84 [“los límites de todas las cosas humanas. Se entiende la naturaleza de todas las cosas humanas. Se entienden cabalmente todas las cosas humanas.”, 154].

³⁹¹ *Ibid.*, [155].

³⁹² *Ibid.*, 89 [160].

alta forma es, por supuesto, Pericles. Sin embargo, cuando Strauss dice que el punto culminante de Atenas, el apogeo de la comprensión de los asuntos humanos, es la historia de Tucídides y no la Atenas política guiada por Pericles sugiere que incluso la vida política en su más alta expresión sólo puede ser mostrada por un hombre que no es él mismo un político en sentido estricto, que tiene una mirada más amplia que el político. Lo mismo puede decirse respecto a Homero y Aquiles u Odiseo. En palabras de Strauss: “Hay una desproporción entre lo mejor en sentido político y lo mejor en sentido humano”³⁹³.

Ahora bien, esta es otra forma de presentar lo que Strauss desarrolla como el dualismo entre hecho y discurso. Tucídides se vale de ambas para articular su *Historia*: nos muestra los “hechos” a través de los discursos y viceversa. Dado que “La sabiduría no puede decirse. Sólo se la puede hacer o practicar.”³⁹⁴, la práctica de la sabiduría es la interrelación entre hecho y discurso: Tucídides escribe sus propios discursos y edita los de los hombres que hablaron en las asambleas “because he was certain that only by such editing could the speeches become true: the verbatim report of the speech would not be the true speech. Secondly, the deeds too are edited by Thucydides. Their presentation consists not merely in their being told, but above all in their being selected and arranged.”³⁹⁵. No es la misma batalla aquella que es vista por el hombre de más alto entendimiento

³⁹³ *Ibid.* [161]. En este sentido, cuando Pericles dice que “Atenas es en todo la escuela de Grecia” (II.41), debemos entender que su Atenas es aquella de Tucídides y no la del propio Pericles; es la sabiduría “made possible by Athens—by her power and wealth, by her defective polity, by her spirit of daring innovation, by her active doubt of the divine law.” Strauss, RCPR, 91 [162]. La sabiduría fue posibilitada gracias a Atenas, pero la política ateniense no es en sí misma sabia; la sabiduría es de Tucídides que resulta ser un ateniense. Pero, por otra parte, ¿está sugiriendo Strauss que la sabiduría de Tucídides está sujeta a una ciudad en particular? Esto puede sonar contradictorio, pues su sabiduría consiste en ver lo universal en lo particular (y por lo tanto, en cierto sentido, no está completamente arraigada a Atenas). Sin embargo, no escuchamos de Strauss que cualquier filósofo le deba su sabiduría a su ciudad, sino lo opuesto, tal como vimos en el ensayo de Alfarabi. Esto deberá ser clarificado hacia el final de esta sección.

³⁹⁴ *Ibid.* [163].

³⁹⁵ *Ibid.*, 94 [167]. El paralelismo entre Strauss y Tolstói es evidente en este caso: “Only through a proper selection and proper arrangement do we get a true picture of the Peloponnesian War. Now, if a speech were left in its original condition, i.e., in the condition in which every citizen present has heard it, it would be as untrue as, say, a battle as observed by every soldier. The true battle is the battle as seen by the man of the highest military understanding.”, *ibid.* Tolstói: “¿Cuál es la fuerza que mueve a los pueblos? Los historiadores biógrafos y los que describen separadamente diferentes pueblos consideran esa fuerza como un poder inherente a los héroes y a los gobernantes. Según sus descripciones, los acontecimientos se producen exclusivamente por voluntad de un Napoleón o de un Alejandro; en una palabra, del personaje que describen. Las respuestas de los historiadores de este género a las preguntas sobre la fuerza que guía a los acontecimientos son satisfactorias sólo mientras existe un historiador para cada acontecimiento. Pero cuando los historiadores que describen el mismo acontecimiento son de diversas nacionalidades y opiniones, las respuestas pierden inmediatamente el sentido, pues cada uno de ellos comprende esa fuerza de una manera distinta y a menudo contradictoria.”, 861. Lo mismo sucede, según Tolstói, con los historiadores universales y los historiadores de la civilización. En otras palabras, además del hecho de que Tucídides pertenece a la “historia antigua” y por lo tanto a la idea de que hombres divinos guían al pueblo, Tolstói quizás preguntaría si la Guerra del Peloponeso sería la misma si estuviera escrita por un espartano y no por un ateniense, o por un corintio, etc. Y la razón principal de este desacuerdo o este inicio de cierto tipo de “deconstrucción posmoderna” está basada en la que, según Strauss, es la conclusión de

militar que aquella vista por cualquier soldado; lo mismo aplica para los discursos, el entendimiento político y la guerra misma a ojos de un hombre como Tucídides. Este argumento, evidentemente conectado y deducido de la diferencia entre Pericles y Tucídides, concluye en el punto culminante de la sabiduría de Tucídides:

Each [political] speech is radically partial. As such it does not properly reveal the whole. Yet it exists only within the whole, within the true whole, i.e., within the whole as Thucydides saw it. The man who delivered the actual speech did not see what he said in its true place within the whole: Thucydides sees it within the whole [...] The political speech is essentially untrue because of the necessarily limited horizon of the political actor.³⁹⁶

El horizonte más amplio de Tucídides no parecería en sentido estricto “trascender” la política (pues está completamente enraizado en los asuntos políticos), sino entender las cosas humanas de una manera mucho más comprensiva que la mirada del actor político. Y esto parece implicar que la política no puede entenderse desde sí misma sino desde algo de mayor orden, o que hay una primacía del todo ante las partes, o que las partes del todo han de ser entendidas bajo la luz del todo.

Es este razonamiento, el razonamiento que proviene de la diferenciación entre Pericles y Tucídides –es decir, la diferenciación entre el mayor *actor* político y el mayor *entendimiento* político– el que puede ser ahora comparado y contrastado con la filosofía política. Strauss encuentra la *Historia* de Tucídides comparable en principio con los diálogos platónicos: “ambos presentan la

Tolstói: que los grandes hombres no son nada. “En las descripciones de batallas se nos dice a menudo que tal tropa ha sido enviada al ataque contra tal posición; después, que ha recibido la orden de retroceder, etc., como si se admitiera que esta misma disciplina, que somete a millares de individuos a la voluntad de uno solo en un terrero de maniobras, tuviera la misma acción en otro terreno cualquiera, en donde se trata entonces de vida o de muerte. Todo hombre que haya ido a la Guerra sabe cuán falso es eso, y, no obstante, en suposiciones de este género es en las que están basados los informes oficiales, los cuales sirven a su vez de base para las descripciones posteriores.” Tolstói, Apéndice, en *op. cit.*, 921. Y, finalmente, “Las abstracciones generales que admiten casi todos los historiadores son: la libertad, la igualdad, la instrucción, la civilización y la cultura. Asignando como objetivo de la Humanidad una abstracción cualquiera, los historiadores estudian a los hombres que han dejado tras sí el mayor número de monumentos, es decir, a los reyes, ministros, reformadores [etc.] [...] y ya que el vínculo entre las masas y los gobernantes y los civilizadores de la Humanidad se basa tan sólo en la suposición arbitraria de que la voluntad de las masas se transmite siempre a los personajes de primer plano, *la actividad de millones de hombres que emigran, incendian sus casas, abandonan el cultivo de las tierras y se destruyen mutuamente no se expresa nunca en la descripción de una decena de personas que no queman sus casas, no se ocupan de la agricultura y no matan a sus semejantes.*” Tolstói, Epílogo II, 875. Las cursivas son mías.

³⁹⁶ Strauss, RCPR, 95 [“Cada discurso [político] es en extremo parcial. En cuanto tal, no revela el todo en forma adecuada. Sin embargo, sólo existe dentro del todo, dentro del verdadero todo, es decir, dentro del todo tal como Tucídides lo veía. El hombre que pronunció el discurso real no veía sus palabras en su verdadero lugar dentro del todo: Tucídides las ve dentro del todo [...] El discurso político es, en esencia, falaz a causa del horizonte necesariamente limitado del actor político”, 168].

verdad universal en conexión inseparable con particulares.”³⁹⁷. Strauss ha señalado a lo largo de esta conferencia algunas similitudes entre el gusto moral tanto de Platón como de Tucídides; con todo, hay en el fondo un “profundo desacuerdo”. Debemos atender esta comparación localizada al final de la conferencia con cierto detalle. La superficie de su desacuerdo –y por superficie tan sólo me refiero al punto inicial– es el hecho de que “El hombre tal como lo ve Platón está claramente menos implicado en la fatalidad que el hombre tal como lo ve Tucídides.”³⁹⁸. Strauss utiliza el ejemplo de la diferencia entre Platón y Tucídides en su explicación sobre la transformación de Atenas en una democracia. El ateniense de las *Leyes* atribuye el “progreso excesivo de la forma de vida libre” al cambio ocurrido en la poesía y el teatro. Antes, en el régimen ancestral, “La autoridad suprema en estos asuntos era entendida y con su conocimiento juzgaba y también castigaba al que no obedecía. No había siringa ni gritos incultos de la masa, como ahora, ni aplausos para dar el apoyo”. Los culpables de la transición hacia la democracia son los poetas: ellos “se convirtieron en los iniciadores de la ilegalidad contra el arte [...] pretendieron falsamente que la música no tiene ningún tipo de corrección, sino que la forma más correcta de juzgar es el placer del que la goza, sea éste alguien mejor o peor. [...] instauraron en la plebe la ilegalidad respecto de la música y la osadía de creerse capaces de juzgar.” En una frase, “una teocracia malvada suplantó en la música a la aristocracia.”³⁹⁹. Sin embargo, la “verdadera” razón de la transición de Atenas hacia la democracia, a diferencia del mito de Platón, es explicada por Tucídides como el empoderamiento de la multitud que participó en la batalla de Salamis en las Guerras Médicas. Atenas fue obligada “a embarcarse en su aventura democrática”⁴⁰⁰ a causa del requerimiento de gran cantidad de remeros en las batallas. Tucídides parece entender la democracia ateniense –es decir, el cambio de regímenes; por lo tanto de políticas, y por lo tanto de la vida humana– como un producto de la necesidad y no de la libertad o voluntad humana.

La exploración filosófica sobre el gobierno de la necesidad es explicada por el propio Platón: “Iba a decir que ningún hombre nunca hace ninguna ley, sino que el azar y todo tipo de calamidades, que nos asuelan de las más diversas formas, legislan en todos nuestros asuntos.”⁴⁰¹. Esto es por supuesto negado una líneas después, pero ilustra que la superficie de lo que distingue a Tucídides

³⁹⁷ *Ibid.*, 97 [170].

³⁹⁸ *Ibid.*, 98 [171].

³⁹⁹ Platón, *Leyes*, en *Diálogos (Leyes I-V)*, trad. Francisco Lisi, vol. 7 (Madrid: Gredos, 2015), 700a-701a.

⁴⁰⁰ Strauss, RCPR, 98 [171]. Tucídides provee la explicación de la importancia marítima de Atenas en I.4-17.

⁴⁰¹ Platón, *Leyes*, 709a

de Platón es su preferencia sobre la fatalidad o la elección. Strauss señala que la elección humana no es para Platón del todo victoriosa ante la fatalidad: en efecto, la necesidad mueve las cosas humanas, y no obstante, hay límites estrechos en los cuales el hombre tiene elección. Por más estrecho que estos límites sean, el simple hecho de que haya elección humana tiene una gran relevancia que no es apreciada por Tucídides⁴⁰².

Ahora bien, esta diferencia entre Platón y Tucídides que puede parecer sólo como una diferencia de grado tiene en realidad un profundo significado. Los argumentos de Strauss para mostrarlo son los siguientes: el mero hecho de que la vida política distinga entre políticas mejores y peores indica una creencia en algo simplemente bueno (un argumento típicamente platónico). La intención filosófica de tornar esta creencia en conocimiento es la búsqueda filosófica del mejor régimen. Esto indica, según Strauss, que la vida política apunta hacia la vida filosófica (o en otras palabras, que puede haber un ascenso desde nuestras opiniones políticas hasta una genuina investigación filosófica). Strauss plantea el problema bajo los más claros términos: “there is ultimately only one alternative among serious people: does the good life consist in political action or in philosophy? The question of how to live is a grave practical problem for everyone and hence also for the city.”⁴⁰³. Esta última oración alumbra la tensión entre la filosofía y la ciudad: el mero hecho de plantear a la filosofía como el mejor modo de vida tiene consecuencias políticas; la ciudad aparece como algo que no es bueno en sí mismo sino cuestionable. Sin embargo, para Tucídides este no es un problema real, no al menos para la ciudad. Levantar la cuestión sobre cuál modo de vida es mejor no es algo que pueda implicar un problema práctico para la política o la ciudad. En este sentido, incluso si “el pensador, y sólo él, puede entender por completo la vida política”⁴⁰⁴, la ciudad está del todo

⁴⁰² La perspectiva de Tucídides sobre la fatalidad humana es una perspectiva histórica; la historia “demuestra” la carencia de libertad humana. Esta es también la opinión de Tolstói: “al describir los acontecimientos históricos de 1805, 1807, y sobre todo los de 1812, en los cuales se revela con mayor relieve esta ley de la fatalidad, me ha sido imposible atribuir importancia a los hechos y gestos de los hombres que han *creído* dirigir estos acontecimientos, pero que –menos que los restantes actores– han encajado en ellos una actividad humana libre. Su actividad no me ha interesado más que como ilustración de esta ley de la fatalidad que, según mi convicción, rige la historia y de esta ley psicológica que empuja al hombre que ejecuta el acto menos libre a imaginar inmediatamente después toda una serie de deducciones que tienen por finalidad demostrarle y aun hacerle creer que es libre.” Apéndice, 928. Ahora bien, hay que aclarar que la importancia que ve Platón en los estrechos límites de libertad humana muy lejos está de la *hybris* moderna de transformación del mundo político y la conquista de la naturaleza. El azar y caos histórico no es la fatalidad antigua, es el producto de una *hybris* castigada.

⁴⁰³ Strauss, RCPR, 99 [“sólo hay, en última instancia, una alternativa entre la gente seria: ¿la vida buena consiste en la acción política o en la filosofía? La cuestión de cómo vivir es un grave problema práctico para todos y, en consecuencia, también para la ciudad.”, 172]. Hemos de notar dos cosas: Strauss silenciosamente se desplaza de “la vida política” a “la acción política”, y plantea la cuestión sobre cómo vivir como una cuestión práctica (y en consecuencia no teórica).

⁴⁰⁴ *Ibid* [173]. De nuevo, Strauss diferencia sutilmente al filósofo de Platón y al “pensador” de Tucídides.

preocupada por “la estabilidad, la libertad tanto respecto de la dominación extranjera como de la tiranía, y la prosperidad.”; la ciudad, la política, la guerra, la dominación entre distintas ciudades, y podríamos incluso decir que las razones fundamentales que mueven la vida humana, son “impermeables a la filosofía”. En una frase, los más grandes movimientos humanos no dependen de lo que piensen los filósofos.

Sin embargo, para Platón este no es el caso; piensa más bien que la relación entre filosofía y política es altamente problemática a causa de que ambas tienen influencia entre ellas. Como Strauss lo dice en otro contexto, “Las metas perseguidas por esta [la ciudad] son obvias y no se pueden cuestionar sin cuestionar la ciudad misma.”. Cuestionar a la ciudad es peligroso. Esto es por lo que “Platón espera mucho más de la vida política que Tucídides.”

El desacuerdo sobre la capacidad de la filosofía de permear en la política está basado en una más profunda razón que no está únicamente referida al grado sino a una ultimada comprensión sobre el todo. El problema que enfrentamos ahora es por ende la relación entre lo más alto y lo más bajo. La afirmación platónica de que la política apunta hacia la filosofía significa esto: “toda vida humana, incluso la de más bajo nivel, se dirige hacia la filosofía, hacia lo más elevado.”⁴⁰⁵. Esto no quiere decir que todos los hombres sean filósofos o tengan naturaleza filosófica, sino más bien que el filósofo puede entender lo más bajo como algo que, incluso siendo lo más bajo, apunta hacia lo más alto. Sin embargo, esto es rechazado por Tucídides, para quien “Lo inferior es impermeable a lo superior”, y por lo tanto es independiente de lo superior. En otros términos: las más despreciables acciones humanas (las atrocidades de la guerra) ni dependen de ni apuntan hacia la filosofía o la vida filosófica; por el contrario, la sabiduría humana se sostiene por lo inferior: “Lo alto es débil; lo bajo es fuerte.”. Lo más interesante es que Platón no rechaza del todo esta posición; está consciente del hecho de que “if we limit our observation to human affairs in the narrow sense, Thucydides is right [...] The ultimate reason why Plato and Thucydides disagree has to be sought, not in a different estimate of human affairs as such, but in a different view of the whole.”⁴⁰⁶. El argumento concluye con una afirmación que Strauss no se molesta en clarificar: “According to Plato, the highest in man, man’s humanity, has direct cosmic support. According to Thucydides, the highest in man lacks such

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 100 [173].

⁴⁰⁶ *Ibid.* [“si limitamos nuestra observación a los asuntos humanos en sentido estricto, Tucídides tiene razón [...] La razón última de la discrepancia entre Platón y Tucídides no debe buscarse en una estimación diferente de los asuntos humanos como tales, sino en una visión diferente de la totalidad.”, 174].

support.”⁴⁰⁷. Strauss no explica de qué se trata este soporte, cómo se le descubre o si todo este problema depende ultimadamente de una seguridad metafísicamente garantizada.

Lo más cercano que tenemos de una explicación sobre este “soporte cósmico” es el paralelismo trazado entre la filosofía presocrática y la filosofía socrática al final de esta conferencia. De acuerdo a Strauss, Tucídides es un presocrático. Esto es de la mayor importancia dado el análisis que hicimos en nuestro segundo capítulo: Tucídides sería un presocrático no en el sentido de ser radicalmente apolítico o estar solamente interesado en el estudio de la naturaleza y el todo; su estudio de las cosas humanas es más bien el complemento necesario de la filosofía presocrática o el producto dado, no a pesar, sino gracias a que la filosofía presocrática fue incapaz de estudiar las cosas humanas con la seriedad requerida. Strauss entiende la sabiduría política de Tucídides contra el telón de Heráclito; dado que aquello de máxima importancia en los asuntos humanos es el movimiento y la intranquilidad, “el padre de todas las cosas es la guerra, no la paz.”⁴⁰⁸. Pero quizás el punto principal no es sólo su discrepancia sobre si la guerra o la paz es el padre de todas las cosas; me parece que el argumento principal de Strauss es que los presocráticos estudiaron el todo y no las partes del todo. No podían estudiar los asuntos humanos con la seriedad requerida porque consideraban de antemano que las cosas humanas no merecían seriedad, pues lo verdaderamente digno es el todo y no el ser

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 101 [“De acuerdo con Platón, lo más elevado en el hombre, la humanidad del hombre, tiene un sustento cósmico directo. De acuerdo con Tucídides, lo más elevado en el hombre carece de ese sustento”, 174]. El Extranjero ateniense rechaza (y quizás exotéricamente) la afirmación que recién hacía: “Que es dios el que lo gobierna todo y que el azar y la oportunidad ejercen el gobierno de todos los asuntos humanos sólo con la ayuda de dios.” Platón, *Leyes*, 709b. En el Prefacio a SCR, Strauss presenta esta idea sobre el soporte o sustento cósmico de forma distinta. Menciona la diferencia entre Rosenzweig y Heidegger, el silencio general del último respecto a la revelación y la eventual mención de ésta como una búsqueda de seguridad y salvación por los profetas. Martin Buber critica esta postura pues, dice, no hay garantía de la salvación ni una doctrina de los profetas sobre la seguridad. Sin embargo, Strauss concuerda con Heidegger (y por lo tanto con Nietzsche) sobre el hecho de que los profetas no son profetas de la inseguridad, sino profetas de la gracia de Dios que eventualmente traerá una salvación final (al menos para algunos hombres). Platón (o la filosofía clásica en general) no predica soporte cósmico cuando se le compara con la seguridad hebraica: “The insecurity of man and everything human is not an absolutely terrifying abyss if the highest of which a man knows is absolutely secure. Plato’s Athenian Stranger does not indeed experience that support, that refuge and fortress as the Biblical prophets experienced it, but he does the second best: he tries to demonstrate its existence. But for Heidegger there is no security, no happy ending, no divine shepherd, hope is replaced by thinking, the longing for eternity or belief in anything eternal is understood as stemming from ‘the spirit of revenge,’ from the desire to escape from all passing-away into something that never passes away. / The controversy can easily degenerate into a race in which he wins who offers the smallest security and the greatest terror. It would not be difficult to guess who would be the winner. But just as an assertion does not become true because it is shown to be comforting, so it does not become true because it is shown to be terrifying.”, 11. Cfr. Strauss, “Kurt Riezler” en WIPP, 244-5 [333].

⁴⁰⁸ Strauss, RCPR, 101 [174]. Por alguna razón, la traductora usa “la madre de todas las cosas” en lugar del “padre”. “Lo distendido vuelve a equilibrio; de equilibrio en tensión se hace bellissimo coajuste, que todas las cosas se engendran de discordia.” Heráclito, frag., 8, en Juan García-Bacca, trad., *Los presocráticos* (compilación) (México: FCE, 2009). “Hay que saber que la guerra es estado continuo, que discordia es justicia y que según discordia y necesidad se engendran todas las cosas.”, frag. 80.

humano (y por lo tanto, como hemos mostrado, la filosofía no sólo era teórica, sino que su carácter teórico carecía de prudencia y autoconocimiento). La filosofía presocrática no puede estudiar las partes del todo, esto es, no puede estudiar al ser humano, y por ende necesita de un complemento que no es filosófico en sentido estricto: historia política. La historia política es el complemento de la filosofía presocrática. Sin embargo, cuando Sócrates identifica el estudio del todo con el estudio de las partes, ambos tipos de conocimiento pueden ser investigados como uno sólo. Las cosas humanas han de ser investigadas, pues, bajo la luz del todo, y el todo ha de ser investigado bajo la luz de sus partes, de lo que es primero para nosotros⁴⁰⁹. Con las muy pocas pistas que Strauss nos deja, el “soporte cósmico” puede ser entendido simplemente como la afirmación de que sólo puede investigarse al hombre como una parte que pertenece al todo, es decir, bajo la luz del todo. Esto no sugiere, por lo tanto, al menos hasta este punto, ninguna doctrina metafísica-sistemática sobre lo que podríamos llamar cosmología o cosmogonía. Creo que esto es demostrado de manera platónica, pues si un pensador moderno nos exige la justificación de qué es aquello que entendemos por todo, y si acaso la mera creencia en algo como “todo” no presupone ya una doctrina metafísica, bien podríamos responder que no conocemos el todo en sí mismo, sino más bien que tenemos un vislumbre del todo en cada ocasión que estudiamos una parte (como ha sido señalado en la continuidad entre las preocupaciones políticas y la búsqueda filosófica de conocimiento)⁴¹⁰.

Las consecuencias de esta comparación son fragmentariamente planteadas por Strauss. Como mencionamos al inicio, su propósito en esta conferencia es clarificar la diferencia y el origen de la historia política como una clase distinta de conocimiento al de la filosofía política. Su último párrafo

⁴⁰⁹ Strauss estaba al tanto de que la tematización contemporánea más famosa sobre el problema del acceso al todo a través de sus partes era la de Heidegger, algo que puede ser rastreado en el uso de la palabra “apertura”. “What is human existence? [...] Heidegger conceived of the analytics of *Existenz* from the outset as the fundamental ontology. This means he took up again Plato’s and Aristotle’s question, What is Being? [...] Heidegger agreed with Plato and Aristotle not only as to this—that the question of what is *to be* is the fundamental question; he also agreed with Plato and Aristotle as to this—that the fundamental question must be primarily addressed to that being which *is* in the most emphatic or the most authoritative way.” “the analytics of *Existenz* had culminated in the assertion that the highest form of knowledge is finite knowledge of finiteness; yet how can finiteness be seen as finiteness if it is not seen in the light of infinity? Or in other words, it was that we cannot know the whole; but does this not necessarily presuppose awareness of the whole?” Strauss, “An Introduction to Heideggerian Existentialism” en RCPR, 37-8 [93-4]. Me parece que el hecho de que Strauss estuviera en completo desacuerdo con Heidegger en lo que concierne a la filosofía política está basado en última instancia en su respectivo desacuerdo sobre el conocimiento del todo. Cfr. Strauss, WPP, “to articulate the situation of man means to articulate man’s openness to the whole”, 39. *Vid.* 38-9 [50-1]. Sobre esta discusión, *vid.* Richard Velkley, *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy* (E.U.A.: The University of Chicago Press, 2011), 34, 60-1, especialmente 71-5; Rodrigo Chacón, “Philosophy as Awareness of Fundamental Problems, or Leo Strauss’s Debt to Heidegger’s Aristotle”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 44, núm. 3 (2018), 361-2.

⁴¹⁰ El problema sobre la intuición del todo será tratado en nuestra última sección dedicada a *Sobre la tiranía*.

está dedicado al hecho de la que la filosofía política de Sócrates hizo posible el estudio filosófico de la naturaleza y del hombre como una sola tarea, y en consecuencia la historia política fue relegada a un segundo lugar durante un larguísimo periodo. Sin embargo, estamos especialmente interesados en otra premisa que forma parte de esta misma conclusión: que “las metas últimas de la vida política son fundamentalmente problemáticas para Platón, mientras que no lo son para Tucídides.”⁴¹¹; asimismo, que al no haber identificado Platón a Atenas como la condición y causa de sabiduría (a diferencia de Tucídides), “la política tiene importancia decisiva para Tucídides, pero no para Platón.”⁴¹²; y, finalmente, que con base en el descubrimiento socrático, “Jenofonte ya no podía tomar la política tan en serio como Tucídides.”⁴¹³.

Estas tres aserciones pertenecen a una sola premisa: la filosofía no considera que la política tenga una importancia esencial. ¿Cómo es posible tal cosa si hemos mostrado que la filosofía considera a la vida política como un acceso a ella misma, que considera que lo inferior está en conexión con lo superior, y, finalmente, que considera la búsqueda del mejor régimen como una búsqueda filosófica? La respuesta puede encontrarse en el carácter problemático de la “trascendencia” filosófica. La filosofía socrática parece trascender la política de una manera más suave (por no decir radicalmente distinta) que la filosofía presocrática: considera que las cosas humanas, como parte del todo, son parte fundamental del conocimiento del todo. Sin embargo, el ser humano no puede entenderse solamente a la luz de la política o de “cosas demasiado humanas”. Y una vez que se ve al hombre en esta más amplia perspectiva, no podemos considerar que la política tenga la misma relevancia que tuvo para Tucídides. En pocas palabras, el todo no es revelado en lo más bajo del hombre, es decir, en la guerra.

Si esto es o no una “trascendencia” en sentido estricto es algo que Strauss no dice explícitamente; parte de su pedagogía filosófica es no dar respuestas finales y digeridas:

⁴¹¹ Strauss, RCPR, 100 [172].

⁴¹² *Ibid.*, 101 [175].

⁴¹³ *Ibid.*, 102 [175]. “If we read the first two or more pages of the book [*Hellenica*] in the light of its ending, we may be inclined to think that according to Xenophon there is always confusion in the affairs of men, that what we call ‘history’ is a sequence of states of greater or lesser confusion, and that therefore the historian can begin and end his work more or less at the points most convenient to him. [...] At first glance, the view according to which ‘the historical process’ consists of confusion followed by confusion differs wholly from Thucydides’ view. According to Thucydides, it seems that the historian’s beginning and end is imposed on him by the beginning and the end of a grand movement or motion, such as the Peloponnesian war; the unity of Thucydides’ history imitates the unity of that war. Hence the *Hellenica*, and even its first two books, cannot in any serious sense be a continuation of Thucydides’ history.” Leo Strauss, “Greek Historians”, *The Review of Metaphysics* 21, núm. 4 (1968), 661-2.

Philosophy is the ascent from what is first for us to what is first by nature. This ascent requires that what is first for us be understood as adequately as possible in the manner in which it comes to sight prior to the ascent. In other words, political understanding or political science cannot start from seeing the city as the Cave but it must start from seeing the city as a world, as the highest in the world; it must start from seeing man as completely immersed in political life: “the present war is the greatest war.” Classical political philosophy presupposes the articulation of this beginning of political understanding but it does not exhibit it as Thucydides does in an unsurpassable, nay, unrivalled manner. The quest for that “common sense” understanding of political things which led us first to Aristotle's *Politics*, leads us eventually to Thucydides' *War of the Peloponnesians and the Athenians*.⁴¹⁴

El hecho de que la filosofía política clásica no considere la inmersión del hombre en la política como algo “insuperable” o “inigualable” nos obliga a clarificar con mayor precisión cómo puede entenderse esta “trascendencia” de la filosofía ante la política.

2.1 Nota sobre el problema de la “trascendencia”

Hemos ya semblanteado el pasaje en que Strauss alude a la trascendencia de la filosofía respecto a la política. En su “Farabi's *Plato*” planteó la cuestión “¿Por qué filosofía?” como la justificación requerida por el filósofo que ha trascendido la política: “The precise meaning of ‘philosophy’ can easily be reconciled with the broader meaning underlying Farabi's expression ‘Plato's philosophy’”. For the philosopher who, *transcending the sphere of moral or political things*, engages in the quest for the essence of all beings, has to give an account of his doings by answering the question ‘why philosophy?’ ”⁴¹⁵. El carácter absolutamente teórico de la filosofía descrito en su interpretación

⁴¹⁴ Strauss, CM, 240 [“La filosofía es el ascenso desde lo que es primero para nosotros a lo que es primero por naturaleza. Este ascenso exige que lo que es primero para nosotros sea entendido tan adecuadamente como sea posible tal como se presenta antes del ascenso. En otras palabras, la comprensión política o la ciencia política no puede partir de la ciudad como Caverna sino que debe empezar por entender la ciudad como un mundo, como lo superior en el mundo; debe partir del hombre completamente inmerso en la vida política: ‘la guerra presente es la guerra más grande’. La filosofía política clásica presupone la expresión de este comienzo de la comprensión política, pero no lo exhibe como lo hace Tucídides de un modo insuperable, o, mejor dicho, inigualable. La búsqueda de esta comprensión del ‘sentido común’ de los asuntos políticos que primero nos condujo a la *Política* de Aristóteles, nos conduce finalmente a la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides.”, 339].

⁴¹⁵ 365-6 [“El significado preciso de ‘filosofía’ puede ser fácilmente reconciliado con el significado más amplio que subyace a la expresión de Farabi ‘la filosofía de Platón’. Pues el filósofo que, *trascendiendo la esfera de las cosas morales o políticas*, se compromete en la búsqueda de la esencia de todos los seres, tiene que dar cuenta de sus acciones respondiendo a la pregunta ‘¿por qué filosofía?’ ”, 75]. Las cursivas son mías.

sobre Alfarabi no necesitó siquiera enfatizar el hecho de que había una trascendencia de las cosas políticas o prácticas.

Sin embargo, este es quizás el único escrito de Strauss donde la teoricidad de la filosofía es planteado en este rígido sentido. Necesitamos por lo tanto examinar si esta trascendencia es señalada con la misma claridad en otros contextos. Por ejemplo, otra afirmación explícita sobre la trascendencia de la filosofía se hace en *Derecho natural e historia*. Strauss explica el “descubrimiento de la naturaleza” que llevó a la idea del derecho natural: la distinción entre “lo que se oye hablar y aquello que se ve por propios ojos”⁴¹⁶, y la distinción entre las cosas hechas por el hombre y las cosas que no dependen de éste, es decir, el inicio de la distinción entre los seres artificiales y los naturales. El descubrimiento de la φύσις, que es el origen de la filosofía según Strauss, “is identical with the actualization of a human possibility which, at least according to its own interpretation, is trans-historical, trans-social, trans-moral, and trans-religious.”⁴¹⁷. La φύσις no está sujeta a la historia, ni a la sociedad, ni a la moral, ni a la religión, porque su mismo significado alude a una “posibilidad humana” de trascender tal contingencia. Con todo, Strauss no utiliza la palabra “trans-político”. ¿Indicaría esto su convicción de que la filosofía es esencialmente una búsqueda por la trascendencia de las cosas humanas, pero no al grado de trascender la política? Esto nos lleva de vuelta al último argumento que mostramos en Tucídides: el estudio del todo es identificado por Sócrates con el estudio de sus partes; la política no puede ser trascendida al ser la parte primera para nosotros y por lo tanto nuestro acceso al todo. De acuerdo a esta interpretación, la filosofía puede y debe trascender la contingencia de las opiniones humanas al mismo tiempo que considera las cosas políticas con seriedad. Creo que este argumento puede ser sostenido excepto por el hecho de que en la última cita que mostramos de “Farabi’s *Plato*” Strauss dice “trascendiendo la esfera de las cosas morales o políticas”, y por lo tanto parece concebir a la moral y a la política como la misma esfera.

De cualquier forma, Strauss sí utiliza la palabra “trans-político” en NRH, pero casi como una crítica: “If man’s ultimate end is trans-political, natural right would seem to have a trans-political

⁴¹⁶ 88 [139].

⁴¹⁷ *Ibid.*, 89 [“es idéntico a la actualización de una posibilidad humana que, al menos según su propia interpretación, es trans-histórica, trans-social, trans-moral y trans-religiosa.”, 140]. Hay que hacer notar que Strauss refiere en su nota al pie a Aristóteles y Tomás de Aquino. Como veremos, la trascendencia filosófica ante la política y moral está mucho más relacionada a Aristóteles que a otros filósofos. Aún más, el siguiente párrafo indica las presuposiciones “metafísicas” que sostienen esta trascendencia. Que estas presuposiciones puedan ser más que presuposiciones y que las asunciones opuestas puedan ser más que asunciones es algo que Strauss pide a su lector pensar por sí mismo.

root. Yet can natural right be adequately understood if it is directly referred to this root? Can natural right be deduced from man's natural end? Can it be deduced from anything?"⁴¹⁸. ¿Cuál sería la "raíz trans-política"? El contexto de esta cita es la modificación del derecho natural por la fe bíblica. La búsqueda del mejor régimen (que era una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza, es decir, filosofía) es reemplazada por la Ciudad de Dios que es simplemente buena, que tiene completa certeza (v.g. el Decálogo) y absoluta dignidad. El hecho de que Strauss llame a esta modificación religiosa del derecho natural "trans-política" es de absoluta importancia para nuestro problema: la certeza religiosa enraizada en la fe bíblica puede ser trans-política al no estar basada de ningún modo en hombres ni en ningún tipo de orden racional o estructura sino en un Dios insondable. Y, como intentamos señalar hacia el final de nuestro análisis sobre Aquino y Aristóteles, la "trans-politicidad" tiene la característica de no estar necesariamente en tensión con la política⁴¹⁹. Esto significa, en otras palabras, que la tensión existente entre la filosofía y la ciudad presupone que la filosofía no es en efecto trans-política, sino que tiene necesariamente una relación con lo político⁴²⁰. Otro contexto que se enmarca en una situación similar puede encontrarse en la conferencia "Razón y revelación". Strauss explica, como en NRH, el significado original de la filosofía, la búsqueda de

⁴¹⁸ *Ibid.*, 145 ["Si el último fin del hombre es trans-político, el derecho natural parecería tener una raíz trans-política. Ahora bien, si el derecho natural está dirigido directamente a esta raíz, ¿puede ser comprendido adecuadamente? ¿Puede el derecho natural deducirse del fin natural del hombre? ¿Puede deducirse de algo?", 189].

⁴¹⁹ *Supra*, 119-20.

⁴²⁰ Un argumento similar e interpretación sobre la trascendencia filosófica de la moralidad puede hacerse a partir de las consecuencias que Strauss extrajo de la demanda de una sociedad completa y absolutamente justa: meritocracia, mismas oportunidades, no-exclusión; y por lo tanto, no-fronteras entre las ciudades y no-guerra; por lo tanto, no-escasez de recursos, pero especialmente un Estado-mundial (el único modo de garantizar la eliminación de toda guerra y la no-exclusión). Puesto que los hombres no pueden gobernar un Estado-mundial, Dios ha de ser el soberano gobernante de un Estado-mundial. Esto "obviamente trasciende los límites de la vida política", NRH, 151 [194]; sigase el argumento desde 148-53 [191-6]. Justo en la oración siguiente Strauss se mueve silenciosamente de nuevo hacia el problema de la trascendencia de la filosofía (y no más del derecho natural religioso que necesariamente trasciende la esfera de la política); no da ninguna noticia de ello, pero puede advertirse si se mira cuidadosamente: "There are still other reasons which force men to seek beyond the political sphere for perfect justice or, more generally, for the life that is truly according to nature.", 151 [194]. Esto significa, otras razones además de las religiosas o la locura por justicia, es decir, la filosofía. Este es el enlace entre el Estado-mundial/argumento religioso y el argumento filosófico. La conclusión del argumento filosófico es similar a la conclusión del argumento anterior excepto por una importante diferencia: "The latter question can also be expressed by asking whether, by transforming opinion about morality into knowledge of morality, one does not transcend the dimension of morality in the politically relevant sense of the term.", 151-2 [195]. Strauss regresa a la moralidad en vez de a la política e incluso afirma que este es un término políticamente relevante. La transformación de la opinión sobre la moralidad en conocimiento sobre la moralidad tiene un significado político importante. Justamente el siguiente párrafo comienza así: "However this may be, both the obvious dependence of the philosophic life on the city and the natural affection which men have for men, and especially for their kind, regardless of whether or not these men have 'good natures' or are potential philosophers, make it necessary for the philosopher to descend again into the cave, i.e., to take care of the affairs of the city, whether in a direct or more remote manner.", 152 [195]. Es innecesario decir que esto clarifica la no-trascendencia del ámbito político (al menos no en hecho, aunque quizás en discurso). Finalmente, me parece que esto da respuesta a la preocupación de Colmo sobre si el filósofo tiene un deseo de beneficencia a los hombres o la sociedad; *vid. supra*, 162.

la verdad o el principio de todas las cosas, que se diferencia del mito (el mito dicho por un contador, un inventor) por el descubrimiento de la φύσις. Este descubrimiento es fundamentalmente guiado por dos distinciones (de nuevo, tal como en NRH): “la distinción entre lo que se oye hablar y aquello que se ve por propios ojos”⁴²¹, lo cual significa que hay una base común de experiencia a partir de la cual los hombres pueden *demostrar* su conocimiento⁴²². La segunda distinción es entre las cosas fabricadas por el hombre y las que no son fabricadas por éste⁴²³. ¿Cuál es el principio de todas las cosas dado que el hombre es el principio de las cosas fabricadas por él? La cuestión lleva asimismo a una distinción fundamental: mientras el hombre produce cosas premeditadamente, la “naturaleza” parece producir las cosas por “una necesidad ciega”. Puede haberlas producido a partir de la premeditación de Dios, pero, dado que este problema está relacionado con el descubrimiento de la naturaleza y el descubrimiento de la demostración, la afirmación de una premeditación divina productora tiene también que ser demostrada. Hay entonces una “demanda por la demostración rigurosa de seres divinos”⁴²⁴. Sin embargo, “Puesto que ninguna demostración puede presuponer el *demonstrandum*, la filosofía es radicalmente atea.”.

⁴²¹ Strauss, “Reason and Revelation” en Meier, *Leo Strauss and the theological...*, 145.

⁴²² Esto es también, me parece, lo que está detrás del “marco de referencia” que articula las ciencias sociales según Strauss: “If the term social science is to have any meaning, it must be concerned ultimately with one self-identical object. We express this identity by speaking of societies. But the question arises whether the notion ‘society,’ while less *dated* than the notion ‘civilization,’ is not also bound up with a specific orientation. One merely has to try to translate the term ‘societies’ as we use it into Greek to see this. We seem to penetrate to a deeper or more elementary stratum by substituting for society ‘we here with our way,’ as distinguished from ‘they there with their way.’ It would seem that this orientation is truly universal, that is to say, it is universally *understood*. By making the notion ‘we here with our way’ the key concept, we might seem to keep within the horizon, the *conscious* horizon, of every possible society. A notion of this kind would meet the two decisive conditions: universal applicability, and universal *intelligibility*.” Strauss, SNS, 624-5. El asunto de “nuestra costumbre” y “nuestros modos” como raíz más original de la sociedad o de “lo político” tiene una evidente conexión con Carl Schmitt. Se podría decir que de donde Schmitt extrajo la idea de que el concepto de lo político equivale al “enemigo” (i.e. que la Ilustración, la igualdad y la sociedad universal son la destrucción del concepto de lo político), Strauss halló el descubrimiento (o las raíces del descubrimiento) de la *physis*. No ha habido oportunidad ni espacio para tratar este tema y la discusión Strauss-Schmitt, pero hay que mencionar al menos los siguientes trabajos: Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”* (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013), trabajo que contiene el ensayo de Strauss “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen” [*Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”*, trad. Alejandra Obermeier (Buenos Aires: Katz, 2008)]; y el capítulo que Minkov le dedica a las “Anmerkungen” en *Leo Strauss on Science*.

⁴²³ “Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua [...] Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo [...] Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio” Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo Echandía (Madrid: Gredos, 2007), 192b.

⁴²⁴ Strauss, “Reason and Revelation”, 146.

Como podemos imaginar, la filosofía no puede ser explícitamente atea. El lenguaje de Platón y de los filósofos premodernos obscurece este esencial ateísmo filosófico, y lo hace por diversas razones. La filosofía pretende reemplazar las opiniones por conocimiento, pero “no es por ningún medio certero que esta sea una búsqueda *legítima*”. El hecho de que la búsqueda filosófica no sea evidente de suyo, que no sea simple y llanamente legítima, la torna sospechosa para la gente. La sospecha puede ser incluso mayor si la filosofía descubre que “la opinión es el elemento de la vida política.”. Por lo tanto, “la filosofía es esencialmente subversiva”. Esto no es algo que pueda socavar a la filosofía, “puesto que la búsqueda de la verdad es infinitamente más importante que la vida política”. Sin embargo, dado que el filósofo debe cumplir con los requerimientos sociales y tiene responsabilidades como ciudadano, ha de involucrarse en el arte de la escritura exotérica.

Ahora bien, lo que es de absoluta importancia es la tensión entre la suspensión del juicio en aquellas cosas de las que no tenemos suficiente evidencia, y los “asuntos de extremada urgencia que requieren decisión inmediata”⁴²⁵. La empresa filosófica misma no puede suspender el juicio en estos asuntos; debe entonces postularlas *de antemano*. Tenemos entonces una fuerte declaración:

these matters of life and death can be reduced to the question of how one ought to live. The philosophic enterprise presupposes that the question of how one ought to live be settled in advance. It is settled by the pre-philosophic proof of the thesis that the right way of life, the one thing needful, is the life devoted to philosophy and to nothing else. The pre-philosophic proof is later on confirmed, within philosophy, by an analysis of human nature.⁴²⁶

Parece entonces que el filósofo ha de postular o resolver de antemano la cuestión más importante para su propia actividad (aunque no es quizás la pregunta más urgente para él mismo): ¿por qué filosofía? Lo que es incluso más importante es que Strauss afirma que la resolución de esta cuestión —es decir, la respuesta que afirma que la filosofía es el mejor modo de vida— es, en principio, una afirmación “pre-filosófica”, o que tiene sólo pruebas pre-filosóficas. Strauss parece creer en la posibilidad de corroborar esta afirmación, digamos, ya en el camino de la filosofía, pero es de la

⁴²⁵ *Ibid.*, 147.

⁴²⁶ *Ibid.* [“estos asuntos de vida o muerte puede reducirse a la cuestión de cómo debe uno vivir. La empresa filosófica presupone que la cuestión de cómo uno debe vivir sea resuelta de antemano. Se resuelve por la prueba pre-filosófica de la tesis de que el modo de vida correcto, la única cosa necesaria, es la vida dedicada a la filosofía y a nada más. La prueba pre-filosófica es después confirmada, dentro de la filosofía, por un análisis de la naturaleza humana.”].

mayor importancia para nosotros observar que se comienza a partir de una asunción⁴²⁷. Sólo ahora llegamos al punto que específicamente nos concierne aquí:

The moral life as moral life is not the philosophic life: for the philosopher, morality is nothing but the condition or the by-product of philosophizing, and not something valuable in itself. Philosophy is not only trans-social and trans-religious, but trans-moral as well. Philosophy asserts that man has ultimately no choice but that between philosophy and despair disguised by delusion: only through philosophy is man enabled to look reality in its stern face without losing his humanity. The claim of philosophy is no less radical than that raised on behalf of revelation.⁴²⁸

Strauss se refiere a la filosofía de nuevo como actividad trans-moral, trans-social y trans-religiosa. Pero, de nuevo, omite el término trans-político. Estábamos muy cerca de una caracterización bastante similar de la moral en los pasajes mencionados de NRH: “si lo que Aristóteles llama la virtud moral no es, de hecho, virtud meramente política o vulgar.”⁴²⁹. La moralidad tendría entonces siempre un lugar secundario, estaría localizada en la esfera vulgar de la sociedad, y lo que es más importante, estaría caracterizada siempre como “decisiva” (o como asunto de decisión), mientras la filosofía es esencialmente “disputativa”⁴³⁰. La distinción entre moralidad y filosofía, y la crítica o relegación de la primera no niegan, sin embargo, el carácter político de la filosofía ni afirman que ésta trascienda la política.

Debemos volver ahora al lugar donde Strauss parece plantear el problema de la trascendencia menos explícita pero más profundamente. Me referiré ahora con brevedad al orden de *La ciudad y el hombre* (CM) y su estructura. ¿Por qué Strauss ordenó los tres capítulos de este libro del modo en que lo hizo? ¿Por qué comenzar con Aristóteles, continuar con Platón y terminar con la parte más larga dedicada a Tucídides? Puede haber diversas interpretaciones (aunque no muchas) que expliquen esto, v.g. una línea temporal, comenzar con lo que se suele considerar más cercano a la

⁴²⁷ Este es, de hecho, el tema principal del artículo de Colmo “Reason and...”, y, en cierto sentido, también la base manifiesta desde la cual Rosen afirma que el “acto de la voluntad” es la última conclusión de Strauss respecto al *eros* filosófico. *Supra*, 166.

⁴²⁸ Strauss, “Reason and Revelation”, 147 [“La vida moral en tanto vida moral no es la vida filosófica: para el filósofo, la moralidad no es nada sino la condición o el producto secundario del filosofar, y no algo valioso en sí mismo. La filosofía no sólo trans-social y trans-religiosa, sino trans-moral también. La filosofía afirma que el hombre no tiene ultimadamente ninguna elección más que entre la filosofía y la desesperación disfrazada de desilusión: sólo a través de la filosofía el hombre es capacitado para ver la realidad a los ojos sin perder su humanidad. La demanda de la filosofía no es menos radical que aquella levantada en defensa de la revelación.”].

⁴²⁹ 151 [195].

⁴³⁰ Strauss, “Reason and Revelation”, 148.

ciencia política (es decir, la división aristotélica de la teoría y la práctica), continuidad semántica y lógica, etc. Propongo que la estructura fundamental de los tres capítulos es la siguiente: Strauss intencionalmente empieza con la filosofía más trascendente (respecto a las cosas humanas) y termina con el pensamiento que no trasciende a la política en casi ningún sentido. La parte de en medio dedicada a Platón es la más sobria y quizás la más verdadera para Strauss (¿un guiño a Alfarabi?).

En el primer capítulo Strauss explica los propósitos de la filosofía política aristotélica y los orígenes de la ciencia política según el propio Aristóteles. Strauss describe parte de la crítica a la sabiduría política y a los sofistas y continúa entonces con el descubrimiento aristotélico de cierto tipo de filosofía política original en Hipodamo. Sin embargo, Hipodamo no pudo fundar la ciencia política o la filosofía política porque no levantó la cuestión “¿Qué es lo político?” o “¿Qué es la *polis*?”. Estas son las preguntas que Sócrates realizó por vez primera. Strauss prosigue con un largo párrafo que resulta de absoluta importancia para nosotros. Este párrafo puede ser entendido como una digresión que localiza a Aristóteles en una perspectiva más amplia sobre qué es la filosofía política clásica. Según Strauss, las preguntas del tipo “¿qué es?” apuntan hacia la esencias. Como mostramos al final de la conferencia de Tucídides, Sócrates se volcó hacia el estudio del todo que planteaba las partes del todo como un acceso al conocimiento del todo. Esto es lo que Strauss llama “heterogeneidad” del todo, la cual tuvo el papel de retornar al “sentido común”, pues las opiniones de los hombres revelan lo que es primero para nosotros, y lo que es primero para nosotros es en cierto modo también lo primero en sí mismo. Incluso las opiniones —es decir, aquello que no es conocimiento— tienen cierto orden. Entre ellas, las superiores se encarnan en leyes; las leyes como opiniones autoritativas manifiestan qué es lo justo y lo noble, manifiestan las opiniones sobre los dioses. Estas mismas leyes que en cierto sentido son los heraldos de los dioses prohíben la investigación humana de las cosas divinas. Los dioses no quieren que se sepa aquello que ellos mismos no revelan⁴³¹. El presunto giro socrático hacia la investigación de las cosas meramente humanas prueba la piedad de Sócrates.

Sin embargo, a pesar de la “piedad” de Sócrates, éste descubre que las leyes simplemente humanas se contradicen a sí mismas con otras leyes (ya sea las leyes de la misma ciudad o de otra ciudad). Por lo tanto es necesario, si uno no ha de convertir su opinión en conocimiento, *trascender*

⁴³¹ Jenofonte, *Recuerdos*, IV, 7, 5-7.

las leyes o las opiniones sobre las leyes: éstas no pueden ser ya entendidas desde la esfera política; debe haber pues un ascenso de la ley hacia la naturaleza.

But he must go that way with a new awakesness, caution, and emphasis. He must show the necessity of the ascent by a lucid, comprehensive, and sound argument which starts from the ‘common sense’ embodied in the accepted opinions and transcends them; his ‘method’ is ‘dialectics.’ This obviously implies that, however much the considerations referred to may have modified Socrates’ position, he still remains chiefly, if not exclusively, concerned with the human things⁴³²

Este “andar con los ojos abiertos, precaución y énfasis” está evidentemente relacionado a la distinción de Sócrates ante sus predecesores. Hemos de notar que Strauss es mucho más suave aquí respecto a Sócrates que en otros escritos: menciona la piedad de Sócrates, pero no las importantes sutilezas que aparecen en su *Xenophon’s Socrates* o en sus conferencias “The Problem of Socrates”. Muestra cómo Sócrates se mantiene principalmente preocupado por los asuntos humanos, pero omite que estaba del todo preocupado con lo que cada cosa es. Strauss no tiene la intención en este texto de enfatizar el “problema de Sócrates”, sino más bien clarificar lo que puede ser dicho con las palabras de Alfarabi: que “Aristóteles ve la perfección del hombre al igual que Platón y *más*”⁴³³. ¿Cómo ha de entenderse este “*más*”? Strauss continúa diciendo que

in its original form political philosophy broadly understood [es decir, en el sentido socrático original] is the core of philosophy or rather “the first philosophy.” It also remains true that human wisdom is knowledge of ignorance: there is no knowledge of the whole but only knowledge of parts, hence only partial knowledge of parts, *hence no unqualified transcending, even by the wisest man as such, of the sphere of opinion.*⁴³⁴

Se trata de una conclusión socrática o platónica, es decir, Strauss está intentando clarificar indirectamente lo que significa la ciencia política de Aristóteles (pues aún nos encontramos en la

⁴³² CM, 20 [“Pero debe emprender ese camino con los ojos abiertos, con una precaución y un énfasis nuevos. Debe demostrar la necesidad del ascenso mediante un argumento lúcido, absoluto y sólido que parta del ‘sentido común’ encarnado en las opiniones aceptadas y las trascienda; su ‘método’ es la ‘dialéctica’. Es evidente que esto implica que, sin importar cuánto hayan modificado la posición de Sócrates las consideraciones referidas, éste aún sigue ocupándose principal si no exclusivamente de asuntos humanos”, 37].

⁴³³ *Supra*, n326.

⁴³⁴ CM, 20 [“En su forma original, la filosofía política en un sentido amplio es el núcleo de la filosofía o más bien ‘la primera filosofía’. También sigue siendo cierto que la sabiduría humana es el conocimiento de la ignorancia: no se conoce el todo sino las partes; por ende, sólo existe un conocimiento parcial de las partes, *nunca se trasciende absolutamente, ni siquiera en el caso de los hombres más sabios, la esfera de la opinión.*”, 37]. Las cursivas son mías.

digresión que tiene lugar en el primer capítulo de CM). Quizás no sea evidente, pero Strauss inmediatamente trata cómo esta “elusividad del todo” no implica que la pregunta por el todo deba ser abandonada, como asume la filosofía moderna. Sin embargo, que esta comparación intenta esencialmente manifestar cómo Aristóteles fue más allá, cómo vio la perfección del hombre *más* que Platón, es evidente unas líneas más adelante:

The fact that each part of the whole, and hence in particular the political sphere, is in a sense open to the whole, obstructs the establishment of political philosophy or political science as an independent discipline. Not Socrates or Plato but Aristotle is truly the founder of political *science*: as one discipline, and by no means the most fundamental or the highest discipline, among a number of disciplines.⁴³⁵

Esto es demostrado por el hecho de que la cosmología de Aristóteles es completamente independiente de lo que podría ser el mejor régimen posible. No hay un ascenso filosófico sino más bien diferentes ciencias que pueden ser estudiadas sin referencia inmediata al todo; no hay diálogos (es decir, el ascenso desde las opiniones hasta el conocimiento), sino más bien tratados.

Todos estos detalles sugieren que Aristóteles, el fundador de la *ciencia* política diferenciada de la *filosofía* política, puede afirmar con menos reparos que la filosofía entendida como la máxima actividad teórica trasciende las cosas humanas, incluyendo por supuesto la política⁴³⁶. Ahora bien, esta trascendencia, más que impedir el estudio serio de las cosas políticas, en realidad les da autonomía. Lo que es virtuoso, lo que es justo, lo que es noble, todos estos asuntos políticos y morales mantienen su importancia dentro de su propia esfera⁴³⁷. Es por ello que Strauss explica algunas páginas después cómo una muy precisa trascendencia funciona en Aristóteles: los principios de la prudencia son sólo evidentes para el caballero (*kalokagathós*); un caballero que cuestiona por qué se debe ser decente no es ya un caballero. Pero, dado que los caballeros están en riesgo de ser cuestionados por gente de fuerte persuasión, necesitan tener elementos para justificar por qué es bueno ser decente. Al dar esta justificación, hay “que trascender la esfera de la prudencia o de lo

⁴³⁵ *Ibid.* [“El hecho de que cada parte del todo, y por lo tanto en especial de la esfera política, se encuentre en cierto sentido abierta a la totalidad, obstaculiza el establecimiento de la filosofía o ciencia política como disciplina independiente. No fue Sócrates ni Platón sino Aristóteles el verdadero fundador de la *ciencia* política: como disciplina individual, y de ningún modo como la fundamental o más jerarquizada, entre una serie de disciplinas.”, 38]. Las cursivas son mías.

⁴³⁶ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1177a-1179a.

⁴³⁷ Cfr. Rosen, *Hermeneutics...*, 136-7: “perhaps the main purpose of Aristotle’s political theory is to insulate politics from philosophical reflection.”

que podríamos denominar la conciencia moral.”⁴³⁸. Por supuesto, esta no es una trascendencia filosófica que abandona las virtudes políticas; es más bien un dispositivo para justificar aquellas virtudes mediante su enraizamiento a la naturaleza, al hecho de que hay una ley teóricamente cognoscible, “un *nómos* no escrito, reconocido por todas las personas distinguidas en todas partes.”. Con todo, esta base o *nómos* no es dictado por la razón, no es deducido a partir de principios máximos que trascienden la política, pues eso significaría que la ciencia práctica depende de la ciencia teórica.

Sin embargo, mientras no hay una trascendencia de la política con el fin de juzgar a la misma, sí hay una trascendencia filosófica que es trascendencia en sentido fuerte del término: la filosofía no tiene que ver en modo alguno en sus máximos principios con las cosas prácticas. Esto es mostrado en el potente último párrafo de este capítulo. Ya hemos mencionado la aparente auto-contradicción de Aristóteles a la que Strauss aludía: el problema sobre si la felicidad del individuo es proporcional a la felicidad de la ciudad, y el problema sobre si el hecho de que el máximo fin del hombre sea la contemplación no está en tensión con la ciudad (pues no hay ciudad que pueda ser completamente contemplativa). Strauss usa aquí de nuevo la palabra trans-político (tal como la utilizó en NRH al referir en la nota al pie a Aristóteles y Aquino):

in such an inquiry the trans-political, the supra-political—the life of the mind in contradistinction to political life—comes to sight only as the limit of the political. Man is more than the citizen or the city. Man transcends the city only by what is best in him. [...] In asserting that man transcends the city, Aristotle agrees with the liberalism of the modern age. Yet he differs from that liberalism by limiting this transcendence only to the highest in man. Man transcends the city only by pursuing true happiness, not by pursuing happiness however understood.⁴³⁹

Y no sólo usa la palabra trans-político sino que es reiterativo en la tesis de que hay una trascendencia de la ciudad; esto no es algo, me parece, que Strauss haga usualmente en el resto de sus escritos. Como sabemos, lo que es mejor en el hombre, según Aristóteles, no es la moralidad ni

⁴³⁸ CM, 26 [45].

⁴³⁹ CM, 49 [“en tal interrogación lo transpolítico, lo suprapolítico —la vida de la mente en contraposición a la vida política— se presenta sólo como el límite de lo político. El hombre es más que el ciudadano o la ciudad. El hombre trasciende la ciudad sólo por aquello que es mejor en él. [...] Al afirmar que el hombre trasciende la ciudad, Aristóteles coincide con el liberalismo de la era moderna. Sin embargo, toma distancia del liberalismo al limitar esta trascendencia sólo a lo superior en el hombre. El hombre trasciende la ciudad sólo en la búsqueda de la verdadera felicidad, no en la búsqueda de la felicidad tal como él la entienda.”, 78].

la vida política, sino la contemplación. Este fin trasciende la ciudad. ¿Pero podemos decir lo mismo de Platón? Ya hemos mostrado la tesis socrático-platónica a este respecto, pero vale la pena mencionar que en todo el segundo capítulo dedicado a Platón Strauss no habla una sola vez de trascendencia en este mismo contexto. Usa el término “trascender” tan sólo para explicar el problema de la idea de justicia de acuerdo al cual los hombres pueden lograr sus justicias particulares⁴⁴⁰. Lo más parecido que escuchamos sobre trascendencia platónica puede encontrarse en su explicación sobre la alegoría de la caverna. Las Islas de los Bienaventurados parecerían ser el ejemplo platónico por excelencia de lo que la trascendencia filosófica-política significa. Sin embargo, incluso en la ciudad “justa” estos filósofos bienaventurados son obligados a tomar parte de la vida pública. ¿Consideran los filósofos que su actividad “trasciende” la ciudad o la esfera política? Tan sólo escuchamos que “They know that the life not dedicated to philosophy and therefore even political life at its best is like life in a cave, so much so that the city can be identified with the Cave.”⁴⁴¹. Me parece que si la conclusión de Strauss fuera que esta es la pista platónica para afirmar finalmente que la filosofía es trans-política, para decir que la filosofía pertenece a un mundo distinto, etc., bien podría haberlo afirmado en este momento, tal como lo hizo sin lugar a dudas en el primer capítulo dedicado a Aristóteles. No obstante, Strauss tan sólo dice que “la filosofía y la ciudad tienden a alejarse una de otra en direcciones opuestas.”⁴⁴², que no es evidentemente lo mismo. Lo que Strauss presenta aquí es por lo tanto una tensión más que una trascendencia⁴⁴³.

Un muy similar e ilustrativo pasaje se encuentra en *¿Qué es filosofía política?: el Extranjero ateniense* ha aprovechado la oportunidad para hablar sobre los banquetes y su utilidad. Como Strauss

⁴⁴⁰ “Secondly and above all, what we mean by justice and kindred things is not as such in its purity or perfection necessarily found in human beings or societies; it rather seems that what is meant by justice transcends everything which men ever achieve; precisely the justest men were and are the ones most aware of the shortcomings of their justice.” *Ibid.*, 120 [174]. Esto está relacionado con el hecho de que el mejor régimen es una cuestión de discurso y no de hecho: “The classic natural right doctrine in its original form, if fully developed, is identical with the doctrine of the best regime. For the question as to what is by nature right or as to what is justice finds its complete answer only through the construction, in speech, of the best regime.” NRH, 144 [188]. Por otra parte, creo que la clave se encuentra en el problema de una justicia que trasciende. A diferencia de Aristóteles, la justicia aquí no es un término de trascendencia, está encadenada a la política y a la moralidad. Pero esto es exactamente lo que le permite separar a la filosofía de la política.

⁴⁴¹ CM, 125 [“Los filósofos saben que la vida no consagrada a la filosofía y, por lo tanto, incluso la mejor vida política, es como la vida en una caverna, y tanto es así que se puede identificar la ciudad con la caverna”, 181].

⁴⁴² *Ibid.* [182].

⁴⁴³ Cuando Colmo decía que Strauss identificó todo el ámbito de la práctica con la ciudad y por lo tanto con la caverna, quizás no puso suficiente atención a este hecho, pues la interpretación de Colmo es que la teoría es completamente indiferente a la práctica; sin embargo, no puede ser completamente indiferente si está en tensión, si no ha “trascendido” la práctica.

lo entiende, la defensa del extranjero ateniense de beber vino tiene el propósito de la moderación; sin embargo, vemos más bien que educa al atrevimiento y al coraje. De acuerdo a Strauss, la moderación adquirida a partir de la celebración de banquetes corresponde no a Clinias ni a Megilo, sino al propio ateniense, es decir, a los filósofos. La utilidad de los banquetes corresponde a la transformación de la mirada del filósofo: la limita, le hace aceptar la perspectiva y el lenguaje político. En este contexto, dice Strauss:

To doubt the sacredness of the ancestral means to appeal from the ancestral to the natural. It means to transcend all human traditions, nay, the whole dimension of the merely human. It means to learn to look down on the human as something inferior or to leave the cave. *But by leaving the cave one loses sight of the city, or the whole political sphere.* If the philosopher is to give political guidance, he must return to the cave [...] But this obfuscation, this acceptance of the political perspective, this adoption of the language of political man, this achievement of harmony between the excellence of man and the excellence of the citizen, or between wisdom and law-abidingness is, it seems, the most noble exercise of the virtue of moderation: wine-drinking educates to moderation. For moderation is not a virtue of thought: Plato likens philosophy to madness, the very opposite of sobriety or moderation; thought must be not moderate, but fearless, not to say shameless. But moderation is a virtue controlling the philosopher's speech.⁴⁴⁴

Esta locura puede ser relacionada con la trascendencia característica de la filosofía ante los asuntos humanos. Pero el hecho de que Strauss distinga, en el contexto platónico, entre pensamiento y discurso, entre las inquisiciones intelectuales del filósofo y sus palabras expresadas dentro de la ciudad, es, creo, el completo desarrollo de la trascendencia y no-trascendencia de la filosofía respecto a la política. *El doble discurso expresado en la locución exotérica y esotérica es la superficie que revela este problema; indica el carácter trascendental de la filosofía al mismo tiempo que indica su necesario vínculo con la política.*

⁴⁴⁴ WIPP, 32 [“Dudar del carácter sagrado de lo ancestral significa apelar a lo natural frente a lo tradicional; significa superar toda la tradición humana, o sea, toda la dimensión de lo meramente humano; significa aprender a despreciar lo humano como algo inferior o dejar la cueva. *Al dejar la cueva, sin embargo, se pierde la visión de la ciudad completa, de la esfera política en su conjunto.* Si el filósofo quiere seguir marcando el camino político tiene que volver a la cueva; tiene que volver de la luz del sol al mundo de las sombras; su percepción debe ser tamizada, su mente debe sufrir un proceso de ofuscación. El disfrute sucedáneo del vino a través de una conversación, que amplía el horizonte de los viejos ciudadanos amamantados en el respeto a la ley, recorta el horizonte del filósofo. Esta ofuscación, no obstante, esta aceptación de la perspectiva política, esta adopción del lenguaje del político, el logro de esta armonía entre la excelencia del hombre y la excelencia del ciudadano, o entre la sabiduría y la lealtad a la ley es, evidentemente, el más noble ejercicio de la virtud de la moderación. La bebida, pues, conduce a la moderación. La moderación no es una virtud del pensamiento: Platón vincula la filosofía a la locura, el polo más opuesto a la sobriedad y la moderación; el pensamiento no debe ser moderado, sino temerario, por no decir desvergonzado. La moderación, sin embargo, es la virtud que controla las palabras del filósofo.”, 41-2]. Las cursivas son mías.

Regresamos a la estructura de *La ciudad y el hombre* con el fin de notar finalmente que el último capítulo dedicado a Tucídides presenta a su vez un argumento sobre este problema. Dados los argumentos expuestos en la última sección de la conferencia de Strauss sobre Tucídides, seguramente no esperamos encontrar ningún tipo de trascendencia en la historia tucidideana. Como dijimos, a Tucídides le concierne la política “real” y no en modo alguno el mejor régimen. Sin embargo, en CM escuchamos que una de las preguntas centrales respecto al significado de la *Historia* de Tucídides es qué trasciende el poder político: “The contemporary interpreters of Thucydides who are perceptive note the presence in his thought of that which transcends ‘power politics,’ of what one may call the human or the humane. But if one addresses to Thucydides the question of how the power political and the humane are reconciled with one another, one receives no answer from him.”⁴⁴⁵. La búsqueda de pensamiento trascendente es planteado de nuevo diez páginas después:

The general conclusion which we have drawn from Thucydides' explicit statements surely goes beyond these statements: we shall have to reconsider, in the light of the evidence supplied especially by his silence, our tentative suggestion as to what in his view transcends the city. Wherever that reconsideration will lead us, it cannot make doubtful the fact that the most important consideration concerns that which transcends the city or which is higher than the city; it does not concern things which are simply subordinate to the city.⁴⁴⁶

Strauss está tratando de articular la específica sabiduría de Tucídides, y a esto se refiere probablemente aquí al hablar sobre la trascendencia de la ciudad. La conferencia que examinamos sobre Tucídides es, en cierto sentido, un camino directo hacia esta sabiduría. Ahí Strauss estaba del todo interesado en el hecho de que Tucídides trascendía en buena medida la mirada meramente política, es decir, la perspectiva no sólo de un político ordinario sino del hombre de más alto entendimiento político, Pericles. Esta sabiduría se expresaba, como dijimos, en la comprensión de Tucídides sobre el reposo y el movimiento, sobre la guerra y la paz como los dos polos de la vida

⁴⁴⁵ 145 [“Los intérpretes contemporáneos de Tucídides que son perceptivos señalan en su pensamiento la presencia de aquello que trasciende la ‘política del poder’, de algo que podríamos llamar lo humano o lo humanitario. Pero si se dirige a Tucídides la pregunta acerca de cómo reconciliar la política del poder y lo humanitario, no obtenemos respuesta de su parte.”, 209-10].

⁴⁴⁶ 154 [“La conclusión general que extraemos de las declaraciones explícitas de Tucídides sin duda van más allá de estas declaraciones: deberemos reconsiderar, a la luz de la evidencia provista en particular por su silencio, nuestra idea tentativa acerca de qué es, en su visión, lo que trasciende la ciudad. A donde sea que nos conduzca esta reconsideración, no puede poner en duda el hecho de que el factor más importante concierne a lo que trasciende la ciudad o que es más grande que la ciudad; no concierne a cosas que están simplemente subordinadas a la ciudad.”, 222].

humana que revelaban su totalidad. Su sabiduría era también manifestada en su distinción entre discursos y hechos: el discurso del político estaba siempre dentro de un horizonte limitado, mientras Tucídides tenía la facultad de articular cada discurso en la totalidad de las cosas políticas. Me parece que esto es lo que Strauss quiere decir cuando se refiere a aquello que, en la perspectiva de Tucídides, trasciende a la ciudad. Sin embargo, no es esta una trascendencia filosófica; hemos intentado mostrar al final de nuestro análisis sobre la conferencia de Tucídides que éste contempló las cosas humanas dentro de su propia esfera, que miró la totalidad del hombre dentro de las cosas políticas, y por lo tanto, pudo expresar el más alto grado de lo político, pero quizás no lo más genuinamente alto, ya que no consideró la conexión entre el ser humano y el todo tal como la filosofía socrática lo hizo.

Creo que esto se muestra tanto al final como al inicio del tercer capítulo dedicado a Tucídides en CM. Asimismo, tales pasajes probarían que la estructura que Strauss intentó articular en su libro tiene como tema central los grados de trascendencia y la fundamental comprensión filosófica detrás de esos grados en cada uno de los tres capítulos. Escuchamos ya en el primer párrafo que “parece que entramos a un mundo completamente distinto.”⁴⁴⁷. Esto se debe a la preocupación de Tucídides no por el mejor régimen sino por las ciudades reales: “Thucydides sees political life in its own light; he does not transcend it; he does not stand above the turmoil but in the midst of it; he takes seriously political life as it is”⁴⁴⁸. Las afirmaciones en este primer párrafo nos conducen a sentir la caída desde los cielos de la filosofía política a las sangrientas ciudades actuales en las que Tucídides nos arroja. Con todo, sabemos a partir de la conferencia comentada que Tucídides, aunque interesado y localizado en medio de la guerra, tuvo que encontrar paz o reposo para escribir su *Historia*. Su sabiduría política está basada en la agitación y la guerra aunque no sea ella misma agitación y guerra.

Strauss es entonces bastante explícito cuando dice que Tucídides no trasciende la ciudad o las cosas políticas (al menos no en comparación con la filosofía política). Y si comparamos esta tesis inicial con el penúltimo párrafo ya citado del mismo ensayo⁴⁴⁹, seguramente habremos de concluir lo siguiente: el ascenso de lo que es primero para nosotros a lo que es primero por naturaleza presupone que entendamos en sus propios términos lo que es primero para nosotros; es decir, necesitamos comprender la política con el fin de juzgar al hombre en términos más altos que los

⁴⁴⁷ 139 [201].

⁴⁴⁸ *Ibid.* [“Tucídides contempla la vida política en su propia luz; no la trasciende; no se ubica por encima de la agitación sino en medio de ésta; se toma en serio la vida política tal como es”].

⁴⁴⁹ *Supra*, 182.

políticos; el estudio genuino de la política no puede trascender de antemano el ámbito político. Parece que Strauss intenta trazar un camino pedagógico hacia este descubrimiento. El hecho de que comencemos por la comprensión más trascendente y terminemos en la menos trascendente es una prueba de ello. Con todo, se puede razonablemente preguntar si el camino pedagógico correcto no tendría que ser exactamente el opuesto: si el horizonte de Tucídides es esencialmente un horizonte limitado, y si la tarea de la filosofía es ascender de las opiniones de la vida política al conocimiento respectivo, ¿no sería más adecuado comenzar con Tucídides y terminar con Aristóteles? ¿Por qué Strauss hace del ascenso más bien un descenso? Me parece que puede haber varias explicaciones de esto, pero especialmente dos. La primera es el hecho de que Strauss está en cierto sentido, de forma muy similar a Sócrates, retornando al “sentido común” o la sanidad. En esta medida el hecho de que comience con Aristóteles y termine con Tucídides puede ser entendido como un sano y sobrio retorno a la caverna. Pero, por otra parte, esta no es una explicación suficiente, pues nosotros no tenemos un acceso a la caverna del modo en que la filosofía política clásica lo concibió. Estamos, como el joven Strauss señaló, inmersos en una caverna más profunda que la clásica y necesitamos por lo tanto transitar un camino más largo⁴⁵⁰. Tal camino no es quizás lineal como lo hemos entendido hasta ahora, es decir, no tendría una clara continuidad desde Tucídides hasta Aristóteles o desde Aristóteles hasta Tucídides; tendría más bien un meseta representada por Platón hacia el cual señalan tanto la perspectiva trascendente como la no-trascendente. En esta segunda interpretación, Aristóteles habría ido muy lejos, habría emprendido la fundación de la ciencia política que no está sujeta al conocimiento filosófico porque éste habría ido muy lejos como para siquiera mirar a la política con seriedad. Por otra parte, Tucídides se quedaría muy corto, habría acogido su “velo de tristeza” o su “sabiduría sombría”⁴⁵¹ al observar la vida humana sin filosofía (al mirar las cosas humanas en su estrecho sentido, es decir, en el sentido en el que la política es

⁴⁵⁰ *Supra*, n128.

⁴⁵¹ Strauss, RCPR, 101 [174]. Esta conclusión es extraída de la estructura de CM y de la conferencia de Tucídides, sin embargo no es homogéneamente claro en la obra de Strauss que tal fuera su última opinión sobre Tucídides. Hay que mencionar, por supuesto, la evidente conexión con Lucrecio –un pensamiento que de ningún modo presume de un “cosmic support” (*vid. supra*, 178-9)– y, por otra parte, la interesante comparación entre el sombrío historiador griego y Riezler: “Riezler’s analysis of the passions culminates in his analysis of shame and awe as respect for the vulnerable and the secret. [...] Not anguish but awe is ‘the fundamental mood’ which discloses being as being. Because he was animated by this spirit, he felt more at home in the thought of ancient Greece than in the thought of his time. / In pondering over Riezler’s highest aspiration, I had to think more than once of Thucydides—of Thucydides’ quiet and manly gentleness which seeks no solace and which looks in freedom, but not in indifference, at the opposites whose unity is hidden; which does not attempt to reduce one opposite to the other; and which regards the higher of the opposites not, as Socrates did, as stronger but as more vulnerable, more delicate than the lower.” Strauss, WIPP, 260 [354-5].

impermeable a la filosofía). Si consideramos el “Platón de en medio”, hemos de concluir que la meseta es el clímax, la meseta es el punto culminante.

3. La tiranía. Apartarse del ser como un acceso al ser

En esta sección final semblanteamos las que podrían llamarse consecuencias prácticas de la filosofía de Strauss, o más bien, el retorno de Strauss hacia la filosofía política clásica visto a través de una lente más práctica. La diferenciación entre la historia política de Tucídides y la filosofía política de Platón, y el ambiguo término “trascendencia” analizado en la última subsección pueden ser entendidas como lo más cercano a una conclusión sobre el problema teoría-práctica. Hemos planteado cómo ha de entenderse la compleja interrelación entre filosofía y política, y el significado de una trascendencia de lo político que mantiene al mismo tiempo sus raíces en las cosas políticas o humanas. Sin embargo, cuando se trata de preguntas prácticas tales como “¿Debe el filósofo participar en la política?” y “¿Cuáles son los alcances y ámbitos de su *acción* en la política?” no obtenemos una respuesta clara. No encontramos una respuesta clara ni siquiera en el “Farabi’s Plato” de Strauss donde Alfarabi era bastante explícito sobre por qué y cómo el filósofo debe atender la política e incluso “abolir” y transformar las leyes en la ciudad. Strauss estaba interesado especialmente en demostrar que la filosofía no era esencialmente política o práctica sino teórica, que consistía en el “conocimiento deseado” respecto a la substancia de cada cosa que es. Este es un claro ejemplo de las respuestas ganadas a lo largo de nuestra investigación y de las que aún carecemos. Sabemos entonces que la filosofía es esencialmente una inquisición teórica, que trasciende el ámbito político en el sentido de ver la vida humana a través de lo que es más alto que las cosas humanas mismas. Sabemos por ende que la filosofía no puede tener el mismo interés de Tucídides en mantenerse dentro de las cosas meramente humanas (incluso de lo más alto de éstas, la guerra y la paz) y el máximo conocimiento que se puede descubrir a partir de ellas (el movimiento y el reposo). Y por lo tanto sabemos que la filosofía es esencialmente subversiva, que cuestiona nuestros más preciados asuntos humanos, lo cual implica el uso de un discurso exotérico-esotérico con el fin de defenderse a sí misma y proteger a la sociedad. Sin embargo, las preguntas sobre la acción del filósofo en la política o su relación práctica con la ciudad –v.g. si el propio filósofo debe guiar la política, participar como consejero de aquellos que detentan el poder, etc.– no son claramente resueltas. Y quizás esto se deba a la reticencia de Strauss en dar soluciones prácticas de

una vez y por todas; su comprensión de la filosofía niega por definición un programa político tal como la *República* no puede ser un proyecto político para ejecutarse prácticamente.

Escuchamos del propio Strauss que la obra más política de Platón fueron las *Leyes*, y con ello quiere decir que las *Leyes* son el diálogo más práctico en el que el Extranjero ateniense está dispuesto a aconsejar sobre cómo una ciudad debe constituirse en hecho y no meramente en palabra o discurso. Hay por supuesto matices importantes en este consejo práctico, por ejemplo, que esta es una nueva ciudad que puede ser creada desde los cimientos (por ende, no es tan real como podría pensarse, pues todas las sociedades ya están conformadas). De cualquier forma, me parece que se puede entender del mismo modo la obra de Strauss *Sobre la tiranía* (o lo que ha resultado ser la interesante compilación de este libro). Lo que quizás accidentalmente terminó siendo el libro *Sobre la tiranía* es el “diálogo” más político de Strauss. Esto se demuestra por algunas razones. El diálogo que escogió para analizar es el *Hierón* de Jenofonte, es decir, el diálogo donde el filósofo y el poder político (real) se acercan más. Simónides, el portavoz de la sabiduría o filosofía, da consejo a Hierón sobre cómo llegar a ser un “buen tirano” o cómo convertirse de tirano a gobernante legítimo. Simónides no está interesado aquí en el mejor régimen sino en el régimen actual y en la posibilidad de transformarlo, y por lo tanto es menos filosófico que político. Una segunda razón es que la propuesta de Strauss es analizar la tiranía clásica con el fin de alumbrar nuestras tiranías contemporáneas⁴⁵². La tercera razón –y quizás la más importante– que demuestra que esta es la obra más política de Strauss es su discusión posterior con Kojève. Tal vez el propio Kojève es quien conduce la discusión hacia un ámbito práctico, y por lo tanto, en cierto modo, obliga a Strauss a hablar a su vez de forma práctica. Esto se prueba por la preocupación de Kojève con la “realidad” en tanto opuesta a la “utopía”, lo cual empuja a Strauss a plantear el problema de la tiranía y la

⁴⁵² Por supuesto, esta no es por sí misma una razón suficiente. El regreso de Strauss a la filosofía política clásica como un modo de comprender nuestros problemas políticos y filosóficos contemporáneos aparece en casi todas sus obras. El intento preciso y explícito de tal empresa respecto a temas específicos como la tiranía, el liberalismo, la democracia, etc. aparece, v.g. en la poderosa introducción a CM y en varios escritos de LAM. Por tomar sólo un ejemplo, el Prefacio a LAM es político en este sentido: “The conservatism of our age is identical with what originally was liberalism, more or less modified by changes in the direction of present-day liberalism. One could go further and say that much of what goes now by the name of conservatism has in the last analysis a common root with present-day liberalism and even with Communism. That this is the case would appear most clearly if one were to go back to the origin of modernity, to the break with the premodern tradition that took place in the seventeenth century, or to the quarrel between the ancients and the moderns.”, ix. La combinación del estudio de obras clásicas y el estudio histórico de la tradición es característico del pensamiento de Strauss; sin embargo, me parece que es especialmente en OT donde Strauss no sólo es explícito acerca de los cambios históricos que ocurrieron entre la tradición clásica y la moderna, o los problemas contemporáneos que hemos de encarar y que sólo pueden ser genuinamente pensados si consideramos la enseñanza clásica, etc.; en OT Strauss trata explícitamente el problema sobre cuál es el lugar del filósofo particular o individual ante la ciudad, y cómo éste ha de *actuar* respecto a la política.

relación entre política y filosofía de una forma mucho más “real”, es decir, Kojève fuerza a Strauss a contestar directamente cómo entiende la relación práctica del filósofo con la ciudad, y si acaso éste ha de participar en la política.

Se pretende analizar algunas partes relevantes de este libro que iluminarán una comprensión conclusiva sobre el pensamiento de Strauss respecto al problema de la teoría y la práctica. Digo partes relevantes pues no es mi intención realizar un análisis detallado de la totalidad de este libro; *Sobre la tiranía*, la versión editada por Gourevitch, comprende cuatro partes (excluyendo la correspondencia Strauss-Kojève): las dos primeras partes originales consisten en el *Hierón* de Jenofonte y el respectivo comentario de Strauss; las siguientes dos partes comprenden el comentario de Kojève al análisis de Strauss (que originalmente pretendería ser sólo una reseña) y después la respuesta de Strauss al comentario de Kojève⁴⁵³. Como se puede imaginar, un tratamiento minucioso de estas cuatro partes implicaría en sí mismo una tesis distinta. Describiré brevemente el argumento del *Hierón* de Jenofonte, después algunas partes relevantes relacionadas con la teoría y la práctica en el comentario de Strauss, y después trataré con detalle la tercera y cuarta parte, es decir, el comentario de Kojève y la respuesta de Strauss. La intención no es sólo discutir las posturas prácticas tanto de Kojève como de Strauss sino conducir el problema hacia lo que podemos considerar como el asunto último señalado en toda esta tesis: si acaso la postura filosófica de Strauss sobre la teoría y la práctica necesita de una base “metafísica”, o en otras palabras, si acaso Strauss tiene una respuesta a cuál es la base de la *theoría*.

Algo más resta ser mencionado. El hecho de que este pueda considerarse el libro más político de Leo Strauss tiene también algunas peligrosas consecuencias. Como Voegelin afirmó en su reseña: “As for Professor Strauss’ reflections of a systematic nature, they range widely, but are formulated

⁴⁵³ “I am sending you under separate cover my study on Xenophon. Would it be possible for you to review it in Critique or, for that matter, in any other French periodical. I am very anxious to have a review by you because you are one of the three people who will have a full understanding of what I am driving at.” Strauss a Kojève, 6 de diciembre de 1948, OT, 239; cfr. Strauss a Kojève, 22 de agosto de 1948, OT, 236. La primera edición de la “reseña” de Kojève se tituló “L’action politique des philosophes”. Kojève fue el primero en sugerir publicar como libro el *Hierón* de Jenofonte, el análisis de Strauss y después su propia crítica, *vid.* OT, 240 ss. La versión extendida de la crítica de Kojève se tituló “Tyrannie et sagesse”. Lo que terminó siendo el libro publicado en 1954, en su versión francesa, comprendía también el segundo comentario de Strauss titulado “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”. El propio Strauss reimprimió esta “Restatement” en 1959 en WIPP, algo que muestra, en cierto sentido, la autonomía de este texto. En su versión inglesa, el texto reimpresso en WIPP y en la primera edición inglesa de OT Strauss omitió algunos pasajes de la versión original, pero es especialmente interesante el hecho de que omitiera precisamente el último párrafo donde alude a Heidegger, *vid. infra*, 242. Para más detalles *vid.* la introducción de Gourevitch a OT y la introducción del texto en español por Leonardo Rodríguez.

so tersely, and sometimes esoterically, that the danger of misunderstanding is great.”⁴⁵⁴. El riesgo es aún mayor si consideramos que el propio Strauss se refirió a esta discusión (al menos al comentario de Kojève y a la respectiva respuesta de Strauss) como “exotérica”, tal como escuchamos sin súbita sorpresa en su correspondencia: “Estaba al tanto de que algunos de tus argumentos son más bien exotéricos, y he contestado a ellos exotéricamente.”⁴⁵⁵. Incluso si lo profundo se encuentra en la superficie, esto debe tomarse como una advertencia de ser cuidadosos con las afirmaciones políticas del siguiente texto.

El *Hierón* puede dividirse en dos partes fundamentales: la primera representa la detallada descripción de Hierón sobre la serie de desgracias a las que un tirano como él está sujeto. Muestra su propia experiencia como tirano y, en algún sentido, nos disuade de la noción vulgar de que el tirano es el hombre más feliz; por el contrario, muestra Hierón, es el más miserable. La segunda parte consiste en los consejos de Simónides a Hierón sobre cómo ser un “buen tirano” o sobre cómo reivindicarse como un buen gobernante; la última conclusión a la que Simónides arriba es que si Hierón sigue sus consejos “adquirirás la posesión más noble y dichosa de cuantas se dan entre los hombres: ser feliz sin ser envidiado.”⁴⁵⁶.

Ahora bien, los elementos que encarnan este diálogo son someramente los siguientes: Simónides ha visitado a Hierón (se nos permite pensar que en Siracusa), y por lo tanto lo visita en carácter de extranjero. Cuando ambos encontraron ocio, tuvieron la conversación reportada por Jenofonte. Simónides desea saber “en qué se distingue la vida del tirano de la del particular en lo referente a los gozos y sufrimientos de los hombres.” (1.2). Este es el eje de todo el diálogo. Ya que Hierón fue primero un hombre particular o privado y después se convirtió en tirano, Simónides lo presume como el más adecuado para contestar la pregunta. Hierón prefiere que Simónides explique cuáles son esas cosas relacionadas al hombre privado (lo que sugiere su reticencia a recordar su anterior vida cuando no era un tirano)⁴⁵⁷. Simónides, quizás en principio irónicamente, muestra que en algún

⁴⁵⁴ Eric Voegelin, “Review of *On Tyranny*”, *The Review of Politics* 11, núm. 2 (1949), 241 [“En cuanto a las reflexiones de carácter sistemático del profesor Strauss, tratan de muy diversos temas, pero están formuladas de manera tan lacónica, a veces tan esotérica, que el riesgo de entender mal es grande.” en Strauss, *Sobre la tiranía*, 266]. La versión española de OT incluye la reseña de Voegelin y el *Hierón* de Jenofonte. Sin embargo, no contiene la correspondencia entre Strauss y Kojève. Ésta habrá de ser consultada en la edición de Gourevitch.

⁴⁵⁵ Strauss a Kojève, 28 de septiembre de 1950, OT, 257

⁴⁵⁶ Jenofonte, *Hierón*, en Strauss, OT.

⁴⁵⁷ “A Hierón no le gusta que le recuerden sus orígenes, cual ocurre típicamente con los tiranos, pues prefiere creer que siempre ha sido lo que ahora es. Esto se aprecia en la propensión a aislarse de quienes fueron sus amigos de infancia y camaradas de armas, así como a ocultar sus orígenes humildes. Además, se percata de que la respuesta de Simónides es ambigua porque mezcla la alabanza con una alusión a su origen vulgar. Para recalcar su superioridad, le

sentido la constitución física y psíquica tanto del tirano como del hombre privado es esencialmente la misma: ambos tienen placeres y dolores a través de los cinco sentidos y del alma. Hierón asiente y por lo tanto rechaza la premisa inicial de que los dos tipos de vida sean distintos. Simónides ha entonces de plantear la diferencia como una diferencia de grado, y se embarca por lo tanto en una descripción sobre cómo el tirano puede adquirir todos esos placeres (en principio, los mismos placeres deseados por cualquier hombre) en su más alto grado. Hierón rechaza esta noción vulgar del tirano contrariando las presuntas alegrías y penas una por una: el tirano no puede disfrutar de los placeres relacionados con los sentidos –ni hermosas vistas o espectáculos, ni las alabanzas que entran por el oído, ni los excelentes y sofisticados manjares, ni los gratos olores– y ni siquiera los placeres sexuales, pues el amor recibido no es genuino. Simónides está interesado en cómo un hombre puede convertirse en tirano, cuáles son los anhelos que lo llevan a ello y por qué la gente envidia este tipo de vida. De nuevo, *grosso modo*, Hierón niega el resto de los elementos por los cuales se podría pensar que la vida tiránica es la más feliz: posesiones, riquezas, amistad, guerra, amor, relaciones humanas basadas en la confianza, la patria que protege de la muerte violenta, las alabanzas, etc. El tirano no puede comparar su riqueza con la del hombre privado sino sólo con la de otros tiranos, y en este respecto siempre queda insatisfecho; la gente usualmente elogia más al tiranicida que al propio tirano; los deseos de éste son mucho más grandes que los deseos de los hombres particulares y por lo tanto mucho más difíciles de conseguir; ha de gastar tremendas cantidades de dinero en su seguridad, y sin embargo, nunca está seguro del todo; tiene miedo de los valientes, de los justos y de los sabios (es decir, de los mejores hombres en una ciudad), pues los valientes, en nombre de la libertad, pueden ponerlo en peligro; los justos pueden ser deseados como gobernantes por el pueblo; y los sabios, por último, pueden tramar algo en su contra. Si el tirano se atreviera a asesinar a todos los valientes, justos y sabios, se quedaría entonces sólo con los peores hombres, y por lo tanto su gobierno carecería de valor. Es la tesis de Hierón sobre el miedo la que cierra todos los contraargumentos sobre el falso placer del tirano. El miedo parece ser el más profundo sentimiento que caracteriza a su alma; Hierón asimila esta situación con estar “colocado cerca de la primera línea de batalla” (6.7) cuando uno está en guerra.

pide que le recuerde sobre cómo se vive siendo hombre privado, mero humano. Con la pretensión de haber olvidado cómo vive el hombre privado también se sugiere que el origen social del poderoso es irrelevante porque se ha transmutado en otro tipo de hombre.” Antonio Marino, “Reflexiones sobre las cuitas de un tirano: una lectura del Hierón de Jenofonte”, *Revista Multidisciplinaria. Tercera Época* 2, núm. 4 (2009), 8-9.

Todas las descripciones que surgieron después de la de los placeres sexuales están basadas, como Simónides introduce sin enfatizar, en los placeres de los “hombres reales” (ἀνὴρ)⁴⁵⁸. Los placeres corporales mencionados al inicio son triviales cuando se les compara con estos grandes placeres por los cuales los hombres reales están dispuestos a prescindir de sexo, comida, bebida, etc. (2.1). Sin embargo, las pruebas de Hierón sobre cómo el tirano no puede conseguir aquellos altos placeres – pues está esencialmente asustado– no parecen ser suficiente para Simónides, pues no responden por qué los hombres desean ser tiranos, y por lo tanto no son suficientes para rechazar a la tiranía como el mejor modo de vida. En consecuencia, Simónides traza de nuevo la distinción entre los “hombres reales” (ἀνὴρ) y los hombres ordinarios (ἀνθρώπος). En la primera ocasión en que mencionó a estos “hombres reales” no afirmó que lo fueran a causa de su deseo de honores (tan sólo dijo que había placeres más grandes que podrían implicar el renunciamiento a placeres bajos); pero ahora es bastante explícito al respecto: “Aquellos en los que brota el amor a los honores y alabanzas son los que más se distinguen del ganado, y ya no se les considera hombres sin más, sino hombres de verdad.” (7.3). El amor por los honores le permite al tirano soportar todos los sufrimientos que Hierón ha descrito, pues “ningún placer humano parece acercarse más a lo divino que el gozo que deparan los honores.” (7.4). Sin embargo, esto también es rechazado por Hierón: así como las relaciones sexuales no son placenteras cuando no son genuinas –es decir, cuando el amor se trueca por miedo–, el honor del tirano que consiste esencialmente de las alabanzas de la gente no es genuino cuando se produce a través del miedo. El honor adquirido por el tirano es por lo tanto un honor falso.

Simónides no tiene más alternativa que preguntarle a Hierón por qué, si es cierto que la tiranía consiste en tales sufrimientos, jamás hemos visto a un tirano renunciar a su poder y deshacerse de tan grande mal. Hierón considera esto también una gran desgracia de la tiranía: uno no puede deshacerse de ella, el tirano no puede reparar ni pagar todos los sufrimientos que le ha provocado a su gente; Hierón concluye con una afirmación radical: “Así que si a alguien, Simónides, le conviene ahorcarse, has de saber —dijo— que en mi opinión es al tirano a quien más le convendría.” (7.13).

No hay camino que seguir después de esta conclusión. Por lo tanto Simónides toma el lugar y guía la discusión de la parte final del diálogo, es decir, los consejos para convertirse en un “buen tirano”. Podemos resumir las recomendaciones de Simónides en lo siguiente: dice que gobernar y ser amado no son incompatibles (los más grandes sufrimientos de Hierón son consecuencia de su deseo de ser amado). El tirano tiene la gran ventaja ante el hombre privado de poseer más autoridad;

⁴⁵⁸ Para la edición en griego, *vid.* Jenofonte, *Xenophontis opera omnia*, vol. 5 (Oxford: Clarendon Press, 1969).

por ende, cuando beneficia a alguien su bondad es mucho más alabada que la bondad de cualquier hombre privado. Lo mismo sucede con sus muchachos o jóvenes amantes: si los elogia, éstos no estarán asustados sino agradecidos. En pocas palabras, el tirano tiene el absoluto poder de beneficiar a los hombres con regalos, y estos regalos son los más excelentes cuando los da el tirano. Esto no se contraría por el hecho de que el tirano tiene muchos enemigos (y que su gobierno, por definición, crea tales enemigos), pues puede delegar los castigos y coacciones a otros hombres de tal manera que guarde las dádivas para sí mismo. El siguiente consejo está conectado con el anterior: dar premios. El tirano debe ofrecer premios a las secciones de la ciudad cuyas actividades son importantes, y esto incluye incluso la agricultura (una actividad que no se emula por honor pero que es de absoluta importancia). Así pues, el tirano gobernará una ciudad más productiva y moderada, “puesto que las maldades se dan menos en los que están ocupados.” (9.8). En resumen, el razonamiento consiste en darle honores a aquellos que sobresalen en actividades nobles o productivas. Hierón está, sin embargo, preocupado por los mercenarios: ¿habrá de mantenerlos o Simónides es tan ingenuo como para pensar que la consecución de amistad entre los ciudadanos es suficiente para despojarse de mercenarios o guardaespaldas? Simónides tiene entonces que mostrar la importancia de esta clase. Puesto que hay hombres que son “tanto más insolentes cuanto más satisfechas están sus necesidades.” (10.2), los mercenarios tendrán la función de contener esta clase de hombres; pero de mayor importancia es que el tirano habrá de compartir a sus mercenarios con los buenos ciudadanos: éstos fungirán como policías dentro de la ciudad, protegiendo a los amos de sus esclavos, protegiendo sus propiedades, etc. Al estar la ciudad continuamente protegida por esta clase armada las ciudades extranjeras no se atreverán a embarcarse en guerra u otro tipo de ataques.

Estos razonamientos conducen a Simónides a mostrar que lo mejor que Hierón puede hacer es gastar sus posesiones privadas en beneficio de la ciudad: murallas, templos, espléndidas armas, etc. Como consejo final, Simónides le recomienda participar en competencias equinas no con sus ciudadanos (pues sería deshonroso cuando gane y vergonzoso cuando pierda) sino con otros gobernantes. Ello le permitiría ganarse los honores de sus ciudadanos que tan vehementemente desea. Y si el honor y el amor es conseguido, no tendrá ya preocupación alguna por su seguridad, al menos no en el modo radical en que ahora se preocupa (y por lo tanto Simónides afirma lo que en otro pasaje habría sonado simplemente ingenuo). Simónides termina con una descripción bastante elocuente sobre las ganancias que el tirano puede obtener si sigue estos consejos, al mismo tiempo que lo exhorta a considerar su ciudad como su propia casa; los ciudadanos como amigos, etc. En

resumen, la exhortación de Simónides es beneficiar a la ciudad tanto como quiera beneficiarse de ella, y con ello “ser feliz sin ser envidiado.” (11.15).

Puesto que este es el cierre del diálogo, no sabemos si Hierón se convenció de tales argumentos; su silencio es de absoluta importancia.

Hemos ahora de analizar algunas de las premisas del análisis de Strauss. Su preocupación es, al menos inicialmente, el hecho de que la ciencia social moderna no pueda reconocer a una tiranía en frente de sus ojos. La división moderna entre hechos y valores y su negativa de mentar a la tiranía por su propio nombre (puesto que “tiranía” es un término permeado de valores de juicio) ha llevado al hombre a una completa ignorancia de los asuntos políticos. La comprensión clásica de la tiranía, según Strauss, puede alumbrar nuestros problemas contemporáneos al retornar a una comprensión más “natural” de la política y de la filosofía.

No es evidente que esta intención tenga algo que ver con el problema que nos concierne aquí: la teoría y la práctica. ¿Cómo puede la tiranía revelarnos la interrelación crucial entre contemplación y acción, entre las preocupaciones filosóficas y políticas? La conversación que tuvo lugar en el diálogo *Hierón* no está explícitamente interesada en la actividad filosófica; por el contrario, parece ser bastante política o “meramente” política. Sin embargo, no es coincidencia que varios comentaristas consideren que el análisis de Strauss está fundamentalmente preocupado por la relación entre teoría y práctica. Por ejemplo, Nosetto, quien enfatiza la concepción de la felicidad según antiguos y modernos, comienza su comentario a Strauss diciendo que

Para el pensamiento antiguo, la vida feliz en grado sumo es la vida de quien se dedica a comprender; para el pensamiento moderno, una vida feliz es una vida activa: la felicidad consiste en transformar más que en comprender. Responde esta diferencia a la concepción de ciencia de unos y otros. Si, para la antigüedad, la ciencia consiste en contemplar el todo del que el hombre es parte y no artífice; para los modernos, solo comprendemos aquello que hacemos, solo es posible conocer nuestros propios artificios: ciencia moderna es transformación o conquista de la naturaleza por el hombre y para el hombre. La comprensión se vuelve así subsidiaria de la acción. De este modo, diferentes concepciones de ciencia derivan en diferentes evaluaciones del género de vida preferible, y en diferentes consideraciones respecto de la relación entre comprensión y acción, entre ciencia y política, entre teoría y práctica.⁴⁵⁹

⁴⁵⁹ Luciano Nosetto, “La felicidad de los antiguos y de los modernos. Leo Strauss, Alexandre Kojève y la cuestión de los géneros de vida”, *Anacronismo e Irrupción* 3, núm. 4 (2013), 13.

El dualismo entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, entre comprender y hacer, filosofía y política o teoría y práctica aparece como el tema central, de acuerdo con Noretto, de lo que encontraremos en la siguiente discusión. Molas entiende algo similar a través del mero diálogo entre Simónides y Hierón y el hecho de que no llegamos a saber si el tirano fue convencido por los consejos políticos: “Esto lleva a maravillarse de si las lecciones dadas por el sabio al gobernante dan resultado, pues fuerza al autor a dejar sin respuesta la pregunta, que es nada menos que una forma especial de la pregunta fundamental por la relación de teoría y práctica, o de conocimiento y virtud.”⁴⁶⁰. Los términos conocimiento y virtud son integrados dentro de este dualismo entre teoría y práctica. Otro ejemplo es Stanley Rosen, quien encuentra un contexto distinto detrás de este debate: “The quarrel between the ancients and the moderns, as it was played out in the exoteric debate between Strauss and Kojève, has its inner or esoteric meaning in the question *quid sit deus*.”⁴⁶¹. Podríamos pensar que la pregunta “¿Qué es dios?” es bastante distinta del problema de la teoría y la práctica; no obstante, escuchamos más adelante en el estudio de Rosen que “There is no separation of truth from history. Those who believe themselves to be speaking of pure forms, God, or the transcendental absolute are in fact speaking about human action.”⁴⁶². La cita pertenece al contexto de la adherencia de Kojève a la Historia de Hegel y a lo que el primero llama el “fin de la historia”. Lo que Rosen intenta mostrar es que la teoría o contemplación se reduce en última instancia a la acción, pues la totalidad se revela sólo en la Historia (es decir, en la totalidad de las acciones humanas hacia la completitud de la historia), y por lo tanto la cuestión *quid sit deus* resulta ser la cuestión sobre la primacía de la teoría o de la acción. Finalmente, escuchamos también en el comentario de Gourevitch (no muy lejos del inicio) que “In *On Tyranny* Strauss speaks neither about natural law nor about natural right. Instead he speaks about the problem of Socratic rhetoric. The privileged vehicle of Socratic rhetoric is the dialogue. In its interplay of speech and deed, the dialogue most faithfully imitates the relation between philosophy and society or, more generally, between theory and practice (pp. 26, 33).”⁴⁶³. Gourevitch señala que uno de los temas clásicos de

⁴⁶⁰ Josep Molas, “La pretendida actualidad del debate entre L. Strauss y A. Kojève sobre las tiranías”, *Isegoría*, núm. 36 (2007), 263.

⁴⁶¹ Rosen, *Hermeneutics as...*, 16 [“La querrela entre antiguos y modernos, tal como se dispuso en el debate exotérico entre Strauss y Kojève, tiene su significado interior o esotérico en la cuestión *quid sit deus*.”].

⁴⁶² *Ibid.*, 97 [“No hay separación de la verdad ante la historia. Aquellos que se creen estar hablando de formas puras, Dios, o el absoluto trascendental están de hecho hablando de acción humana.”]

⁴⁶³ Victor Gourevitch, “Philosophy and Politics I”, *The Review of Metaphysics* 22, núm. 1 (1968), 64. Las páginas a las que el autor se refiere son las de OT [“En *Sobre la tiranía* Strauss no habla sobre ley natural ni sobre derecho natural. En cambio, habla sobre el problema de la retórica socrática. El vehículo privilegiado de la retórica socrática

Strauss es el “derecho natural”; el derecho natural es uno de los problemas más importantes pues representa la tensión entre filosofía y política⁴⁶⁴. Sin embargo, Strauss no habla sobre derecho natural en OT, sino que introduce, en cambio, la tensión entre la filosofía y la ciudad a través de lo que llama retórica socrática, la cual puede ser entendida como la interacción entre el discurso y el hecho (habrá que recordar a Tucídides) o teoría y práctica. Esto es de la mayor importancia: la teoría y la práctica han de ser entendidas en el pensamiento de Strauss como la tensión entre filosofía y política. Por supuesto, los términos teoría y práctica son equívocos y quizás sea esta la razón por la que Strauss no colocó el centro de su pensamiento en estos términos.

Todos estos ejemplos apuntan a una sola cosa: aunque Strauss no es bastante explícito sobre la interrelación entre la teoría y la práctica, estos términos están implicados, sugeridos, envueltos o simplemente implícitos en el problema de la relación entre filosofía y política desarrollada a lo largo de OT. Ahora bien, los comentaristas evidentemente no usaron arbitrariamente estos términos; Gourevitch nos dirige hacia las páginas donde Strauss menciona los términos teoría y práctica por primera vez:

Conversational teaching of the skill of ruling has these two particular advantages. First, it necessitates the confrontation of a wise man (the teacher) and a ruler (the pupil). Besides, it compels the reader to wonder whether the lessons given by the wise man to the ruler bore fruit, because it compels the author to leave unanswered that question which is nothing less than a special form of the fundamental question of the relation of theory and practice, or of knowledge and virtue.⁴⁶⁵

La enseñanza conversacional a la que Strauss se refiere es el diálogo; en este sentido, teoría y práctica se encarnan en el diálogo. Por otra parte, el problema de las “dos vidas”, es decir, la filosófica y la política –las cuales podemos entender, de nuevo, como otra forma de referirse a la teoría y la práctica– es quizás uno de los temas más relevantes ya en este primer comentario al *Hierón*; la sección V titulada “Los dos modos de vida” y la sección VI titulada “Placer y virtud” son

es el diálogo. En su interacción del discurso y el hecho, el diálogo imita de la forma más fidedigna la relación entre la filosofía y la sociedad o, más generalmente, entre la teoría y la práctica (pp. 26, 33).”].

⁴⁶⁴ Vid. *supra*, “Halevi”.

⁴⁶⁵ Strauss, OT, 34 [“Enseñar mediante una conversación el arte de gobernar tiene estas dos ventajas en particular. Primero, hace forzosa la confrontación de un sabio (el maestro) y un gobernante (el alumno). Además, obliga al lector a preguntarse si las lecciones impartidas por el sabio al gobernante dieron fruto, pues fuerza al autor a dejar sin respuesta esa pregunta, que es nada menos que una forma especial de la pregunta fundamental por la relación de teoría y práctica, o de conocimiento y virtud.”, 55]. Como se puede notar, Molas tan sólo traduce este pasaje y lo usa en propio nombre.

quizás las partes en las que este problema se desarrolla con la mayor claridad: los dos modos de vida están relacionados al “hombre particular” o privado y al tirano presentado en el *Hierón* (aunque especialmente a la vida filosófica de Simónides y la vida tiránica-política de Hierón), y el placer y la virtud están relacionados a los más grandes placeres que puede el hombre conseguir (ya sea la sabiduría o el poder político) y las virtudes (políticas) implicadas en ello.

Debemos ahora atender los argumentos principales del primer comentario de Strauss. Como ya hemos mencionado, OT es un escrito bastante político, pues desde el inicio Strauss intenta mostrar cómo una comprensión adecuada de la tiranía clásica nos puede auxiliar en la comprensión de las tiranías contemporáneas (o, como preferimos dado el rechazo de los juicios de valor, los gobiernos totalitarios)⁴⁶⁶. Esto incluye, por supuesto, la crítica a la ciencia política moderna que es completamente ciega ante las cosas políticas tal como éstas son (por paradójico que esto pueda sonar dado el carácter utópico de la filosofía política clásica). Puesto en otros términos, no podemos entender la tiranía moderna o contemporánea si no la distinguimos de la tiranía clásica (v.g. si no entendemos cómo la tiranía contemporánea se caracteriza por el uso de la ciencia y su relación con la tecnología en un modo completamente distinto de la ciencia clásica). Por lo tanto, la distinción se refiere ultimadamente a la diferencia entre la ciencia política clásica y la ciencia política moderna, esto es, la ciencia socrática y la ciencia maquiavélica. Mientras la filosofía política clásica está preocupada por el mejor régimen y los valores encarnados en cada tipo de régimen, la ciencia política moderna está preocupada primeramente por ciudades reales y hombres reales; no con el mejor régimen en palabra sino con la modificación voluntaria en hecho; secundariamente, sin embargo, la ciencia política moderna no respeta nuestros juicios de valor comunes sobre la política: un gran ejemplo es la cancelación de la mera posibilidad de hablar sobre tiranía⁴⁶⁷.

El *Hierón* de Jenofonte sería entonces la más grande aproximación entre el pensamiento clásico y el moderno respecto a la política y la tiranía. Como hemos mostrado, Simónides está dispuesto a aconsejar al tirano, está incluso dispuesto a sostener su poder a través de lo que podríamos llamar

⁴⁶⁶ Se puede obtener una idea bastante clara con el mismo inicio del comentario de Strauss, es decir, con su epígrafe de Macaulay, el cual expresa, en palabras de Gourevitch, que “in proportion as freedom of speech and expression have increased, free critical political thought has decreased (p. 21). The epigraph implies that Strauss's own intention is to keep alive an awareness of the dangers that threaten free critical thought in the best of times.” “Philosophy and Politics I”, 61. Dicho en otras palabras, el contraste entre la tiranía y la libertad no es maniqueo; el logro moderno de una sociedad democrática y libre puede también implicar la censura más terrorífica.

⁴⁶⁷ Vid. las primeras tres notas al pie donde Strauss se refiere a Maquiavelo, Hobbes y Montesquieu. Cfr. la discusión sobre Hobbes como base de Hegel en la correspondencia, Kojève a Strauss, 2 de noviembre de 1936, OT, 231-3; Strauss a Kojève, 22 de agosto de 1948, OT, 237-8.

“medios maquiavélicos”. La actitud de Simónides sería por lo tanto una especie de precedente de la actitud moderna hacia la política (por ello también antes mencionamos el gran carácter político de este diálogo y del comentario de Strauss; la filosofía es confrontada en “realidad” con la política). Sin embargo, sólo podemos entender el significado de este diálogo a través de un profundo estudio de la retórica de Jenofonte; Strauss nos exhorta a despojarnos de nuestros prejuicios historicistas. Debemos pues atender a la retórica socrática que implica poner atención a cada uno de los detalles (como hemos ya mencionado en la cita de Gourevitch) y a los propósitos pedagógicos y filosóficos del diálogo: la filosofía no parece encontrar una mejor expresión que el diálogo y el discurso indirecto. Lo que antes explicamos como los tres tipos de esoterismo antiguo según Melzer es descrito casi literalmente por Strauss:

Socratic rhetoric is meant to be an indispensable instrument of philosophy. Its purpose is to *lead potential philosophers* to philosophy both *by training them and by liberating them* from the charms which obstruct the philosophic effort, as well as to *prevent the access to philosophy* of those who are not fit for it. Socratic rhetoric is emphatically just. It is animated by *the spirit of social responsibility*. It is based on the premise that there is a disproportion between the intransigent quest for truth and the requirements of society, or that not all truths are always harmless. *Society will always try to tyrannize thought*. Socratic rhetoric is the classic means for ever again frustrating these attempts. This highest kind of rhetoric did not die with the immediate pupils of Socrates. Many monographs bear witness to the fact that great thinkers of later times have used a kind of caution or thrift in communicating their thought to posterity which is no longer appreciated: it ceased to be appreciated at about the same time at which historicism emerged, at about the end of the eighteenth century.⁴⁶⁸

El esoterismo pedagógico según sintetizó Melzer se trata de conducir, adiestrar y liberar a los potenciales filósofos; el esoterismo defensivo se trata de impedir el acceso a la filosofía; y el esoterismo protectivo se trata evidentemente de poseer un espíritu social de responsabilidad dado

⁴⁶⁸ Strauss, OT, 27 [“La retórica socrática pretende ser un instrumento indispensable de la filosofía. Su propósito es *conducir a filósofos potenciales* a la filosofía *adiestrándolos y liberándolos* de los encantos que obstruyen el esfuerzo filosófico, así como *impedir el acceso a la filosofía* de los que no son adecuados para ella. La retórica socrática es enfáticamente justa. Está animada por *el espíritu de la responsabilidad social*. Se basa en la premisa de que existe una desproporción entre la búsqueda intransigente de la verdad y las exigencias de la sociedad, o de que no todas las verdades son siempre inocuas. *La sociedad siempre tratará de tiranizar el pensamiento*. La retórica socrática es el medio clásico para frustrar una y otra vez esos intentos. Esta suerte suprema de retórica no murió con los discípulos inmediatos de Sócrates. Muchas monografías dan testimonio del hecho de que grandes pensadores de tiempos posteriores se han valido de una especie de cautela o austeridad al comunicar su pensamiento a la posteridad, precaución que ya no se aprecia: dejó de apreciarse más o menos al mismo tiempo que surgía el historicismo, más o menos a finales del siglo XVIII.”, 47]. Las cursivas son mías.

que la verdad no es siempre inocua. Y quizás lo más importante, esto no se trata de una condición histórica –cambiable. Cuando Strauss dice que la sociedad siempre intentará tiranizar al pensamiento se refiere a que la misma actividad filosófica está en irremediable tensión con la sociedad. Y esta frase es también una pista para comprender el carácter particular del tratamiento clásico de la tiranía: no es, como se podía pensar, tan sólo un problema para la propia sociedad (ser gobernada despóticamente por un hombre o sistema); Strauss, en lugar de hablar sobre el tirano Hierón, habla sobre el tirano “sociedad”. Como mencionamos en el primer capítulo, la exposición de Melzer sobre el esoterismo parece bastante académica: el esoterismo es tratado como una herramienta para entender la filosofía clásica; y aunque Melzer dedica toda su última sección del libro a plantear las consecuencias filosóficas e interpretativas de una re-comprensión del esoterismo, parece siempre refrenarlo al considerar que se trata de una “concepción de la filosofía” y no en modo alguno de una comprensión genuina de la filosofía, como Strauss sí parece enfatizar.

Esta diferenciación es de absoluta importancia, pues conlleva para Strauss una posición también política: la oportunidad contemporánea (que es “histórica” en cierto sentido) de leer correctamente a los clásicos no es meramente una lección académica; “Puede que la lección no carezca de interés para nuestra orientación política.”⁴⁶⁹. Strauss termina esta introducción diciendo que el tipo de tiranía “perpetua y universal” que enfrentamos hoy es el resultado de la pretensión moderna de conquistar la naturaleza. A la colectivización del pensamiento humano Strauss opone la libertad. Evidentemente, no está pensando en la libertad moderna (la colectivización moderna del pensamiento humano es exactamente lo que permite la “libertad” modernamente entendida), sino la libertad en su más alto sentido, libertad aristocrática o filosófica de pensar. Esto se demuestra por su comprensión de uno de los elementos fundamentales del surgimiento de la colectivización del pensamiento: el historicismo, la idea de que todo pensamiento humano no puede, por ningún esfuerzo individual, trascender los límites de su colectivo humano. El estudio de la historia, especialmente de aquella parte que no tuvo gran respeto por la misma, es el antídoto en contra del Historicismo⁴⁷⁰.

Nuestros contemporáneos problemas filosóficos y políticos presentados introductoriamente no son mencionados de nuevo en todo el análisis de Strauss. Podríamos incluso considerar que esta introducción es muy similar a la de *La ciudad y el hombre*: ambas presentan nuestra situación

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ *Vid. supra*, n128.

filosófica, exhortan un retorno a la filosofía clásica como acceso hacia la claridad, y después emprenden el comentario respectivo. No es necesario mencionar que hay una fuerte conexión entre la introducción y el análisis emprendido. Para empezar, veamos el desarrollo de la potente afirmación de que la sociedad siempre tiranizará al pensamiento.

La última oración del *Hierón* dice que la más preciada posesión es ser feliz sin ser envidiado. Sabemos que entre las razones que llevaron hacia el juicio de Sócrates se encontraba justamente el haber sido envidiado. El hombre sabio es sospechoso para la masa; está sujeto a variados tipos de juicios morales y políticos. Lo mismo ocurrió en Jenofonte: “Socrates, the teacher of Xenophon, was suspected of teaching his companions to be ‘tyrannical’: Xenophon lays himself open to the same suspicion.”⁴⁷¹. Como hemos visto, Simónides no parece asesorar al tirano debido a indignación moral; ayuda a Hierón como consecuencia de los sufrimientos que el propio Hierón ha descrito (y esta es quizás parte de la enseñanza retórica: uno no puede simplemente dar consejos a un tirano basado en inconformidad política o moral)⁴⁷². Simónides asesora a Hierón sobre cómo corregir un régimen defectivo sin transformarlo del todo en un buen régimen. Por otra parte, cuando Hierón menciona su temor a los valientes, justos y sabios, no parece tener una idea muy clara sobre en qué consiste su miedo a los sabios (“pueden tramar algo”). Como señala Strauss, esta no es sólo una característica del tirano sino en general de la multitud (la vaga sospecha contra el sabio): “Xenophon himself suggested that the same experience which Socrates had had under a democracy would have been had by him under a monarchy: wise men are apt to be envied, or suspected, by monarchs as well as by ordinary citizens. The distrust of the wise, which proceeds from lack of understanding of wisdom, is characteristic of the vulgar, of tyrants and nontyrants alike.”⁴⁷³. Ahora bien, como Sócrates mostró, la multitud tiende a confundir al sabio con el sofista, no entiende la naturaleza de la sabiduría. Strauss se embarca en el razonamiento siguiente: a diferencia del sofista que tiene bajos propósitos para su sabiduría (v.g. recibir dinero), el sabio hace uso de su sabiduría con moral y nobleza máxima; el sabio es idéntico al caballero (*kalokagathós*) según Sócrates. Sin embargo, esta

⁴⁷¹ OT, 30 [“De Sócrates, el maestro de Jenofonte, se sospechó que enseñaba a sus compañeros a ser ‘tiránicos’: Jenofonte se expone a la misma sospecha.”, 50].

⁴⁷² Cfr. la ingenua interpretación que hace Foucault respecto a Platón y Dionisio: Foucault, basado en el testimonio de Plutarco, concibe la confrontación entre el filósofo y el tirano como un ataque directo, “Un hombre que se yergue frente a un tirano y le dice la verdad” (como un ciudadano moderno se erguiría ante un tanque de guerra) y habla con franqueza o verdad (*parrhesía*), diciendo “¡Eres un tirano!”. *El gobierno de sí...*, 65-8.

⁴⁷³ OT, 42 [“El propio Jenofonte sugirió que la misma experiencia que había sufrido Sócrates en una democracia la habría sufrido en una monarquía: los hombres sabios se exponen al odio o la sospecha tanto de los monarcas como de los ciudadanos corrientes. La desconfianza hacia los sabios, que procede de la falta de comprensión respecto a la sabiduría, es característica de los vulgares, de tiranos y no tiranos por igual.”, 65-6].

caballerosidad no es lo mismo que la caballerosidad vulgar; la multitud no puede entender qué es la caballerosidad genuina. Por lo tanto, piensan que la sabiduría es aquella que provee los medios para lo más digno, esto es, según la multitud, los placeres del tirano. En consecuencia, la sabiduría es la capacidad de ser un tirano; incluso si el sabio niega abiertamente tener en modo alguno el deseo de ser tirano siempre puede enseñar a sus amigos cómo convertirse en uno. Esto es también demostrado por la diferenciación entre los valientes, los justos y los sabios. El sabio no tiene las mismas intenciones que el valiente o el justo: Sócrates no tomó riesgos por mor de la libertad (no es comparable con Trasíbulo, e incluso cuando se negó a obedecer a Critias y sus allegados, “no trabajó para derrocarlos.”⁴⁷⁴). El hombre sabio no es tampoco aquel al que la multitud desea como gobernante; al menos Sócrates no fue evidentemente deseado como tal. Por lo tanto, el miedo de Hierón hacia los sabios no es a causa de que éstos quieran restaurar la libertad y las leyes, sino a causa de que puedan derrocarlo y convertirse ellos mismos en tiranos o aconsejar a sus amigos para ello.

Todas estas sutilezas concluyen, de acuerdo a Strauss, en la consideración de que el *Hierón* es un diálogo repleto de retórica: Hierón miente acerca de todos sus sufrimientos como una estrategia en contra de Simónides. Si no nos percatamos de esto el diálogo se vuelve ininteligible: un hombre con la introspección de Hierón sobre la odiosidad de sus terribles acciones no puede ser un tirano cruel ni un hombre que está preocupado por el castigo de gente perversa. Los sufrimientos de Hierón deben ser considerados como una astuta exageración.

Conscientes de esta enredada retórica, hemos ahora de poner atención a la retórica del sabio Simónides. Strauss mencionó en su introducción la relación entre el *Hierón* de Jenofonte y la ciencia política de Maquiavelo: lo más cerca que un socrático puede estar de la Modernidad. La retórica de Simónides es exactamente lo que manifiesta tal relación: “Even a perfectly just man who wants to give advice to a tyrant has to present himself to his pupil as an utterly unscrupulous man.”⁴⁷⁵. Strauss incluso afirma que las impactantes aserciones en el *Príncipe* de Maquiavelo están en algún sentido siguiendo las enseñanzas pedagógicas de Jenofonte en su *Hierón*. Con todo, Maquiavelo no respecta el “espíritu” de estas lecciones jenofónicas:

⁴⁷⁴ *Ibid.* 43 [67]. *Vid. supra*, n316.

⁴⁷⁵ OT, 56 [“Hasta un hombre perfectamente justo que desee dar consejo a un tirano ha de presentarse a sus alumnos como un hombre completamente carente de escrúpulos.”, 91].

For, according to Xenophon, the teacher of tyrants has to appear as an utterly unscrupulous man, not by protesting that he does not fear hell nor devil, nor by expressing immoral principles, but by simply failing to take notice of the moral principles. He has to reveal his alleged or real freedom from morality, not by speech but by silence. For by doing so—by disregarding morality “by deed” rather than by attacking it “by speech”—he reveals at the same time his understanding of political things. Xenophon, or his Simonides, is more “politic” than Machiavelli; he refuses to separate “moderation” (prudence) from “wisdom” (insight).⁴⁷⁶

Así, Simónides logra exhortar a Hierón hacia cierto tipo de virtudes políticas —aunque no sabemos estrictamente si Hierón quedó efectivamente convencido, tenemos la certeza de que Simónides logró dos cosas: guiar la discusión hasta el extremo de la sugerencia de Hierón sobre el suicidio, y por lo tanto hacerse espacio para exponer sus consejos—, y esto no es “a naïve expression of a naïve belief in virtuous tyrants, it is rather a prudently presented lesson in political prudence.”⁴⁷⁷. En pocas palabras, la prudencia política logra mostrar que el sabio y el tirano pueden ser amigos.

¿Pero cómo puede el hombre sabio, el caballero socrático, una persona moralmente noble, desear ser amigo de un tirano? En algún sentido, así como Simónides estaba interesado en por qué un hombre desea ser tirano, nosotros estamos interesados en qué hace que el sabio hable y dé consejo al tirano. Strauss responde esta cuestión, por decirlo así, mostrándonos cómo la sabiduría puede ser compatible con la tiranía (al menos en teoría o en palabra). La tiranía es el gobierno sin leyes o el gobierno donde el propio tirano es la ley. Por otra parte, “según la definición de Sócrates, la justicia es idéntica a la legalidad u obediencia a las leyes.”⁴⁷⁸. Esto significaría que la tiranía es moralmente imposible. Sin embargo, y esta es parte de la retórica de Strauss, la definición que identifica a la justicia con la ley es dada por el “piadoso” y “no-corrupor” Sócrates. El hecho de que la tiranía fuera “teóricamente” posible es mostrado por Alcibiades (pupilo de Sócrates por entonces), que

⁴⁷⁶ *Ibid.* [“Pues, según Jenofonte, el maestro de tiranos tiene que parecer un hombre completamente carente de escrúpulos; pero tiene que parecerlo, no asegurando no tener miedo del infierno ni del demonio, ni formulando principios inmorales, sino simplemente haciendo caso omiso de los principios morales. Tiene que manifestar su no sometimiento, supuesto o real, a la moralidad, no con palabras, sino con silencios. Pues al proceder así —ignorando la moralidad ‘con los hechos’ en vez de atacarla ‘de palabra’— revela al mismo tiempo su comprensión de las cuestiones políticas. Jenofonte, o su Simónides, son más ‘políticos’ que Maquiavelo; se niegan a separar la ‘moderación’ (prudencia) de la ‘sabiduría’ (lucidez).”].

⁴⁷⁷ *Ibid.* 62 [“una expresión ingenua de una creencia ingenua en tiranos virtuosos, es una lección de prudencia política presentada con prudencia.”, 100]. Una prueba de este desplazamiento retórico es el hecho de que al final de la conversación (9-11) encontramos de manera más constante términos como “noble”, “bueno” o “útil”, y Simónides no habla ya siquiera de “tirano”, sino más bien de “gobernante”.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, 73 [115].

cuestiona el valor de la ley en sí misma, es decir, que la justicia es idéntica a las leyes y éstas dependen del régimen dentro del cual reside el ciudadano⁴⁷⁹. No obstante, el echo de que las leyes –y por lo tanto la justicia– dependan del régimen no significa que no hay justicia alguna, sino más bien que ésta es en algún sentido translegal. Sócrates entonces no identifica filosóficamente justicia y ley: hay leyes que están en contra de otras leyes (i.e. podemos distinguir entre buenas y malas leyes). Si esto es cierto, la compatibilidad entre sabiduría y tiranía es posible: “If justice is then essentially translegal, rule without laws may very well be just: beneficent absolute rule is just.”⁴⁸⁰. Mientras las leyes no son necesariamente benéficas, pues son ciegas, el gobierno del hombre que “nació para gobernar”, que es “una ley vidente” puede ser completamente superior a un régimen con leyes. Aún más, la “alabanza” de Jenofonte a la tiranía incluye no sólo la legitimidad de un tirano benefactor, sino la alabanza de un tirano que ha llegado a serlo a través de los medios más crueles, violentos e infames. El rol del constitucionalismo no es un obstáculo, puesto que, según Sócrates, el único título genuino para gobernar es el conocimiento (no la herencia o sucesión, ni la fuerza ni la elección). Por lo tanto, el tirano que es aconsejado por un sabio es más digno que un gobernante constitucional que no pone atención a consejos sabios.

Podríamos decir que este es el clímax teórico de la doctrina tiránica. Ahora Strauss desciende al ámbito práctico y explica que, aunque Jenofonte entendió que la tiranía guiada por sabios consejos era preferible al gobierno de las leyes, también concibió a esta tiranía difícilmente realizable, si acaso posible. No tenemos evidencia de ningún tirano que se haya vuelto un tirano benefactor; la tiranía es esencialmente un régimen muchísimo más inestable que uno constitucional; la tiranía significa el gobierno de un hombre que no ha logrado transformar su régimen en uno constitucional o en un gobierno donde los ciudadanos no sean forzados (es decir, en pocas palabras, un gobierno aceptado o considerado válido por sus ciudadanos). En el ámbito práctico, por lo tanto, Jenofonte y su Sócrates consideraron que el gobierno constitucional era más plausible que la tiranía, y por ende identificaron lo justo con lo legal (otro excelente ejemplo de la interrelación entre el discurso esotérico y exotérico)⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ “Alcibíades: Dime, Pericles, ¿podrías explicarme qué es una ley? [...] Pero si un tirano que domina la ciudad decreta lo que deben hacer los ciudadanos, ¿también eso es ley?” Jenofonte, *Recuerdos*, I, 2, 41-46.

⁴⁸⁰ OT, 74 [“Si la justicia es, por tanto, esencialmente translegal, el régimen sin leyes bien puede ser justo: el régimen absoluto y benefactor es justo.”, 117].

⁴⁸¹ Es un excelente ejemplo porque demuestra que la relación entre teoría y práctica tiene un paralelo con el discurso exotérico y esotérico, y por lo tanto que el esoterismo no puede ser entendido únicamente como un “fenómeno lingüístico”, o como una práctica de igual importancia que, digamos, cualquier otra práctica “cultural”. Esto necesitaría

Todos estos razonamientos conducen hacia lo que hemos de considerar como la parte más relevante del análisis de Strauss. La consideración clásica de la doctrina tiránica apunta directamente a la vida filosófica misma. Esta última parte de la cuarta sección debe entenderse como la introducción a la quinta parte donde Strauss intentará explicar el problema de las dos vidas, la política y la filosófica. El hecho de que Sócrates fuera acusado de enseñar a sus discípulos a ser tiránicos es, en efecto, un malentendido popular de una tesis “teórica” que fue tomada como práctica. Pero no podemos admitir sin más que esta sea sólo una endeble teoría sobre el gobierno tiránico; la tesis teórica tiene fuertes consecuencias “prácticas”: aquellos que hayan comprendido el carácter translegal de la justicia no podrán ser “buenos ciudadanos” en el sentido estricto del término⁴⁸². No pueden estar éstos comprometidos, por ejemplo, con la democracia o con cualquiera que sea el régimen en cuestión como el régimen más perfecto, no pueden comprometerse teóricamente con las leyes a las que están subyugados. Esto es por lo que, según Strauss, Jenofonte no intentó siquiera defender a Sócrates de la acusación de hacer que los jóvenes miraran con desprecio el orden establecido en Atenas. “Socrates’ and Xenophon’s acceptance of the ‘tyrannical’ teaching would then explain why they became suspect to their fellow citizens, and, therefore, to a considerable extent, why Socrates was condemned to death and Xenophon was condemned to exile.”⁴⁸³. Asimismo, esto es por lo que Jenofonte no hace que su Sócrates muestre la doctrina tiránica y prefiera usar a un extranjero como portavoz. Sócrates no consideró que el hombre sabio debiera ser un extranjero, y él mismo fue un filósofo-ciudadano (algo a lo que habremos de poner detallada atención). La enseñanza sobre la tiranía no es por lo tanto contada por Sócrates, pero sí que la entiende.

La enseñanza tiránica nos lleva hacia la quinta sección de este análisis. De acuerdo a Strauss, el tema principal del *Hierón* no es sólo la enseñanza tiránica como el tratamiento de un régimen político; es más bien la confrontación entre la vida filosófica y la vida política representadas por Simónides y Hierón respectivamente. La confrontación aparece primero como la pregunta sobre las diferencias entre el hombre privado y el tirano; sin embargo, Simónides no es sólo un hombre

de menos explicaciones si estuviéramos al tanto de la relevancia filosófica de la retórica (filosóficamente entendida, claro está).

⁴⁸² O como mencionamos respecto a Aristóteles: el caballero que cuestiona la virtud moral no es ya un caballero. *Vid. supra*, 190.

⁴⁸³ OT, 76 [“La aceptación por parte de Sócrates y Jenofonte de la doctrina ‘tiránica’ explicaría, entonces, por qué se volvieron sospechosos a ojos de sus conciudadanos, y por tanto explicaría en buena medida por qué Sócrates fue condenado a muerte y Jenofonte al exilio.”, 120].

privado ni Hierón es sólo un tirano. Simónides es el grado más alto que la vida privada puede alcanzar (es decir, la sabiduría), y Hierón es, como se muestra al final del diálogo con la sustitución de tirano por gobernante, el grado más alto de la vida política, es decir, el tirano es de algún modo el hombre en el que el significado del hombre político puede ser mejor expresado. Por lo tanto, la pregunta principal de este diálogo no es cómo puede lograrse la buena tiranía, sino cómo debe vivir el hombre o cuál es el mejor modo de vida. Esto es por lo que Strauss se refiere al *Gorgias* de Platón donde escuchamos al propio Sócrates plantear esta misma pregunta:

Decía, en efecto, si tú te acuerdas, que hay prácticas que conducen al placer procurando solamente éste y desconociendo lo que es mejor y lo que es peor; otras, que distinguen lo bueno y lo malo. Entre las conducentes al placer coloqué la culinaria, rutina y no arte, y entre las conducentes al bien, el arte de la medicina. Y, por el dios de la amistad, Calicles, no creas que tienes que bromear conmigo ni me contestes contra tu opinión lo que se te ocurra, ni tampoco recibas mis palabras creyendo que bromeo, pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir: si de este modo al que tú me exhortas, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía, sabiendo en qué este modo aventaja a aquél.⁴⁸⁴

Además del hecho de que Sócrates plantea explícitamente aquí la confrontación entre la vida política y la filosófica, debemos notar que su contexto es el conocimiento de aquellas prácticas que conducen al placer y que distinguen lo bueno de lo malo. El marco del *Hierón* es en algún sentido el mismo: Hierón está preocupado por sus sufrimientos y Simónides le muestra cómo obtener felicidad sin ser envidiado (esto es, sin sufrir). Por otra parte, Strauss se referirá más adelante a la *Política* de Aristóteles y la conexión entre la pregunta por el mejor modo de vida y la pregunta por el mejor régimen: “Pero aquí hay dos cuestiones que necesitan examinarse: una, qué vida es preferible, la del que participa en la política y en la comunidad civil, o más bien la del extranjero y desligado de la comunidad política; y otra, qué régimen y qué organización de la ciudad debe considerarse mejor, ya sea que se juzgue deseable que todos participen de la ciudad o que algunos no, pero sí la mayoría.”⁴⁸⁵. Para Aristóteles, como mostramos especialmente en el comentario de Strauss en CM, el problema del mejor régimen es también el problema del mejor modo de vida, y

⁴⁸⁴ Platón, *Gorgias*, 500a-c.

⁴⁸⁵ Aristóteles, *Política*, 1324a.

por lo tanto hacia el final de la *Política* se muestra la contradicción entre el mejor modo de vida como la vida contemplativa y los límites de la ciudad que no puede ser contemplativa⁴⁸⁶. Estos dos pasajes son de absoluta importancia para comprender lo que Strauss concibe como el tema principal del *Hierón*.

El final de la cuarta sección mostró la conclusión de que Hierón debió haber exagerado sus sufrimientos debido a su miedo hacia los sabios. Ahora estamos preparados para penetrar en el disfraz del propio Simónides y en cómo ocultó su sabiduría a lo largo de casi todo el diálogo. Jenofonte parece inicialmente decir que la vida privada puede conseguir la felicidad: todas las primeras respuestas de Hierón muestran que el tirano considera a la vida privada mucho más placentera que su propia vida. Sin embargo, Simónides parece afirmar hacia el final que el mejor modo de vida es el del tirano que se ha convertido en un buen gobernante, pues será feliz sin ser envidiado. El énfasis es puesto, según Strauss, no en la felicidad sino en la envidia, pues no logramos hacernos una clara idea de qué es la felicidad en todo el diálogo (si es placer y qué tipo de placer, si es virtud o si es honor); en cambio, todos los hombres excelentes o superiores son normalmente envidiados por la multitud, y es el tirano y sólo él quien tiene los recursos para revertir tal envidia.

No obstante, esta afirmación es en última instancia falsa (un ejemplo de la forma en que Simónides oculta su sabiduría). Incluso si el tirano pudiera convertirse en un buen gobernante y con ello lograr no ser envidiado por los gobernados, habría aún una clase especial que lo envidiaría, los sabios. El hombre sabio envidiaría al buen tirano por no ser envidiado⁴⁸⁷. Este hallazgo le permite a Strauss conectar la presunta superioridad de la vida tiránica (según Simónides, fecundo en ardides) con la comparación explícita entre la vida filosófica y la política. ¿Realmente piensa Simónides que la vida tiránica es mejor que la culminación de la vida privada, es decir, la vida dedicada a la sabiduría? Esta pregunta conduce hacia la comparación que más nos interesa.

Para empezar, incluso si el sabio considera que la vida política es superior, no creería que vale lo suficiente como para renunciar a su ocio. La vida política implica el absoluto rechazo del ocio necesario para dedicarse a la sabiduría. “The ruler cannot escape envy but by leading a life of perpetual business, care and trouble. The ruler whose specific function is ‘doing’ or ‘well-doing’ has to serve all his subjects. Socrates, on the other hand, whose specific function is ‘speaking’ or discussing, does not engage in discussion except with those with whom he likes to converse. The

⁴⁸⁶ *Supra*, 190-7.

⁴⁸⁷ La importancia de no ser envidiado es de nuevo representada por la acusación de Sócrates y el exilio de Jenofonte.

wise man alone is free.”⁴⁸⁸. Si consideramos éste un argumento práctico (que el filósofo no tendría ni ocio ni libertad en la realidad), encontramos también lo que podríamos llamar un argumento teórico o filosófico: el hecho de que el conocimiento es bueno por sí mismo mientras la acción no es buena por sí misma; la acción presupone que tenemos conocimiento sobre lo bueno puesto que actuamos con el fin de alcanzar algo que consideramos bueno; hay buenas y malas acciones, pero no hay buenos y malos conocimientos⁴⁸⁹. Esto está evidentemente conectado con enseñar lo que es mejor o útil, o como Sócrates mostró, con hacer a los ciudadanos capaces de acción política, aunque ello no implique en modo alguno que uno mismo dedique su vida a los actos políticos⁴⁹⁰.

Strauss liga en última instancia la comparación entre la vida filosófica y la política a la diferencia y conexión entre virtud y placer, amor y honor. Simónides está intentando guiar a Hierón hacia un gobierno virtuoso (a través, paradójicamente, de no atender a la virtud en sí misma, es decir, siendo moralmente inescrupuloso), y lo logra al omitir la virtud y enfatizar el placer y el honor. Sin embargo, mientras Simónides parece alabar el honor (lo que diferencia al ἀνὴρ del ἄνθρωπος), no lo utiliza como el elemento más importante para guiar a Hierón; usa más bien el amor o la preocupación del tirano por ser amado por muchachos y por la multitud). Esto es lo que le permitirá a Hierón convertirse en un buen gobernante: su deseo de amor es lo que hace posible que sea benéfico con aquellos cuyo amor desea. Y esta es, según Strauss, una de las grandes diferencias con el sabio: el hombre sabio no tiene ese deseo; está más bien preocupado con el honor o la admiración de una pequeña minoría y no con el amor de la multitud.

⁴⁸⁸ Strauss, OT, 84 [“El gobernante no puede escapar a la envidia más que viviendo una vida de continua ocupación, cuitas y problemas. El gobernante, cuya función específica es ‘obrar’ u ‘obrar bien’, tiene que servir a todos sus súbditos. Sócrates, en cambio, cuya función específica es ‘hablar’ o discutir, no entra en discusión excepto con aquellos con los que le gusta conversar. Sólo el sabio es libre.”, 131-2]. *Vid.* las referencias al problema del δαίμων de Sócrates, *supra*, n265. La repetida alternancia entre Simónides y Sócrates se justifica, según Strauss, por el hecho de que para Jenofonte la más grande figura de sabiduría es Sócrates. En la confrontación entre la vida filosófica y la política tenemos permitido pensar que Jenofonte tenía en mente a Sócrates incluso si no lo usó como portavoz para hablar sobre la tiranía. Este permiso es, por supuesto, airadamente criticado por otros comentaristas.

⁴⁸⁹ “Xenophon uses in the *Hiero* the terms εἶδέναι and εἶ ποιεῖν fairly frequently (note especially the ‘meeting’ of the two terms in 6.13 and 11.15). He thus draws our attention to the question of the relation of knowing and doing. He indicates his answer by the synonymous use of βέλτιον εἶδέναι and μᾶλλον εἶδέναι in the opening passage (1.1-2; observe the density of εἶδέναι). Knowledge is intrinsically good, whereas action is not (cf. Plato, *Gorgias* 467e ff.): to know to a greater degree is to know better, whereas to do to a greater degree is not necessarily to ‘do’ better. Κακῶς ποιεῖν is as much ποιεῖν as is εὖ ποιεῖν whereas κακῶς εἶδέναι is practically identical with not knowing at all.” OT, 123, n35 [134-5, n35]. La referencia al *Gorgias* es definitivamente relevante: “no deseamos simplemente matar, desterrar de las ciudades ni quitar los bienes; deseamos hacer todas estas cosas cuando son provechosas, y cuando son perjudiciales, no las queremos. En efecto, queremos, como tú dices, lo bueno”, 468c.

⁴⁹⁰ Y en este preciso respecto, creo que Foucault traza con inteligencia cómo el filósofo instruye a los ciudadanos para participar en la política sin que él mismo se envuelva del todo en la misma. Basta con ver su estudio del *Alcibíades* de Platón en *La hermenéutica...*, y las referencias al mismo en *El gobierno de sí...*

Por lo tanto, mientras “la función específica del gobernante es ser benéfico”⁴⁹¹, el sabio es sólo accidentalmente benéfico, su función específica es comprender: “El sabio es todo lo autosuficiente que es humanamente posible”. Aún más –y este es un argumento que ya hemos escuchado en otros contextos–, “The specific function of the wise man is not bound up with an individual political community: the wise man may live as a stranger. The specific function of the ruler on the other hand consists in rendering happy the individual political community of which he is the chief.”⁴⁹². Este es claramente uno de los puntos culminantes del análisis de Strauss. No obstante, hemos de ser cuidadosos con esta afirmación puesto que el hecho de que el sabio (o el filósofo, una diferencia que será clarificada) no esté atado a ninguna comunidad política en particular no significa que trascienda completamente la política, así como la justicia no está atada a una comunidad política particular, dígase Atenas, Esparta, Roma, etc., pero ello no implica que sea completamente transpolítica, pues la justicia es esencialmente un término político. El mismo cuidado ha de tenerse en las últimas oraciones de Strauss en esta sección:

Since the wise man does not need human beings in the way in which, and to the extent to which, the ruler does, his attitude toward them is free, not passionate, and hence not susceptible of turning into malevolence or hatred. In other words, the wise man alone is capable of justice in the highest sense. When Hiero distinguishes between the wise and the just man, he implies that the just man is the good ruler. Accordingly, he must be presumed to understand by justice political justice, the justice which manifests itself in helping friends and hurting enemies. When Socrates assumes that the wise man is just, he understands by justice transpolitical justice, the justice which is irreconcilable with hurting anyone. The highest form of justice is the preserve of those who have the greatest self-sufficiency which is humanly possible.⁴⁹³

⁴⁹¹ OT, 90 [142].

⁴⁹² *Ibid.* [“La función específica del sabio no está ligada a una comunidad política en particular: el sabio puede vivir como extranjero. Por su parte, la función específica del gobernante consiste en hacer feliz a la comunidad política particular de la que es jefe.”, 143].

⁴⁹³ OT, 91 [“Dado que el sabio no necesita seres humanos del modo y en la medida en que los necesita el gobernante, su actitud para con ellos es libre, no apasionada, y por tanto no es susceptible de tornarse en malevolencia u odio. Con otras palabras, sólo el sabio es capaz de justicia en sentido supremo. Cuando Hierón distingue entre el sabio y el justo, da a entender que el justo es el buen gobernante. En consecuencia, ha de suponerse que por justicia entiende justicia política, la justicia que se manifiesta en ayudar a los amigos y dañar a los enemigos. Cuando Sócrates asume que el sabio es justo, por justicia entiende justicia transpolítica, la justicia que es irreconcilable con hacer daño a nadie. La forma suprema de la justicia es prerrogativa de aquellos que tienen la mayor autosuficiencia que es humanamente posible.”, 145-6].

Vale la pena mencionar que la falta de necesidad que tiene el sabio de otros seres humanos (en sentido político) aparecerá en la interpretación de Kojève como un retorno al jardín paradisiaco de Epicuro que implica graves consecuencias para la filosofía. Aunque Strauss, como veremos, no piense que la conclusión de Epicuro sea la conclusión correcta, no intentará negar la acusación de Kojève; la razón de ello, me parece, es la preocupación de Strauss por mostrar que la filosofía no es esencialmente política y por lo tanto que las premisas se mantienen incluso si no llegamos a la radicalidad de Epicuro; o dicho en otras palabras, que la filosofía socrática se mantiene por las mismas premisas sin necesidad de ser un epicúreo. Por otra parte, lo que Strauss llamará “la forma más alta de justicia” aparecerá de nuevo como el compromiso del filósofo de vivir en la ciudad y “pescar” filósofos potenciales. Habremos de tener esto en mente en el desarrollo posterior del debate Strauss-Kojève.

Para concluir el primer análisis del *Hierón* es pertinente señalar cómo Strauss regresa a la sexta sección del problema sobre la doctrina tiránica de Jenofonte. Mencionamos que la buena tiranía como régimen legítimo (e incluso como un mejor régimen que la democracia o la monarquía) era una tesis teórica, pero no práctica o realizable. Strauss precisa esta idea mostrando que Jenofonte, como un filósofo socrático, no pudo haber pensado “que una doctrina política puede ser ‘moral y políticamente falsa... en la misma proporción en que (es) metafísicamente verdadera.’”; por el contrario, como un socrático, debió haber creído más bien que nada que sea prácticamente falso puede ser teóricamente verdadero.”⁴⁹⁴. Por lo tanto, Jenofonte seguramente no consideró que la tiranía fuera superior al imperio de la ley; la sugirió no para alumbrar el mejor régimen sino la naturaleza de las cosas políticas. Su tesis teórica que es verdadera en la misma medida en que es prácticamente verdadera manifiesta que el gobierno legítimo es siempre imperfecto a la luz de la sabiduría. La ciudad en sí misma no puede alcanzar el grado intelectual que el individuo puede alcanzar: “Hence the best city is morally and intellectually on a lower plane than the best individual. The city as such exists on a lower plane than the individual as such. ‘Individualism’ thus understood is at the bottom of Xenophon’s ‘cosmopolitanism.’”⁴⁹⁵. La doctrina tiránica enseña que la ciudad

⁴⁹⁴ OT, 99 [158].

⁴⁹⁵ *Ibid.* [“De aquí que la mejor ciudad esté moral e intelectualmente en un plano inferior que el mejor individuo. La ciudad como tal existe en un plano inferior al del individuo como tal. El ‘individualismo’ así entendido está en el fondo del ‘cosmopolitismo’ de Jenofonte.”, 158-9]. Esto es quizás por lo que Strauss afirmó que el liberalismo moderno está enraizado en el liberalismo antiguo. *Vid.* OT, 194 [240]. Según Gourevitch, sin embargo, “His suggestion that liberal democracy be justified in terms of the classics is, therefore, perhaps best understood as a suggestion for a radical revision of our conception of liberal democracy”, OT, xxii. Cfr. Gourevitch, “Philosophy and Politics II”, *The Review of Metaphysics* 22, núm. 2 (1968), 317-8, y la misiva de Strauss a Kojève, 3 de junio de 1965: “I was pleased to see

no puede exigir el completo e incondicional apego del hombre a ella, al menos no para aquellos que han descubierto el carácter trans-legal de la justicia, es decir, los filósofos y sabios; lo cual sin embargo implica un grave problema: que tal comprensión suena bastante hedonista y bastante no-socrática. Primero, Sócrates no identifica al sabio con el filósofo ni al placer con la virtud o justicia. Simónides, por otro lado, pone el acento en el placer a lo largo de todo el diálogo; alaba al honor, no a la virtud; lo que parece ser bueno en sí mismo no es la virtud sino los resultados de ella, esto es, placeres tales como el honor. Strauss inteligentemente apunta hacia la conversación entre Sócrates y Aristipo⁴⁹⁶: no es improbable que Jenofonte entendió a Simónides como un Aristipo más que como un Sócrates. Sin embargo, no logramos hacernos de una verdadera imagen de la conclusión de Jenofonte respecto a este problema a través del diálogo entre Sócrates y Aristipo ni, ciertamente, a través de las afirmaciones de Simónides⁴⁹⁷. El problema sobre si la virtud ha de ser elogiada por sí misma sin importar el respectivo placer es una contradicción que aparece en el Simónides y en el Sócrates de Jenofonte, e incluso en el Sócrates platónico; esto se debe a la cercanía socrática entre virtud genuina y virtud común, esto es, la cercanía a lo que es comúnmente aceptado por virtud. “Thus the question of Socrates’ attitude toward hedonism is reduced to the question as to whether wisdom, the highest good, is intrinsically pleasant.”⁴⁹⁸; esto es, si el placer entendido filosóficamente, a diferencia de la consideración vulgar del mismo, es bueno en sí mismo. Strauss concluye diciendo que

not so much wisdom, or true virtue itself, as one's consciousness of one's progress in wisdom or virtue, affords the highest pleasure. Thus Socrates ultimately leaves no doubt as to the fundamental difference between the good and the pleasant. No man can be simply

that you are just as critical of U.S. liberals as I am. It did not surprise me, because I know there is reason, and that you are reasonable.” OT, 313. *Vid.* también el último párrafo de Strauss, “The Three Waves of Modernity” en IPP, 98 [traducido en la compilación de Hilb, 65-6] y “Liberal Education and Responsibility” en LAM, 20, 24.

⁴⁹⁶ *Supra*, 133, 143.

⁴⁹⁷ Strauss se refiere, por otra parte, a la única ocasión en la que el propio Jenofonte aparece en *Recuerdos*. Hay cierto paralelismo entre la discusión con Aristipo y ésta, si bien en la primera Sócrates no increpa de forma tan explícita como lo hace en la segunda: “¡Desgraciado!”. La diferencia también radica en la ambigüedad de los placeres “asociales” de Aristipo y la explicitación de los placeres carnales de Jenofonte, quien se anima por besar en la boca al hijo de Alcibíades. La única conversación entre Jenofonte y Sócrates concluye en lo siguiente: “Así pues, en lo referente a los placeres carnales pensaba que quienes no se sienten seguros frente a ellos debían entregarse en circunstancias en que, sin necesitarlo en absoluto el cuerpo, el alma no los aceptaría, o necesítandolo el cuerpo, no le plantearían problemas. En cuanto a él, estaba evidentemente tan bien preparado que se abstenía con más facilidad de los jóvenes más bellos y atractivos que los demás de los más feos y desgraciados. / Tal era su disposición respecto a la comida, la bebida y los placeres del amor, y creía que disfrutaba de manera no menos suficiente que quienes se toman muchos trabajos por ello, y que él iba a tener menos preocupaciones.” *Recuerdos*, I, 3, 8-15.

⁴⁹⁸ OT, 101 [“De este modo, la cuestión de la actitud de Sócrates hacia el hedonismo se reduce a la cuestión de si la sabiduría, bien supremo, es intrínsecamente placentera.”, 161].

wise; therefore, not wisdom, but progress toward wisdom is the highest good for man. Wisdom cannot be separated from self-knowledge; therefore, progress toward wisdom will be accompanied by awareness of that progress. And that awareness is necessarily pleasant.⁴⁹⁹

Esto es por lo que “el mayor bien es intrínsecamente placentero”, y por lo tanto, a este respecto, no hay ninguna diferencia entre Simónides y Sócrates. Por otra parte, sin embargo, hay una gran diferencia: en contraste con Simónides, Sócrates no está interesado en ser alabado o admirado por otros. En consecuencia, según Strauss, la opinión de Jenofonte sobre el placer y la virtud no está del todo manifestada en su *Hierón*, sino que el diálogo tiene una intención pedagógica: la forma más alta de placer, la filosofía, no puede estar completamente sujeta a las demandas de la virtud política, aunque ello no cancele su conexión con la política misma, pues las exigencias de la virtud política apuntan ultimadamente hacia la forma más alta de placer.

El hecho de que haya intenciones pedagógicas significa a su vez que Strauss no responde las preguntas fundamentales, al menos no explícitamente. Siguiendo la pedagogía retórica de Jenofonte, Strauss levantó el problema de la tiranía y la filosofía, pero, tal como Hierón, encontramos un enigmático silencio al final. De ahí que Kojève comience su comentario diciendo que no sólo es una interpretación del pensamiento de Jenofonte lo que está en juego aquí, sino más bien los fundamentales problemas políticos y filosóficos que Strauss levantó sin darles respuesta –aunque los haya levantado con el fin de responderlos. Kojève indica inicialmente el hecho de que Hierón no pide el consejo de Simónides; el “sabio” da su asesoría espontáneamente. No podemos deducir como si fuera algo evidente que los consejos de Simónides son sabios, puesto que Hierón no responde nada al final; si Hierón consideró buenos estos consejos, habría “dejado todo” para atender inmediatamente a su realización. No podríamos siquiera pensar que los consejos son realizables, pues una de las más grandes miserias de la tiranía es que uno no se puede sencillamente liberar de ella: el tirano tiene siempre asuntos irresueltos, e incluso si los consejos recibidos son en efecto

⁴⁹⁹ *Ibid.* [“lo que proporciona el placer más alto no es tanto la sabiduría o la virtud verdadera en sí misma, como la conciencia que uno tiene de su propio progreso en sabiduría o virtud. De modo que Sócrates no deja dudas, a fin de cuentas, acerca de la diferencia esencial entre lo bueno y lo placentero. Ningún hombre puede ser absolutamente sabio; por tanto, el bien supremo para el hombre no es la sabiduría, sino el progreso hacia la sabiduría. La sabiduría no puede separarse del conocimiento de sí mismo; por tanto, el progreso hacia la sabiduría irá acompañado de la conciencia de tal progreso. Y esa conciencia es necesariamente placentera.”, 161-2]. “Given the fact that philosophy is more evidently quest for wisdom than possession of wisdom, the education of the philosopher never ceases as long as he lives; it is the adult education par excellence.” LAM, 14.

pertinentes, su realización podría tomar muchísimo más tiempo del que el tirano dispone en su vida, podrían tomar siglos para ser ejecutados y el esfuerzo de muchos más hombres que el mero tirano. Los consejos de Simónides, tal como los plantea, son irrealizables, y quizás él mismo no deseaba que fueran tomados con seriedad; quizás Simónides se comportó más como un intelectual que como un sabio: juzga al mundo real desde un discurso ideal; sus consejos son utópicos y no “activos”; no son ideas revolucionarias en el sentido de que hayan de transformar “la realidad concreta dada.”⁵⁰⁰.

Es verdad, no obstante, que la interpretación de Strauss señala que Simónides está al tanto del carácter “utópico” de sus consejos, de que no cree que la tiranía pueda convertirse en buena tiranía (lo que marcamos como una tesis teórica y no práctica), y por lo tanto que ha de renunciar a la idea de cualquier tipo de tiranía y más bien abrazar los diferentes tipos de gobiernos normalmente legítimos. Sin embargo, Kojève duda del carácter “utópico” de esta buena tiranía; dice incluso que el rechazo de una tiranía en un momento histórico preciso puede resultar en la renuncia de todo tipo de gobierno, o en la “ruina del Estado”. De acuerdo a Kojève, lo que Jenofonte entendió como una utopía de la tiranía es para nosotros una realidad trivial: los premios y regalos para las industrias, los mercenarios convertidos en policía estatal, la poderosa fuerza militar preparada para la guerra y los recintos públicos en lugar de palacios privados. Jenofonte no conoció ninguna especie de tiranía que no estuviera al servicio de una clase en particular; sin embargo, como un producto de la historia, de la revolución y de la acción, nosotros sabemos muy bien lo que es una tiranía benéfica o ilustrada. Kojève llega incluso a decir que fue quizás el tiempo y la historia quienes permitieron que el tirano terminara sus asuntos inacabados. Su conclusión es entonces que lo que solía pensarse como una utopía es hoy una realidad, y no obstante, no es evidente que el *Hierón* pueda justificar filosóficamente la tiranía en la realidad (como Strauss parece haber sugerido cuando se refirió a la inviabilidad de la tiranía a causa de su carácter irrealizable). Las preguntas centrales de Kojève son por lo tanto dos: la justificación filosófica de la tiranía, y la relevancia de los filósofos para su realización (esto es, si nuestra existente tiranía benéfica ha sido exitosa gracias a que unos Simónides alguna vez aconsejaron a algunos Hierón).

Kojève señala que la actitud de Simónides es la del aristocrático hegeliano o “señor” pagano, algo que se revela en su consideración del honor y del “hombre verdadero” en tanto opuesto a los

⁵⁰⁰ Kojève, OT, 138 [174]. Dado que el texto original de Kojève está en francés, utilizaré directamente la traducción al español de *Sobre la tiranía*. Las referencias a la paginación se mantendrán, sin embargo, del mismo modo (i.e., primero la versión inglesa y después entre corchetes la española) con el fin de no dar lugar a ambigüedades bibliográficas.

hombres vulgares o incluso bestias (puesto que el honor es lo que diferencia a los hombres verdaderos de los animales)⁵⁰¹. La actitud del Esclavo, que pertenece al mundo judeocristiano y burgués, no puede justificar la tiranía en los mismos términos (es decir, la desigualdad natural). De acuerdo a la primera actitud, la justificación de la tiranía puede basarse meramente en la gloria y el honor (el deseo de honores puede hacer que un hombre verdadero soporte todo tipo de sufrimientos, trabajos y dolores); sin embargo, esto no es preciso puesto que hay también la alegría o placer de realizar la propia idea o proyecto sin ser necesariamente honrado o elogiado. Kojève se dirige entonces hacia un ámbito mucho más concreto:

el hombre puede aspirar a la tiranía, como un obrero “concienzudo” y “entusiasta” aspira a las condiciones adecuadas para su trabajo. En efecto, un monarca “legítimo”, que acceda al poder y se mantenga en él sin hacer esfuerzos y que no sea sensible a la gloria, puede, pese a ello, evitar sumirse en una vida de placer y entregarse activamente al gobierno del Estado. Pero este monarca, y en general el hombre de Estado “burgués” que renuncia en principio a la gloria, no ejercerán su duro “oficio” político más que si tienen la mentalidad de un “trabajador”. Y no querrán justificar su “tiranía” más que como condición necesaria del éxito de su “trabajo”.⁵⁰²

La renuncia a la gloria (basada tanto en la actitud judeocristiana como burguesa) “debe complementar la teoría ‘aristocrática’ ” y con ello justificar la tiranía de forma muy distinta a la de Jenofonte. La teoría burguesa de la tiranía no es suficiente para explicar cómo el deseo de honores y de gloria permanece, por ejemplo, en el estadista: la lucha por poder no está basada únicamente en el pensamiento de trabajador, esto es, en la idea de que la lucha por el poder es hecha a su vez por el trabajador absorbido que piensa su propia labor meramente como algo que ha de ser hecho y que resulta indiferente si él o cualquier otro trabajador lo hace. El deseo de gloria sigue ahí. Por lo tanto, el marco en el que este problema se explica ha de ser la dialéctica hegeliana del Señor-Siervo más que la alusión de Simónides al amor o felicidad. Pues el amor y la felicidad no son conceptos estrictamente políticos (podemos imaginar un político mediocre que es no obstante amado por sus

⁵⁰¹ “El Deseo humano [...] se diferencia entonces del Deseo animal (que constituye un ser natural, meramente vivo y que no posee más que un sentimiento de su vida) por el hecho de que no versa sobre un objeto real, ‘positivo’, dado, sino sobre otro Deseo” Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. Andrés Martos (Madrid: Trotta, 2013), 54. *Vid.* el paralelo con Hobbes según Strauss, HPP, 10 [32-3].

⁵⁰² OT, 141 [177]. Que el siervo renuncie a la gloria y a la magnanimidad se expresa, según Kojève, en lo que Hegel llamó la “autonomía de la cosidad” del siervo, *Introducción*, 56; cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Antonio Gómez, edición bilingüe (Madrid: UAM / Abada, 2010), 110-11 (paginación de la edición histórica-crítica de Bonsiepen y Heede, publicada en Hamburgo por la editorial Felix Meiner en 1980 como el volumen 9 de las *Gesammelte Werke*).

conciudadanos). La lucha política ha de ser expresada en términos de “reconocimiento” y “satisfacción”, es decir, el deseo de ser reconocido por aquellos mismos que uno reconoce y la satisfacción que viene junto con el reconocimiento a través de la acción (que es independiente de la propia felicidad). Me parece que hasta este punto tenemos ya una clara idea del marco en el que Kojève analizará el diálogo y el comentario respectivo de Strauss⁵⁰³.

El problema de Hierón es por lo tanto su carencia de autoridad. Autoridad significa ser reconocido no a través del miedo, pasión o violencia, sino a través del valor espontáneo hacia aquel que da órdenes o consejos dignos de ser seguidos. El gobernante debe ser tomado como autoridad en este sentido: no puede haber gobierno alguno de hombres sanos a través de violencia física excesiva (según Kojève, tal violento estado puede permitir, quizás, un gobierno familiar, pero no uno político).

Ahora bien, el estadista actúa con el fin de obtener este reconocimiento y estará satisfecho únicamente cuando su deseo sea realizado. Kojève dice que, de acuerdo a Hegel, este se trata de un deseo infinito⁵⁰⁴; por ende, el reconocimiento no cesará hasta que el político tenga el reconocimiento de todos aquellos que él mismo reconoce como valiosos. Una nación extranjera que se resista a la dominación “merecerá” ser reconocida. Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento no cesará hasta que el estadista logre una dominación global. Con todo, dominación y reconocimiento no es lo mismo. El estadista habrá de liberar al pueblo y darle todos los recursos necesarios para que se hagan libres e iguales (tal como Hierón ha de ser un tirano benefactor para poder ser reconocido). Esto es lo que Kojève llama el “Estado universal”, pero afirma que el estadista no estará satisfecho hasta que haya un “Estado universal y homogéneo”, es decir, “un Estado que sea el fin y el resultado del trabajo colectivo de todos y cada uno. Si se admite que este Estado realiza el ideal político supremo de la humanidad, se puede decir que la ‘satisfacción’ del jefe de este Estado es una ‘justificación’ suficiente (no sólo subjetiva, sino también objetiva) de su actividad.”⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Buena parte de estos argumentos respecto al reconocimiento hegeliano y su paralelo con la vanidad hobbesiana los he desarrollado en el artículo “Vanidad y miedo a la muerte violenta: Hobbes, Hegel y fenomenología de las emociones” *Filha* 23 (2020). Sobre el papel de la “satisfacción” (*Befriedigung*) como motor de la dialéctica señor-siervo: “*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*” Hegel, *Fenomenología*, 111.

⁵⁰⁴ Esta infinitud del deseo, como señala Strauss —y Kojève parece aceptar—, se encuentra germinada ya en la comprensión moral de Hobbes según la cual el hombre tiene un “perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” Hobbes, *Leviatán*, I, cap. 11, p. 321.

⁵⁰⁵ OT, 146 [183].

Con esto Kojève responde su primera pregunta, es decir, si hay alguna justificación filosófica para la tiranía. En este caso, no tenemos sólo una tiranía sino una tiranía universal que eventualmente se convertirá en un Estado universal y homogéneo que no está meramente justificado como un deseo subjetivo del estadista sino también objetivamente como “el ideal político supremo de la humanidad”. Aunque esta idea pueda ser abrumadora, es en realidad el esfuerzo por conquistar la libertad humana universal y absoluta⁵⁰⁶. Ahora su segunda pregunta debe ser analizada –si el filósofo o el sabio tiene una participación importante en el camino a este Estado universal y homogéneo. Como los tiranos modernos no han logrado este Estado, han de escuchar a los sabios; pero el hombre sabio ha de ser muy distinto de Simónides, ha de “evitar la utopía” dando consejos reales o realizables, y por lo tanto debe dejar la cháchara de los ideales políticos. Siendo un hegeliano, Kojève no cree que pueda haber un hombre sabio en el sentido de omnisciencia puesto que la sabiduría llega sólo al final de la historia. Y puesto que el fin de la historia (política) es el Estado universal y homogéneo, y tal Estado es exactamente el que intentamos alcanzar, el sabio sólo será parcialmente sabio (al menos hasta ahora). Hemos de decir más bien que el filósofo (que es parcialmente sabio) puede estar en un momento histórico particular más avanzado en conocimiento que cualquier político (v.g. el caso de Hegel)⁵⁰⁷.

La pregunta es ahora, de acuerdo a Kojève, si el filósofo *puede y quiere* participar en el desarrollo del proyecto político dando sus consejos. La respuesta es afirmativa en el primer caso: el filósofo tiene más “experiencia dialéctica” que el tirano y el profano, es más capaz de liberarse a sí mismo de los prejuicios de su época; el filósofo, en términos hegelianos, se aproxima más a lo concreto al ver más que el particular aislado: “Es precisamente al buscar lo concreto cuando el filósofo se eleva a las ‘ideas generales’ que el ‘profano’ finge desdeñar.”⁵⁰⁸. Esto es por lo que el sabio Simónides puede ser bastante peligroso para Hierón el tirano, el filósofo tiene las habilidades discursivas para

⁵⁰⁶ O como Strauss criticará hacia el final de su “Restatement”, hacer al hombre sentirse en casa. *Vid.* NRH, 151 [194].

⁵⁰⁷ Y esta es la forma en que Kojève, como hegeliano, evita el relativismo. “I see only three possibilities: / (a) Plato's-Husserl's ‘intuition of essences’ (which I do not believe [for one has to believe it]); (b) relativism (in which one cannot live); (c) Hegel and ‘circularity.’ If, however, one assumes circularity as the only criterion of truth (including the moral), then everything else follows automatically. / For a time I believed in a fourth possibility: nature is ‘identical,’ hence the classical criterion can be retained for nature. But now I believe that one can only be silent about nature (mathematics). Hence: either one remains ‘classically’ silent (cp. Plato's *Parmenides* and *Seventh Epistle*), or one chatters ‘in the modern manner’ (Pierre Bayle), or one is an Hegelian.” Kojève a Strauss, 19 de septiembre de 1950, OT, 256. Esta cita será entendida con mayor claridad en lo siguiente.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 148, n2 [185, n2]. Esta típica idea hegeliana sobre lo concreto como universal puede verse en un tono menos “conceptual” ya en su crítica al judaísmo, especialmente a Abraham como un hombre esclavizado a lo universal. *Vid.* específicamente, G. W. F. Hegel, “Esbozos para el ‘Espíritu del Judaísmo’ (1796-1798)” en *Escritos de juventud*, trad. Szankay Zoltan y José Ripalda (México: FCE, 1978), 229.

ser maestro del gobierno. Sin embargo, incluso si el filósofo puede gobernar o dar consejos al tirano, no parece querer hacerlo; como Strauss señaló, incluso si el filósofo considera digna a la vida política, no renunciará a su ocio. Según Kojève, esta es una limitación existencial dada por nuestra temporalidad y finitud humana. Esta limitación empuja al filósofo a abrazar la conclusión epicúrea de aislarse de la vida pública y perseguir únicamente la contemplación o *theoría* en su distanciado jardín.

La postura epicúrea tiene dos formas según Kojève: la forma pagana o aristocrática donde el filósofo es acaudalado y no necesita trabajar, puede por lo tanto aislarse de la vida pública y vivir en su jardín (aunado a la exigencia de que no sea violado éste por el Estado). La segunda forma es la cristiana o burguesa donde el filósofo ha de trabajar (escribiendo, enseñando, etc.) y por ende el filósofo pertenece a la “República de las Letras” más que al jardín epicúreo, es decir, a las academias, escuelas, universidades, etc. La República de las Letras está obligada, a diferencia del jardín aristocrático, a renunciar a cualquier tipo de participación política para ser tolerado por el Estado; los problemas sobre los que puede escribir e investigar han de ser temas teóricos que no tengan influencia alguna en la acción política.

Aunque esto pueda parecer una justificación de la inactividad de la filosofía (no renunciar a su ocio, etc.), Kojève cree que la actitud epicúrea no es evidentemente filosófica (pervierte pues la definición misma de filosofía), ya que descansa en una suposición que no es de suyo evidente: “para justificar el *aislamiento* absoluto del filósofo, hace falta admitir que el Ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico a sí mismo, que es enteramente revelado por toda la eternidad en y por una inteligencia perfecta desde el principio, y que esta revelación adecuada de la totalidad intemporal del Ser es la Verdad.”⁵⁰⁹. Sólo bajo esta asunción el filósofo puede afirmar comprender (por algún tipo de “intuición platónica”) la verdad independientemente de cualquier momento histórico o contexto político. Sólo bajo esta asunción el filósofo puede decidir mantener una distancia decisiva ante la sociedad y el mundo político al ser éstos meras apariencias. Y, finalmente, sólo bajo esta asunción el filósofo está en lo correcto al ser absolutamente egoísta (como Strauss parece admitir cuando habla sobre la autosuficiencia ante las relaciones humanas). Kojève, por supuesto, niega esta “concepción *teísta* de la Verdad” y plantea su propia postura:

⁵⁰⁹ OT, 151 [189].

si se admite el ateísmo radical hegeliano según el cual el Ser mismo es esencialmente temporal (Ser = Devenir) y se crea, en tanto que revelado discursivamente, en el curso de la historia (o en tanto que historia: Ser revelado = Verdad = Hombre = Historia) y no se quiere zozobrar en el relativismo escéptico que arruina la idea misma de la Verdad y por tanto de su búsqueda o de la Filosofía, es preciso huir de la soledad y el aislamiento absolutos del “jardín” no menos que de la sociedad restringida (soledad y aislamiento relativos) de la “República de las letras”, y frecuentar, como Sócrates, no los “árboles” y las “cigarras”, sino los “ciudadanos de la Ciudad” (cf. el *Fedro*). Si el Ser se crea (“deviene”) en el curso de la Historia, no es aislándose de ésta como uno puede revelarlo (transformarlo por el *Discurso* en *Verdad* que el hombre “posee” bajo la forma de *Sabiduría*). Para hacerlo, el filósofo debe, por el contrario, “participar” en la historia, y no se ve entonces por qué no habría de participar en ella *activamente*, por ejemplo dando consejos al tirano, supuesto que sea, en tanto que filósofo, más apto para el gobierno que cualquier “profano”.⁵¹⁰

Kojève está consciente del hecho de que esta podría ser una discusión sin fin entre lo que él llama concepción “teísta” de la verdad y su propia concepción hegeliana (es decir, lo que podríamos llamar las dos asunciones “dogmáticas”). Critica por lo tanto la actitud epicúrea aceptando provisionalmente la asunción metafísica de un Ser eterno e inmutable. La postura epicúrea asume que la verdad es idéntica con la certeza subjetiva de ella, esto es, que uno descubre la verdad cuando está seguro de haberla descubierto. Pero esto es evidentemente falso: no podríamos distinguir entre la sabiduría del filósofo (de la cual éste está completamente seguro dada su certeza subjetiva) y una locura articulada. El filósofo epicúreo debe entonces “volar del jardín” con el fin de corroborar su sabiduría o negar su locura. En algún sentido, el epicúreo hace esto cuando invita a sus amigos al jardín. De ahí entonces que el jardín epicúreo no sea muy distinto de la República de las Letras burguesa; la única diferencia parece ser numérica: hay menos amigos “elegidos” en el jardín. Tanto el jardín como la República de las Letras ofrecen garantía de no estar desquiciado, puesto que ahí los filósofos podrán ser extravagantes, pero estarán bien ciertos cuando alguno de sus amigos haya perdido la cabeza.

Ahora el ataque a Strauss es explícitamente articulado: esta clase de filósofos usarán su “enseñanza esotérica” para seleccionar a aquellos que consideran “mejores” y engañar a las mentes “limitadas” o naturalezas no filosóficas. “He de decir que aquí, una vez más, difiero de Strauss y de la tradición antigua que él querría seguir y que se basa, en mi opinión, en un *prejuicio* aristocrático (que caracteriza, quizá, a un pueblo *conquistador*). Pues creo que la idea y la práctica de la ‘elite

⁵¹⁰ *Ibid.*, 152 [189-90].

intelectual' comportan un peligro muy serio que el filósofo en tanto que tal debería querer evitar a toda costa."⁵¹¹. El serio peligro consiste en los "claustros" a los que los filósofos voluntariosamente se subyugan perpetuando los prejuicios de cada "secta". Pero, dado que la filosofía no es en sí misma sabiduría sino la búsqueda de ésta, tendremos seguramente prejuicios, y la única manera de liberarnos de éstos es saliendo a la ciudad, a las calles y al mercado. Aún más, si agregamos la premisa hegeliana cuya afirmación es que la realidad humana no está dada de una vez y por todas sino que es histórica (se crea a sí misma en el curso del tiempo), entonces el filósofo de los "claustros" llegará, como Sócrates en el *Gorgias*, siempre tarde a la fiesta, o como Calicles "bromea", llegará una vez que la guerra y la batalla han concluido⁵¹². La conclusión de Kojève es que esta clase de filósofo será eventualmente "dejado atrás por los eventos".

Esta es en buena medida una imagen fidedigna de todo el comentario de Kojève. Hay, por supuesto, una miríada de detalles de la mayor importancia que no podemos tratar ahora. Tan sólo vale la pena mencionar algunas ideas que fortalecen los ya mencionados argumentos.

Con el fin de atacar la idea straussiana de la minoría selecta, la idea de que la filosofía pertenece esencialmente a unas pocas naturalezas y que la gran diferencia entre el filósofo y el tirano reside en la preocupación de éste por el amor de la multitud, Kojève profundiza en el deseo de honores de ambos personajes del *Hierón*. Dice pues que la premisa de la naturaleza selecta no es evidente de suyo, sino más bien un prejuicio situado en un determinado tiempo social e histórico. Si admitimos que el deseo del filósofo es también el honor (incluso si está dirigido a una minoría), la conclusión es que no hay diferencia alguna entre el tirano y el filósofo. Por otra parte, si tomamos la postura socrática donde el honor no es lo único importante, hemos de admitir no obstante que la opinión de la gente es efectivamente importante. La premisa teísta donde se puede alcanzar la verdad a través de una revelación divina o una directa intuición del Ser implicaría que no hay ninguna razón filosófica (es decir, además de una razón no filosófica como recibir elogios) para "comunicar" el conocimiento. Por lo tanto, no sabríamos siquiera si hay tal cosa como un filósofo. Ciertamente no tendríamos ninguna noticia de la existencia de un filósofo que se diferencie de un desquiciado. Por otro lado, escuchamos que Sócrates se comunica con otras personas y lo hace públicamente. Podríamos decir que Sócrates, o cualquier otro filósofo que practique la virtud, hace esto debido a que considera tales virtudes buenas, esto es, inherentemente buenas. Sin embargo, si somos

⁵¹¹ *Ibid.*, 154 [192]. Cfr. la cita de Rosen en *supra*, n369.

⁵¹² Sobre la interesante interpretación del inicio del *Gorgias*, vid. Strauss, *Plato's Gorgias (1957)*, ed. David Stauffer. Curso en la Universidad de Chicago, disponible en <https://leostrausscenter.uchicago.edu>, 20-2.

verdaderamente ateos, si no tomamos en cuenta un Dios que ve a través de los corazones de los hombres, no podemos afirmar que un sólo hombre aislado puede estar cierto de ser virtuoso ni de haber descubierto la verdad. Se debe reemplazar a Dios por la Sociedad (Estado) y la Historia, es decir, el lugar intersubjetivo en el que las opiniones humanas adquieren el nivel de conocimiento. Esto implica que el filósofo aislado está siempre sujeto a su propia *doxa*.

Kojève no es ingenuo respecto a la tensión entre la filosofía y la ciudad. Cree que la actividad filosófica efectivamente presenta un tipo de peligro ante la sociedad. Considera al filósofo fundamentalmente como un pedagogo que puede en principio extender su educación tan lejos como le sea posible (contrariamente al “prejuicio de la minoría selecta”). Pero, dado que el Estado y el estadista tienen esencialmente la misma función, el filósofo estará inevitablemente en tensión con el Estado. A diferencia de Strauss, para Kojève esta es exactamente la razón por la que el filósofo debe aconsejar al estadista.

Por otra parte, un problema que pudo no haber parecido muy importante es sin embargo patente en todo este comentario, y Kojève se vale de él para concluir: el filósofo simplemente no tiene tiempo para dedicarse a la política. Para Kojève esto es una tragedia: el filósofo podría embarcarse en el proyecto político y transformar racionalmente el Estado en un Estado universal y homogéneo, pero esas pretensiones no pueden ser satisfechas debido a la finitud del filósofo. Debe por lo tanto tomar una decisión ante la disyuntiva entre filosofía y política; como podemos esperar, su elección es la filosofía. Pero, pregunta Kojève, ¿tiene justificación para tal elección? El filósofo intentará dar una solución dialéctico-platónica al problema político; discutirá sobre ello, criticará, etc. Esto es lo que los filósofos han hecho por más de dos mil años. De acuerdo a Kojève, debemos por ende tomar la solución de Hegel sobre la verificación histórica: el diálogo y la discusión no pueden ser la solución definitiva para “todos los tiempos”. En consecuencia, se debe reemplazar el discurso por la acción: Trabajo (contra la Naturaleza) y Lucha (contra los hombres). La verdad vendrá en el último momento de la Historia (el Estado universal y homogéneo), donde no habrá ninguna acción negativa pendiente, pues todos los ciudadanos estarán satisfechos⁵¹³. Hay por supuesto detalles problemáticos acerca de esta explicación, v.g. cómo podemos saber que se ha llegado al final de la

⁵¹³ En términos hegelianos, cuando no queda ya nada más que pueda ser consumido o negado se encuentra la satisfacción o la certeza de la autoconciencia de sí misma como certeza verdadera: “das Selbstbewußtsein hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist *Begierde*. Der Nichtigkeit dieses Anderen gewiß, setzt es *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst als *wahre Gewißheit*” Hegel, *Fenomenología*, 110.

historia. Con todo, según Kojève, “se puede suponer que la Historia misma se encargará de poner fin, en el momento oportuno, a la prolongación indefinida de la ‘discusión filosófica’ del problema que ella ya ha resuelto ‘virtualmente’.”⁵¹⁴

Kojève, incluso con su mención de ejemplos históricos como Alejandro Magno, Napoleón y otros, deja cierta ambigüedad respecto al siguiente problema: si la Historia es lucha y ella mostrará eventualmente que toda discusión filosófica ha terminado, ¿no tiene permiso el filósofo de simplemente sentarse y contemplar cómo el *Geist* se despliega a sí mismo en el curso de la historia? ¿Por qué entonces habría de participar en la política? Kojève no es del todo claro en este punto; considera que la filosofía es de absoluta importancia para este desdoblamiento, incluso si éste no es desarrollado en el momento mismo en que el filósofo lo propone⁵¹⁵. El filósofo da pues consejos “racionales” y el tirano racionalmente los ejecuta en algún momento dado, haciendo por lo tanto a la Historia misma racional. En cierto sentido, el filósofo debe contribuir al propio desarrollo si acaso la filosofía logrará en algún momento convertirse en sabiduría. Naturalmente, una de las consecuencias del planteamiento de Kojève es la justificación de la tiranía en términos históricos. Esto es sumamente importante, pues Strauss habla de la tiranía sólo como una tesis teórica que alumbra la vida filosófica, pero no como algo realizable (y quizás ni siquiera deseable, aunque Strauss sea ambiguo en este respecto). Por el contrario, Kojève parece justificar la tiranía desde una perspectiva completamente práctica; es solamente la Historia quien, con algo de tiempo, tendrá la capacidad de determinar si una tiranía fue racional o no. “En suma, todos se comportan de una manera *razonable* en la *realidad* histórica, y es comportándose de una manera *razonable* como todos obtienen, a fin de cuentas, directa o indirectamente, resultados *reales*.”⁵¹⁶. Parece que Strauss no habría ido tan lejos.

⁵¹⁴ OT, 168 [207]. Para la lectura posmoderna en la que se posa el hombre contemporáneo ante el debate Strauss-Kojève, es especialmente ilustrativa la interpretación de Rosen: “It is not apparent whether history has been completed in Kojévian wisdom or dissolved by the manifestly utopian, and therefore *Kantian*, nature of Kojève’s project. As soon as we see that history cannot be completed, or, which comes to the same thing, that we can never *know* it to be completed (and hence that the Enlightenment is an abstract form in the process of being negated by its content), we are face to face with a fundamental choice. Either we lapse into silence, or else our discourse becomes the unending chatter of the posthistorical, posthumanist epoch in which *everyone* is dead. There are no more authors, divine or human, but only texts.” *Hermeneutics as...*, 98. Por otra parte, sobre la “lógica” implícita en el desarrollo de la Historia, puede resultar clarificadora la conferencia de Kojève sobre los orígenes cristianos de la ciencia moderna: Alexandre Kojève, “El origen cristiano de la ciencia moderna”, trad. David Carranza, *Open Insight* 11, núm. 22 (2020): 187–200.

⁵¹⁵ Cfr. OT, 169 [209].

⁵¹⁶ OT, 175-6 [216].

Hemos ahora de atender finalmente el segundo comentario de Strauss. La primera parte de su “Restatement” está dedicada de nuevo al problema de la ciencia social moderna y su incapacidad de reconocer una tiranía ante sus propios ojos. El estudio de la filosofía clásica, vuelve a afirmar Strauss, es la manera de clarificar nuestro perdido conocimiento político. Con ello responde también en las primeras páginas a la objeción de Voegelin sobre los límites naturales e históricos de la filosofía griega, puesto que, según Voegelin, los antiguos tan sólo conocieron tiranías que podían ser transformadas en gobiernos legítimos, pero no se enfrentaron a lo que podría llamarse gobierno posconstitucional o cesarismo.

Después de discutir estas objeciones, Strauss toma en consideración el comentario de Kojève y la evidente franqueza, incluso más que maquiavélica, con la que trata el problema de la tiranía. Señala cómo Kojève “goes so far as to call ‘unpopular’ certain measures which the very tyrant Hiero had declared to be criminal. He does not hesitate to proclaim that present-day dictators are tyrants without regarding this in the least as an objection to their rule.”⁵¹⁷. Strauss nos dice que la perturbadora postura de Kojève es “absorbida” cuando nos damos cuenta de que él es un verdadero filósofo y no meramente un intelectual, que no pertenece a la multitud que pretende ser atea cuando en otros tiempos habría creído en las más despreciables supersticiones. De dónde obtenemos tal opinión es algo que Strauss no nos dice. Tan sólo afirma que Kojève es alguien que “sabe cómo pensar y ama pensar”. Innecesario es decir que tal explicación no es suficiente, y si consideramos que Kojève es un filósofo genuino, su comentario del *Hierón* habría de hablar por sí mismo. Las únicas pistas adicionales que Strauss nos da son, v.g., el hecho de que Kojève no acepte la tesis contemporánea de que los filósofos clásicos han sido superados –al mismo tiempo que tienen completa obscuridad sobre cuáles eran esos problemas que los antiguos plantearon⁵¹⁸. Sin embargo,

⁵¹⁷ OT, 185 [“llega al punto de declarar ‘impopulares’ ciertas medidas que hasta el propio tirano Hierón había declarado criminales. No vacila en proclamar que los dictadores actuales son tiranos, sin considerar que esto sea en absoluto una objeción a su gobierno.”, 229].

⁵¹⁸ Algo que será de suma importancia al analizar el último párrafo de este comentario de Strauss y la probable semejanza entre Heidegger y Kojève, puesto que ambos (aunque especialmente Heidegger) reabrieron el problema de las raíces de la tradición filosófica: “Strauss states that ‘the only great thinker in our time is Heidegger,’ that Heidegger ‘made it possible for the first time after many centuries . . . to see the roots of the tradition as they are,’ that ‘certainly no one questioned the premise of philosophy as radically as Heidegger,’ and that Heidegger’s thought ‘compels us . . . to realize the need for an unbiased reconsideration of the most elementary premises whose validity is presupposed by philosophy.’ Precisely on the issue of the presuppositions of philosophy Heidegger has enduring merit for Strauss as a powerful instigator of questioning. Strauss also points to a connection between the inquiries of Kojève and Heidegger after he receives the French edition of Kojève’s *Introduction to the Reading of Hegel* in 1948. Writing to Kojève, he states ‘It is an extraordinary book. . . .With the exception of Heidegger there is probably not a single one of our contemporaries who has written as comprehensive and at the same time as intelligent a book. In other words, no one has made the case for modern thought in our time as brilliantly as you’ (OT 236). Elsewhere Strauss asserts that through

esta afirmación parece ser contradicha por el hecho de que Kojève es esencialmente un hegeliano y por lo tanto cree que todo el pensamiento pasado es sintéticamente superado por el pensamiento posterior⁵¹⁹. Otra pista se halla en la intención de Strauss de atenuar las afirmaciones inescrupulosas de Kojève: “It does not seem to be sound that Kojève encourages others by his speech to a course of action to which he himself would never stoop in deed.”⁵²⁰. Algunas páginas antes de esta frase Strauss se refirió a la alusión de Kojève sobre Salazar y Stalin como gobiernos posconstitucionales, mientras el propio Strauss piensa que éstos deben ser considerados tiranías llanas. Es claro entonces que Strauss está tratando de minimizar la inescrupulosa retórica de Kojève.

Ahora bien, por otra parte Strauss considera que la postura hegeliana de Kojève es una milagrosa síntesis de la moral clásica y bíblica; ambas moralidades tienen fuertes exigencias de autocontrol que no son más respetadas en la perspectiva hegeliana-kojéviana: ninguna de estas antiguas moralidades permitirían la extensión de la autoridad del hombre a una comunidad global ni la lucha con el mero fin de obtener reconocimiento. De acuerdo a Strauss –y también admitido por Kojève–, la postura hegeliana es la radicalización o último desarrollo de la filosofía política moderna, es decir, el desarrollo de la idea hobbesiana respecto a la falta de sentido de cualquier tipo de restricción sagrada (lo cual está explícitamente implicado en el “estado de naturaleza”). Para Strauss esta es una falsa presuposición⁵²¹, pero acepta de antemano la presunta objeción de Kojève: es una asunción dogmática decir que los hombres tienen restricciones sagradas.

Heidegger ‘modern thought reaches its culmination, its highest self-consciousness, in the most radical historicism, i.e. in explicitly condemning to oblivion the notion of eternity’ (*WIPP* 55)”, Richard Velkley, “History, Tyranny, and the Presuppositions of Philosophy: Strauss, Kojève, and Heidegger in Dialogue” en Timothy Burns y Bryan-Paul Frost, eds., *Philosophy, History, and Tyranny* (E.U.A.: State University of New York Press, 2016), 256-7. Las citas de Velkley pueden considerarse hasta cierto punto un dudoso collage de distintas obras de Strauss (el cual sin embargo creo que es atinado): “Existentialism”, JPCM, NRH, WIPP y OT.

⁵¹⁹ “He regards Hegel's teaching as the genuine synthesis of Socratic and Machiavellian (or Hobbian) politics, which, as such, is superior to its component elements. In fact, *he regards Hegel's teaching, as in principle, the final teaching.*” Strauss, OT, 186 [230]. Las cursivas son mías.

⁵²⁰ OT, 191 [“No parece acertado que Kojève, con sus palabras, anime a otros a un modo de conducta al que él nunca se rebajaría con sus obras.”, 236].

⁵²¹ Las restricciones sagradas pueden ser teóricamente infundadas, pero esto es algo solamente cierto después de un largo camino filosófico; en el ámbito político-natural hay restricciones sagradas. En otras palabras, es humanamente falso que los hombres se encuentren en un estado de naturaleza o que no estén sujetos a ningún tipo de lazo moral. En algún sentido, esto es quizás lo que Strauss tenía en mente con las dos historias bíblicas con las que abre NRH: “El primer relato parece estar allí para suscitar, en cualquier lector, una sensación de indignación ante la injusticia. No es necesario que seamos capaces de definir de manera abstracta o universal lo que es justo e injusto para saber que estamos frente a un acto moralmente abominable. El Segundo relato nos confunde algo más [...] intuimos apenas la diferencia que experimentamos al leer una y otra; entre tanto intuimos apenas la diferencia entre una acción que repugna inmediatamente a nuestro sentido de justicia, y otra que responde a una ley extrínseca, dictada por la costumbre ancestral y convalidada por Dios.” Hilb, Introducción a *Derecho natural e historia* (NRH), 14. A este respecto es especialmente importante la misiva de Kojève a Strauss, 29 de octubre de 1953, donde rápidamente resume su opinión

Strauss reflexiona sobre una gran cantidad de detalles de lo que Kojève considera simplemente el mejor régimen, esto es, el Estado universal y homogéneo. Esta consideración le conduce a replantear la crítica de Kojève a la filosofía epicúrea y las consecuencias políticas y filosóficas que extrajo de ella, especialmente la imposibilidad de hallar la verdad, que es esencialmente intersubjetiva, dentro de los claustros y las sectas. Strauss responde y hace precisiones sobre algunos detalles de la crítica de Kojève: una gran diferencia entre la secta y la República de las Letras es el hecho de que la primera está apasionadamente preocupada por la verdad, mientras la segunda es indiferente ante los verdaderos problemas, pues es por definición tolerante y por lo tanto relativista. En otras palabras, la República de las Letras está constituida por una multitud de sectas, y ninguna de éstas está genuinamente consternada por lo que se afirma como verdad. Strauss va más lejos al decir que es preferible la secta que la filosofía vulgar: “Much as we loathe the snobbish silence or whispering of the sect, we loathe even more the savage noise of the loudspeakers of the mass party. The problem stated by Kojève is not then solved by dropping the distinction between those who are able and willing to think and those who are not. If we must choose between the sect and the party, we must choose the sect.”⁵²². La distinción entre aquellos que son capaces de pensar y los que no es a lo que Kojève se refirió como un prejuicio aristocrático, el cual implicaba la preferencia dogmática por la secta en lugar de la República de las Letras. Sin embargo, Strauss llega a la misma conclusión sin siquiera valerse de su “prejuicio”: la filosofía sencillamente no es compatible con los altavoces. Sea como sea, el argumento relevante no es este sino el cuestionamiento de la disyuntiva de Kojève.

sobre NRH en esta frase: “If there is something like ‘human nature,’ then you are surely right in everything.” Y específicamente sobre la segunda historia bíblica de Reyes: “Your Bible quote about the land of die fathers is already most problematic. From it one can of course deduce a condemnation of collectivization in the USSR and elsewhere. But with it one also justifies permanently preserving a Chinese peasant's animal-like starvation existence (before Mao-Tse-Tung). Etc., etc.” OT, 261-2. Kojève no parece haber entendido la no muy sutil diferencia entre las dos historias bíblicas y cómo esa diferencia es esencial para el problema del derecho natural.

⁵²² OT, 195 [“Por más que detestemos el silencio o el susurro snob de la secta, más aún detestamos el ruido salvaje de los altavoces del partido de masas. El problema enunciado por Kojève no se soluciona, por tanto, abandonando la distinción entre los que son capaces de pensar y están dispuestos a hacerlo y los que no. Si tenemos que elegir entre la secta y el partido, debemos elegir la secta.”, 242]. Se debe escoger la secta en vez del partido porque la filosofía no puede dialogar directamente con la masa; dice Strauss: “I do not believe in the possibility of a conversation of Socrates with the people (it is not clear to me what you think about this); the relation of the philosopher to the people is mediated by a certain kind of rhetoricians who arouse fear of punishment after death; the philosopher can guide these rhetoricians but can not do their work (this is the meaning of the Gorgias).” Strauss a Kojève, abril 22 de 1957, OT, 275. Ya hemos referido a esta página de Rosen donde afirma que Platón es un “moderno” más que un “antiguo” debido a su atrevimiento político (*supra*, n368). Es sumamente importante que antes de esa última frase Rosen apruebe contra todo pronóstico su preferencia por la secta straussiana ante el Estado universal y homogéneo de Kojève: “The fragility of philosophy turns upon its middle position between hermeneutical relativism and universal dogma. To that extent I agree with Leo Strauss as against Kojève that a multiplicity of philosophical sects is preferable to a universal homogenous state.” *Hermeneutics as...*, 139.

Según Strauss, no hay únicamente dos opciones –o secta o filosofía de las masas–, o al menos la secta no es tan despreciable como Kojève piensa. La tesis principal de Kojève es que la filosofía tiene verdades intrínsecamente subjetivas o prejuicios que no permiten el ascenso al conocimiento a menos que el filósofo contraste sus opiniones con la gente en la calle (con lo concreto, con la política o la Historia). Sin embargo, la filosofía es primariamente conocimiento de nuestra ignorancia, y esta es una certeza subjetiva que a la vez es verdad objetiva. El núcleo del razonamiento de Strauss es expresado en el siguiente largo pasaje:

But one cannot know that one does not know without knowing what one does not know. What Pascal said with antiphilosophic intent about the impotence of both dogmatism and skepticism, is the only possible justification of philosophy which as such is neither dogmatic nor skeptic, and still less “decisionist,” but zetetic (or skeptic in the original sense of the term)⁵²³. Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems. It is impossible to think about these problems without becoming inclined toward a solution, toward one or the other of the very few typical solutions. Yet as long as there is no wisdom but only quest for wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems. Therefore the philosopher ceases to be a philosopher at the moment at which the “subjective certainty” of a solution becomes stronger than his awareness of the problematic character of that solution. At that moment the sectarian is born. The danger of succumbing to the attraction of solutions is essential to philosophy which, without incurring this danger, would degenerate into playing with the problems. But the philosopher does not necessarily succumb to this danger, as is shown by Socrates, who never belonged to a sect and never founded one. And even if the philosophic friends are compelled to be members of a sect or to found one, they are not necessarily members of one and the same sect: *Amicus Plato*.⁵²⁴

⁵²³ *Vid. supra*, n183.

⁵²⁴ OT, 196 [“Pero uno no puede saber que no sabe sin saber lo que no sabe. Lo que Pascal dijo, con intención antifilosófica, acerca de la impotencia del dogmatismo y el escepticismo, es la única justificación posible de la filosofía, que como tal no es ni dogmática ni escéptica, y menos aún ‘decisionista’, sino zetética (o escéptica en el sentido original del término). La filosofía como tal no es sino genuina consciencia de los problemas, es decir, de problemas fundamentales y abarcadores. Es imposible pensar sobre estos problemas sin inclinarse a una solución, a una u otra de las escasas soluciones típicas. Con todo, en tanto no haya sabiduría sino sólo búsqueda de la sabiduría, la evidencia de todas las soluciones es necesariamente menor que la evidencia de los problemas. Por tanto, el filósofo deja de ser filósofo en el momento en que la ‘certeza subjetiva’ de una solución pasa a ser más fuerte que su conciencia del carácter problemático de tal solución. En ese preciso instante nace el sectario. El peligro de sucumbir a la atracción de las soluciones es esencial a la filosofía, la cual, si no corriera este peligro, degeneraría en un mero jugar con problemas. Pero el filósofo no sucumbe necesariamente a este peligro, como muestra Sócrates, que nunca perteneció a una secta y nunca fundó una. E incluso si los amigos filosóficos se ven obligados a ser miembros de una secta o a fundar una, no son necesariamente miembros de una y la misma secta: *amicus Plato*.”, 242].

Este es uno de los pasajes más potentes de OT, pues no está interesado únicamente en responder a la crítica de Kojève, sino que expresa más bien el centro del pensamiento de Strauss. Retornaremos al final a esta idea straussiana de los problemas eternos y fundamentales (a los que también llama “ideas platónicas”), y a la tarea de la filosofía más como consciencia de esos problemas que solución a los mismos.

Sin embargo, a pesar de la fuerza de este pasaje, no se responde por qué Sócrates no se conformó con una secta o pequeño grupo de amigos. En otras palabras, el caso por excelencia que Strauss utiliza para mostrar cómo la filosofía no es necesariamente sectaria es exactamente el caso que contradice su propia tesis –que la filosofía no es popular y no necesita de “contrastar” intersubjetivamente su conocimiento. La discusión en torno a Sócrates está ciertamente más preocupada por el concepto de filósofo que por el propio Sócrates histórico. Strauss por lo tanto intenta clarificar “el problema de Sócrates” que aparece aquí a través del *Hierón*. Traza de nuevo la estructura de su primer argumento y el rechazo del de Kojève respecto al problema del honor y la admiración. Según el primer comentario al *Hierón*, Jenofonte mostró que la vida filosófica se distinguía de la vida política debido al deseo del tirano de ser amado por la multitud, mientras el deseo del filósofo era ser admirado por una minoría selecta, algo que en última instancia aparece como la admiración por uno mismo o auto-admiración. Kojève rechazó este acercamiento (v.g. negó que el amor y la felicidad fueran términos políticos); substituyó estos términos por satisfacción y reconocimiento, y dentro del marco de estos dos términos, decía, no hay diferencia alguna entre filósofo y tirano.

Esta es una parte central de la “Restatement” en donde Strauss distingue de nuevo entre la vida filosófica y política con el fin de refutar la idea de Kojève sobre el reconocimiento y la satisfacción. En efecto, dice Strauss, todos los seres humanos –incluyendo el tirano y el filósofo– desean satisfacción. No obstante, los antiguos identificaron la satisfacción con la felicidad más que con el reconocimiento universal. Y escuchamos ahora una detallada descripción, similar a la de Sócrates en la *República*, de quién es el filósofo: “The philosopher's dominating passion is the desire for truth, i.e., for knowledge of the eternal order, or the eternal cause or causes of the whole.”⁵²⁵. Como ya hemos mencionado, el deseo filosófico de verdad implica el desapego de aquellas cosas efímeras en la vida humana que no son nada a la luz del todo. Strauss dice que esta experiencia es equiparable

⁵²⁵ OT, 197-8 [“La pasión dominante del filósofo es el deseo de verdad, es decir, de conocimiento del orden eterno, o la causa o causas eternas del todo.”, 244]. Cfr. Platón, *República*, 485a-487a.

a la experiencia del “hombre de alta ambición”, es decir, el gran político (e incluso el tirano) para quien la “felicidad barata”, las “bajas y angostas metas” no son nada comparadas con la ambición política⁵²⁶. Sin embargo, parece que la semejanza es de grado mas no de clase: el filósofo “es el único hombre que es verdaderamente ambicioso”; la vida política sería en este sentido una imitación de la verdadera ambición. El filósofo, cuya principal preocupación son las “ideas”, no está interesado en los “individuales”, específicamente, las cosas humanas individuales; tampoco está interesado en la suma de las cosas humanas, es decir, la historia. Strauss menciona la posición del filósofo según el *Teeteto* donde éste no sabe siquiera si su vecino es un ser humano u otra clase de criatura⁵²⁷. Por el contrario, el hombre político no puede aceptar esto. No podría ser siquiera un político si no tuviera un apego esencial a las cosas humanas, es decir, si no tomara con seriedad las cosas humanas. Este apego está basado en su deseo de gobernar a seres humanos, el cual se basa a su vez en su deseo de servirlos o amarlos (y la reciprocidad consecutiva). Tanto el filósofo como el político son consumidos por un deseo erótico; no obstante, al deseo del político no le concierne la cualidad de aquellos seres humanos que le amarán; el deseo político es esencialmente democrático.

Sin embargo, el “problema de Sócrates” sigue irresuelto. Pues, si el filósofo tiene un desapego radical por las cosas humanas, ¿por qué habría de comunicar su conocimiento? ¿Por qué Sócrates comunicaba sus saberes en el mercado y sabía cada una de las trivialidades acerca de sus vecinos (a diferencia, justamente, del filósofo del *Teeteto*)? “The philosopher's radical detachment from human beings must then be compatible with an attachment to human beings.”⁵²⁸. Strauss describe esto de forma muy similar a su primer comentario, pero ahora utiliza la distinción platónica entre cuerpo y alma: el alma del filósofo está del todo preocupada por sí misma y por su muerte (*Fedón*), pero no puede estar muerta en su cuerpo; su cuerpo está necesariamente apegado a las preocupaciones humanas. Su preocupación por su alma necesita de que otros se hagan cargo de su cuerpo; la filosofía presupone entonces la división del trabajo que le permite filosofar. La necesidad de otros seres humanos se enraíza en el hecho de que los hombres no son autosuficientes, son animales sociales.

⁵²⁶ De ahí la conexión política y filosófica de la μεγαλοπρέπεια (magnificencia) y μεγαλοψυχία (magnanimidad). *Vid. ibid.*, 486a, cfr. 604c ss.; Aristóteles, *Ética nicomáquea* IV, 3, especialmente 1124b15-30; Jenofonte, *Apología*, 15-17.

⁵²⁷ Y aunque se vale de la descripción del *Teeteto*, Strauss ciertamente considera que ésta es una exageración: “As regards the excursus of the *Theaetetus*, the ironical character of the description of the philosopher is obvious; it flagrantly contradicts Socrates' own familiarity with all Athenian gossip; the philosopher combines the understanding of the pure theoretician (‘sophist’) and of the statesman.” Strauss a Kojève, abril 22 de 1957, OT, 274. Con todo, algo de verdad tiene (e.g. la distinción ante el político), de ahí que Strauss se valga de ella para su argumento.

⁵²⁸ OT, 199 [“El radical desapego del filósofo respecto a los seres humanos ha de ser compatible, por tanto, con el apego a los seres humanos.”, 246].

El apego a otros seres humanos es natural y por ende anterior a toda calculación⁵²⁹. Con todo, “el filósofo es inmune al disolvente más común y más poderoso del apego natural del hombre por el hombre”⁵³⁰, v.g. el deseo de tener más que los demás o “los engaños alimentados por los egoísmos colectivos” (si bien no puede evadir su preferencia natural por su propia familia). Es pues, como Strauss ya ha señalado, el hombre más autosuficiente dentro de lo humanamente posible. La apología del filósofo continúa: éste, dice Strauss, está al tanto de los límites de toda acción humana y de toda planeación; por lo tanto, no espera la salvación a través del establecimiento del mejor orden social: “He will therefore not engage in revolutionary or subversive activity. But he will try to help his fellow man by mitigating, as far as in him lies, the evils which are inseparable from the human condition. (Plato, *Theaetetus* 176a5-b1 ; Seventh Letter 331c7-d5; Aristotle, *Politics* 1301a39-b2.) In particular, he will give advice to his city or to other rulers.”⁵³¹. Para hacer esto, el filósofo habrá de convertirse en un “filósofo político”, es decir, habrá de reflexionar sobre los asuntos políticos, lo que significa, como dijimos en la sección sobre Tucídides, que el filósofo debe tomar con seriedad los problemas políticos.

El peculiar apego del filósofo a las cosas humanas, su apego desapegado, se manifiesta con claridad en la relación con sus amigos (filósofos potenciales o actuales). Strauss dice que explicará esto de forma popular y por ende heterodoxa: el filósofo asciende de lo contingente hacia el orden eterno; esto presupone que lo contingente refleja en cierto sentido el orden eterno, y entre otras cosas, que es el alma humana aquella que refleja con mayor nitidez el orden eterno. Este reflejo aparece, sin embargo, en diferentes grados; las almas más ordenadas y sanas son aquellas que reflejan en mayor grado el orden eterno. El filósofo por lo tanto desea “estar junto a” tales almas⁵³². Esta es la razón por la que tiene un apego a una clase especial de seres humanos y la razón por la que intenta educar a filósofos potenciales⁵³³. Podríamos decir que esta explicación va simplemente demasiado lejos, que asume o presupone innumerables cosas. Esto es por lo que el propio Strauss

⁵²⁹ Vid. el mismo argumento de Aquino expuesto en *supra*, 114, y por supuesto la *República* de Platón, 369b.

⁵³⁰ OT, 200 [246].

⁵³¹ *Ibid* [“Por tanto, no se comprometerá en actividades revolucionadas o subversivas. Pero tratará de ayudar a sus semejantes mitigando, en la medida en que esté en su mano, los males que son inseparables de la condición humana. (Platón, *Teéteto* 176a5-b1; *Carta séptima* 331c7-d5; Aristóteles, *Política* 1301a39-b2). En particular, dará consejos a su ciudad o a otros gobernantes.”, 247].

⁵³² Con esto Strauss parece referirse a los “acompañantes” de Sócrates según Jenofonte (*Recuerdos...*), o a aquellos que “estaban junto a él”.

⁵³³ “All books of that kind owe their existence to the love of the mature philosopher for the puppies of his race, by whom he wants to be loved in turn: all exoteric books are ‘written speeches caused by love.’” PAW, 36 [46]. *Vid.*, *supra*, 121 ss.ra.

se cuestiona: “Pero ¿no hemos sustituido subrepticamente al filósofo por el sabio?”⁵³⁴. Podemos ciertamente demostrar que el conocimiento de nuestra propia ignorancia es la razón por la que el filósofo descubre que la “única cosa necesaria” sea perseguir el conocimiento o filosofar. No obstante, ello no es suficiente para ir tan lejos y afirmar que el alma “bien ordenada” es la que refleja en mayor medida el orden eterno. De acuerdo a Strauss, “one does not have to make that assumption in order to be a philosopher, as is shown by Democritus and other pre-Socratics, to say nothing of the moderns.”⁵³⁵. El problema, sin embargo, es que no se puede genuinamente explicar el placer que el filósofo experimenta ante un alma bien-ordenada (es decir, amistad filosófica) sin tomar estas hipótesis *ad hoc*, y por lo tanto, cuando no se les quiere aceptar, se termina acudiendo al conocimiento intersubjetivo, el deseo de reconocimiento, etc.⁵³⁶.

Hemos atender ahora las páginas finales de la “Restatement” de Strauss. Hay como hemos visto distintos picos en su segundo comentario. Me parece que el clímax final, además de la fuerte conclusión, se encuentra en el siguiente párrafo:

While I must disagree with a considerable part of Kojève’s reasoning, I agree with his conclusion that the philosopher has to go to the market place, or in other words, that the conflict between the philosopher and the city is inevitable. The philosopher must go to the market place in order to fish there for potential philosophers. His attempts to convert young men to the philosophic life will necessarily be regarded by the city as an attempt to corrupt the young. The philosopher is therefore forced to defend the cause of philosophy. He must therefore act upon the city or upon the ruler. Up to this point Kojève is in perfect agreement with the classics. But does the final consequence mean, as he maintains, that the philosopher must desire to determine or codetermine the politics of the city or of the rulers? Must the philosopher desire “to participate, in one way or another, in the total direction of public affairs, so that the

⁵³⁴ OT, 201 [248].

⁵³⁵ *Ibid.* [“Y no es necesario que uno presuponga esto para que sea filósofo, como muestran Demócrito y otros presocráticos, por no hablar de los modernos.”, 249]. Recuérdese a Lucrecio y la cita sobre Pascal, *supra*, n183.

⁵³⁶ “Strauss grants that this is an assumption. [...] He regards this assumption to be more plausible than its denial, although to make it places him in the position of maintaining that perhaps the vast majority of philosophers whose greatness is beyond any possible doubt have lacked the most fundamental insight into their own activity. It is a very large assumption indeed. Strauss argues as if to deny this assumption entailed affirming ‘... the untrue assumption that man as man is thinkable as a being that lacks awareness of sacred restraints ...’ (p. 205) or of ‘... a sacred awe, ... a ... divination that not everything is permitted.’ Such feelings would bear testimony to the soul’s glimpse of the eternal order. [...] But these traditional and familiar arguments do not carry sufficient weight to confirm the contention that there is a whole or an eternal order which provides us with a model and a guide. At most they may be said to suggest something about men’s souls, about men’s hopes and aspirations. They provide no ground for believing that men’s quest is ultimately meaningful or that there is ‘cosmic support for man’s humanity.’” Gourevitch, “Philosophy and Politics II”, 282-3. Sobre si Strauss asume estas presuposiciones dogmáticamente o no, es el tema que trataremos en la última subsección.

State be organized and governed in such a manner that the philosopher's philosophic pedagogy be possible and effectual"? Or must we conceive of philosophic politics, i.e., of the philosopher's action on behalf of philosophy, in entirely different terms?⁵³⁷

Para Strauss no hay una conexión necesaria entre la “política filosófica” y la pretensión de actuar con el fin de lograr el mejor régimen. Esto se demuestra en la preferencia de Platón por Esparta en tanto un régimen político mejor que el de Atenas al mismo tiempo que considera que Atenas es mucho más abierta a la filosofía que Esparta, lo cual significaría una desproporción entre la política y la filosofía, como ya hemos planteado en diferentes secciones y análisis. Esta es exactamente la razón por la que, a diferencia de la tesis de Kojève, a saber, que la tensión entre la filosofía y la política es esencialmente trágica, “Para los clásicos, el conflicto entre la filosofía y la ciudad es tan poco trágico como la muerte de Sócrates.”⁵³⁸. El conflicto filosofía-política no es resoluble; Strauss por lo tanto asimila que sin importar realmente en qué régimen el filósofo se sitúe, habrá de valerse en algún grado de su política filosófica (o llano exoterismo): “satisfying the city that the philosophers are not atheists, that they do not desecrate everything sacred to the city, that they reverence what the city reverences, that they are not subversives, in short, that they are not irresponsible adventurers but good citizens and even the best of citizens.”⁵³⁹.

⁵³⁷ OT, 205 [“Aunque estoy en desacuerdo con una parte considerable del argumento de Kojève, estoy de acuerdo con su conclusión de que el filósofo ha de ir a la plaza pública, o, dicho de otro modo, que el conflicto entre el filósofo y la ciudad es inevitable. El filósofo ha de ir a la plaza para pescar allí filósofos potenciales. Sus intentos de convertir a los jóvenes a la vida filosófica será necesariamente considerado por la ciudad como un intento de corromper a los jóvenes. El filósofo se ve forzado, por tanto, a defender la causa de la filosofía. Por tanto, ha de actuar sobre la ciudad o sobre el gobernante. Hasta aquí Kojève está completamente de acuerdo con los clásicos. Pero ¿se sigue de aquí la consecuencia última, como él mantiene, de que el filósofo haya de desear determinar o codeterminar la política de la ciudad o de los gobernantes? ¿Ha de desear el filósofo ‘participar, de un modo u otro, en la dirección global de los asuntos públicos, de suerte que el Estado esté organizado o gobernado de manera que la pedagogía filosófica del filósofo sea posible y eficaz’? ¿O debemos concebir la política filosófica, es decir, la acción del filósofo en favor de la filosofía en términos completamente distintos?”, 252-3].

⁵³⁸ OT, 206 [254].

⁵³⁹ OT, 205-6 [“convencer a la ciudad de que los filósofos no son ateos, que no profanan todo lo que es sagrado para la ciudad, que respetan lo que la ciudad respeta, que no son subversivos, en suma: que no son aventureros irresponsables sino buenos ciudadanos, e incluso los mejores ciudadanos.”, 253]. El seguimiento de este argumento por Gourevitch es muy atinado al encontrar que el exoterismo que propone Strauss llega eventualmente a las premisas opuestas de las que parte. “Yet in reading Strauss's studies, one is left to wonder whether moderation can successfully acquit itself of the delicate and difficult task he lays upon it, and hence whether, in his own terms, the problem of the relationship between philosophy and the city admits of a satisfactory solution. Indeed, if the philosophers fail to allay the suspicions which they inevitably arouse, philosophy will not long endure. Thus, in Judaism and in Islam it failed to survive in spite of the care the philosophers took to imitate the lessons of the ancients. If, on the other hand, the philosophers succeed in convincing the city that ‘... they are not irresponsible adventurers but good citizens and even the best of citizens’ (p. 220) by telling it, for example, that they are ‘god's gift to the city’ and that ‘philosophy is the city's salvation,’ they will soon have defeated their purpose as Strauss conceives of that purpose. Philosophy will now cease to lead an essentially precarious existence. By and by the city becomes tolerant of philosophy, philosophy accommodates to the city, and gradually each becomes more and more dependent on the other. Such changes will

En las siguientes páginas Strauss continúa con el mito del fin de la historia y el Estado universal y homogéneo. Hay detalles de absoluta importancia que no podemos desarrollar aquí (v.g. el hecho de que Kojève siga considerando que el Estado final será aún Estado, es decir, que aún se necesitará de coerción); sin embargo, hemos tan sólo de enfatizar que Strauss considera al Estado final de Kojève como un horrendo peligro para la filosofía: el gobierno del Tirano final implicará incluso una mayor tensión con la filosofía, y por lo tanto el Estado universal y homogéneo exigirá también el discurso esotérico de los filósofos, aunque quizás, dada la universalidad y homogeneidad, tal empeño retórico será aún más difícil. Al final, los filósofos no tendrán siquiera la oportunidad del exilio o la migración, pues el Estado universal será, efectivamente, universal: “Kojève would seem to be right although for the wrong reason: the coming of the universal and homogeneous state will be the end of philosophy on earth.”⁵⁴⁰. Me parece que estas son las consecuencias prácticas y políticas del debate Strauss-Kojève sobre la tiranía. Pero no podemos tomar éstas como los problemas últimos, pues todos estos argumentos prácticos (es decir, las consecuencias extraídas del mito de la buena tiranía y del mito del Estado universal y homogéneo) están fundamentados en consideraciones teóricas de absoluta importancia. La consideración teórica se encuentra en el último párrafo de OT, un párrafo con el que concluimos también nuestra discusión.

Strauss afirma que el análisis del *Hierón* de Jenofonte muestra la relación entre sabiduría y tiranía, y que la filosofía no es incompatible con la doctrina tiránica; más bien, la doctrina tiránica puede ser entendida únicamente a través de la filosofía. Sin embargo, este es tan sólo un acercamiento parcial a los problemas fundamentales, pues la “idea” misma de la filosofía está en necesidad de legitimación. Strauss se aventura de nuevo en la estricta definición clásica de la filosofía: la “la búsqueda del orden eterno, o de la causa o causas eternas de Todas las cosas.”. Esta búsqueda presupone naturalmente que hay algo tal como un orden eterno e inmutable, y por ende que la Historia es sólo una parte dentro de este orden que no afecta al orden eterno mismo (es decir, la libertad depende de la necesidad). Esta presuposición es, según Kojève, equivalente a decir que

inevitably have repercussions in the realm of opinion. The phenomena will now appear in a different light from the light in which they appeared to the first philosophers. What *is* first for us and was first for them, will no longer be first for us.” Gourevitch, “Philosophy and Politics II”, 321. Hay por lo tanto un puente entre la forma de salvaguardar la filosofía a la manera clásica y el resultado moderno, algo de lo que Strauss está plenamente consciente: “Contrary to what Kojève seems to suggest, the political action of the philosophers on behalf of philosophy has achieved full success. One sometimes wonders whether it has not been too successful.” OT, 206 [254].

⁵⁴⁰ OT, 211 [“Dijérase que Kojève tiene razón, aunque por una mala razón: la venida del Estado universal y homogéneo será el final de la filosofía en el mundo.”, 260]. Es justo con estas palabras como Strauss termina su “Restatement” en la edición estadounidense y en la reimpresión en WIPP.

“ ‘el Ser es esencialmente inmutable en sí mismo y eternamente idéntico a sí mismo’ .”, una tesis que Kojève rechaza por no ser evidente de suyo. En su lugar, Kojève acepta la tesis contraria (que tampoco es, por supuesto, evidente de suyo): que “ ‘el Ser se crea a sí mismo en el curso de la Historia’ ”. Por lo tanto, el punto culminante para Kojève es la Sociedad o la Historia entendida como la totalidad de las acciones humanas que afectan necesariamente a la verdad, de ahí que el entendimiento filosófico esté necesariamente apegado a las preocupaciones humanas: “man must be absolutely at home on earth, he must be absolutely a citizen of the earth, if not a citizen of a part of the inhabitable earth.”⁵⁴¹. Hemos de recordar que cuando Strauss planteó su objeción a las sectas filosóficas y la República de las Letras, dijo también que la filosofía era consciencia de nuestra ignorancia fundamental, y que dentro de tal ignorancia tan sólo podemos pensar en las pocas soluciones a los problemas fundamentales. Sin embargo, el filósofo está siempre en el riesgo de tomar una de estas pocas soluciones por más evidente que la propia ignorancia. En consecuencia, debemos cuestionar si Kojève o Strauss están tomando una de estas soluciones (que el Ser es eterno o creado por la Historia) como más evidentes que su conciencia de ignorancia. Como podemos imaginar, las consecuencias políticas de tomar estas soluciones como evidentes de suyo son extremadamente poderosas. Sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que la asunción de Kojève es menos moderada o sobria que la de Strauss. La asunción de Kojève implica la transformación radical de nuestra vida política (que al final, quizás negará la posibilidad misma de la filosofía), mientras la de Strauss implica desapego y una sobria calma ante la incambiable injusticia y miseria de la vida social⁵⁴².

La profunda comprensión de Strauss sobre la necesidad del desapego filosófico es la condición para entender las cosas políticas. La comprensión de las cosas políticas es el acceso primario al Ser (la filosofía política es filosofía primera), lo que significa que no poseemos primero una doctrina metafísica con la cual juzgamos a través de deducciones nuestra vida política. En otras palabras, es el ámbito político el que nos guía más allá de la política:

⁵⁴¹ *Ibid.* [“el hombre debe sentirse absolutamente en casa en la Tierra; debe ser absolutamente un ciudadano de la Tierra, si es que no ciudadano de una parte habitable de la Tierra.”, 261].

⁵⁴² O como concluye Nosetto su artículo, “Strauss aboga así por el retorno a las utopías desiguales de los antiguos para contrarrestar las utopías deshumanizantes de los modernos.”, *op. cit.*, 55. Hay que cuestionar, sin embargo, si esa “utopía desigualitaria” es efectivamente una tesis política o más bien filosófica: la desigualdad humana que comprende la filosofía clásica quizás implique algunas medidas políticas “conservadoras”, pero es en realidad una tesis bajo la cual el filósofo asume una “sobria calma” ante las vicisitudes humanas.

In our discussion, the conflict between the two opposed basic presuppositions has barely been mentioned. But we have always been mindful of it. For we both apparently turned away from Being to Tyranny because we have seen that those who lacked the courage to face the issue of Tyranny, who therefore *et humiliter serviebant et superbe dominabantur*, were forced to evade the issue of Being as well, precisely because they did nothing but talk of Being.⁵⁴³

Innecesario es decir que la referencia de Strauss a aquellos que no hicieron más que hablar sobre el Ser está dirigida a Heidegger. En la perspectiva de Strauss, Heidegger evadió el problema del Ser precisamente por no poner atención al ámbito político. Me parece que esta última aserción expresa con bastante claridad lo que Strauss consideró como la conexión entre teoría y práctica. Nuestro primer acceso al Ser es el ámbito político donde, por ejemplo, la tiranía se presenta como un problema fundamental. En cierto sentido, la preocupación explícita de Heidegger por la filosofía presocrática y su descubrimiento del olvido original del Ser en la filosofía de Platón y de Aristóteles es equiparable al filósofo teórico del *Teeteto* que no sabe si su vecino es un hombre u otro tipo de criatura. Toda la obra de Strauss está dedicada no al Ser (metafísica) sino a la filosofía política, y no obstante Strauss consideró que la política por sí misma era insuficiente, la política por sí misma no es filosofía. ¿No es esta la más clara expresión de lo que Strauss entendió por la relación entre teoría y práctica, entre filósofo y ciudad?

La conexión entre Strauss y Heidegger alumbra en buena medida las presuntas asunciones metafísicas del primero al mismo tiempo que explica por qué evitó tácitamente el tratamiento directo de problemas metafísicos. Este sería naturalmente el tema de otro trabajo, pero hemos al menos de plantear brevemente qué entiende Strauss por “todo” (*whole*), o como también podríamos llamarlo, en qué consiste la “cosmogonía” de Strauss, si acaso hay tal.

⁵⁴³ *Ibid.* [“En nuestra discusión, el conflicto entre estas dos hipótesis fundamentales y contrapuestas apenas ha sido mencionado. Pero las hemos tenido presentes en todo momento, pues ambos hemos apartado, aparentemente, nuestra atención del Ser y la hemos dirigido hacia la tiranía debido a que hemos visto que aquellos que carecen de valor para afrontar las consecuencias de la tiranía, aquellos que en consecuencia *et humiliter serviebant et superbe dominabantur*, se veían forzados al mismo tiempo a escapar de las consecuencias del Ser, precisamente porque no hacían otra cosa que hablar del Ser”].

3.1 Strauss, Heidegger y el problema del todo

No puedo descubrir ni imaginar nada nuevo para
complacerte: todo es siempre lo mismo.
(LUCRECIO)

El poderoso último párrafo de *Sobre la tiranía* parece ya aludir a Heidegger incluso antes de mencionar el problema del ser: “The utmost I can hope to have shown in taking issue with Kojève's thesis regarding the relation of tyranny and wisdom is that Xenophon's thesis regarding that grave subject is not only compatible with the idea of philosophy but required by it. This is very little. For the question arises immediately whether the idea of philosophy is not itself in need of legitimation.”⁵⁴⁴. No es difícil ver que la idea misma de la filosofía y su posibilidad está en juego en el debate Strauss-Kojève. Con ello quizás Strauss también piense en los primeros tratamientos que Heidegger le dio a la “idea de la filosofía” (*Idee der Philosophie*) ya fuera como *Weltanschauung* o como ciencia estricta⁵⁴⁵. De ahí también el contraste entre “La filosofía, en el sentido estricto, clásico de este término” como “búsqueda del orden eterno, o de la causa o causas eternas de todas las cosas.” y la “idea” de la filosofía (puesto que “ideas” de la filosofía pueden ser ciertamente muchas). Si la anterior es efectivamente una “idea” de la filosofía, es decir, la “idea” de la filosofía clásica, evidentemente también lo es la “idea” de la filosofía según Kojève: “que ‘el Ser se crea a sí mismo en el curso de la Historia’”. ¿Pero qué hay más allá de la mera “confrontación de ideas”? Aún más, ¿qué relación tiene tal confrontación con la referencia a Heidegger cuya “cháchara” del Ser le impidió, al parecer, comprender al Ser mismo? No es descabellado pensar que la exégesis de este preciso punto pueda desentrañar uno de los sentidos más importantes de todo el libro *Sobre la tiranía*⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ *Ibid.* [“Todo lo que puedo esperar haber mostrado al oponerme a la tesis de Kojève sobre la relación entre tiranía y sabiduría es que la tesis de Jenofonte sobre esta importante cuestión no sólo es compatible con la idea de la filosofía, sino que incluso es exigida por ella. Esto no es un gran logro, pues de inmediato surge la cuestión de si la idea misma de filosofía no requiere, a su vez, legitimación.”, 260]

⁵⁴⁵ Heidegger, *Gesamtausgabe, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Vol. 56/57; B Heimbüchel, Ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987 [*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. Escudero, Trad. España: Herder, 2005]. Si bien en lo siguiente hablaré detalladamente de la perspectiva de Strauss sobre Heidegger, no referiré a la obra de éste ni a una comparación detallada con su pensamiento, pues ni el espacio lo permite ni la propia investigación lo requiere. Un estudio más detallado sobre los gérmenes de la crítica heideggeriana contra la teoría o lo teórico puede verse en mi artículo, “La θεωρία, lo teórico (*theoretisch*) y lo pre-teórico (*vortheoretisch*) en el joven Heidegger”, *Open Insight* 11, num. 23 (2020).

⁵⁴⁶ *Vid.* el pequeño comentario al último párrafo de OT por Verkley, “History, Tyranny...”, *op. cit.*

Hay que enfatizar el hecho, quizás no patente a primera vista, de que Strauss no se ufana de no ponerle atención al Ser sino únicamente a los asuntos políticos (específicamente a la tiranía). Dice, más bien, que tanto él como Kojève “aparentemente” han apartado su atención del Ser: su alejamiento del Ser para tratar la tiranía parece más bien ser el camino correcto para tratar al Ser mismo; si no se quiere ir tan lejos, basta entonces con tomar literalmente las palabras de Strauss y asumir que ambos han “tenido presentes en todo momento” las hipótesis y presupuestos del conflicto expuesto. Por otra parte, la crítica a Heidegger sobre no haber tratado el problema de la tiranía o de la relación entre política y filosofía es, si uno se detiene ahí, superflua, pues Heidegger no es evidentemente el único pensador que no le puso atención a la relación filosofía-política –dentro del contexto de la ciencia política contemporánea que no puede reconocer una tiranía ante sus propios ojos, como Strauss apunta al inicio del primer y segundo comentario. La señalización hacia Heidegger debe por lo tanto tener un significado de mayor alcance.

Hay también otra pista en este último pasaje. Según vimos en el desarrollo de OT, aunque Strauss considera que Kojève es un filósofo genuino (sin darnos suficientes razones de ello), muestra por otra parte que no es capaz de reconocer una tiranía ante sus propios ojos: Kojève se dirige a Stalin, Salazar y en general a todo posible gobierno tiránico simplemente como un proceso “racional” del cual dará eventualmente cuenta la Historia. En cierto sentido, el planteamiento de Strauss hace patente que dentro de su crítica a la ciencia política contemporánea también Kojève está incluido: no considera (políticamente, es decir, al menos exotéricamente) deleznable lo que incluso el propio tirano Hierón calificaba de cruel e inescrupuloso. ¿Cómo es posible entonces que en su último párrafo afirme que tanto él como Kojève han comprendido mejor a la tiranía y al Ser de lo que pudo hacerlo Heidegger? Como apunta Velkley, quizás se trate de una ironía straussiana hacia la influencia que Heidegger dejó en el propio Kojève (algo que se prueba en la cercanía entre las posturas sobre el Ser de Kojève y Heidegger).

Una importante sutileza es el uso de la primera persona por Strauss. No dice que la “presuposición” de la filosofía clásica sea su propia presuposición; no dice tampoco que tenga justificación alguna o que pueda darse algún argumento para favorecerla. Lo que nos deja ver Strauss es, al contrario, que el final del debate se disputa entre dos tesis que o son dogmáticas o que no dan razón de sí o que presuponen una comprensión fundamental y última. Pero, por otra parte, Strauss justificó antes a la filosofía sin necesidad de acudir a la “inmutabilidad del Ser”: aquella certeza subjetiva que a la vez era subjetiva, es decir, el conocimiento de la propia ignorancia,

conciencia de los problemas fundamentales que corren paralelamente a las fundamentales alternativas de su resolución. Pero si esto es así, si no hay nunca conocimiento legítimo del todo, ¿será que entre Strauss y Heidegger no hay tanta distancia como inicialmente parecería?

Para clarificar este punto –al menos en los términos relevantes para comprender el pensamiento de Strauss– es necesario recurrir a algunas conferencias donde Strauss manifestó su propia comprensión del hito de la filosofía heideggeriana. Esto tiene tan sólo el fin provisional de aclarar aquel tema que parece anunciarse a lo largo de toda nuestra investigación: si hay acaso presupuestos fundamentales que necesitan ser aceptados para el resto de la comprensión de la filosofía política y del discurso esotérico-exotérico en Strauss.

En su conferencia “El problema de Sócrates” de 1970, a la cual ya hemos aludido en diferentes secciones, Strauss comienza naturalmente explicando cuál es el problema de Sócrates. Fue Nietzsche quien acuñó el término en *El ocaso de los ídolos* para mostrar “que Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega”, lo cual se resume en “la ecuación socrática razón = virtud = felicidad”⁵⁴⁷. Como sabemos, el arma de Sócrates fue la dialéctica, es decir, la búsqueda de razones⁵⁴⁸, y con ella convirtió en tirana a la razón en una época en que todo instinto había perdido su antigua seguridad. Nietzsche no consideró, sin embargo, a los presocráticos como la genuina respuesta, pues también ellos carecieron de “sentido histórico”: “Nietzsche’s cure for all Platonism and hence of Socratism was at all times Thucydides who had the courage to face reality without illusion and to seek reason in reality, and not in ideas.”⁵⁴⁹.

Pero la crítica quizás más poderosa está referida al “primer hombre teórico” y a la identificación de racionalismo con optimismo, es decir, Sócrates anuló lo “trágico”, inventó por primera vez el resguardo del hombre en causas, fines y bondades que eran esencialmente “racionales”⁵⁵⁰. Con ello

⁵⁴⁷ Friedrich Nietzsche, “El problema de Sócrates” en *El ocaso de los ídolos*, trad. José Labata (España: Mestas, 2012), 2, 4. Hay que hacer notar que Nietzsche es quizás de los pocos pensadores modernos-tardíos que estuvo del todo consciente del discurso esotérico-exotérico de los antiguos, lo cual se hace del todo patente (aunque ciertamente en forma de crítica) en la “venganza” de Sócrates.

⁵⁴⁸ Arma que a su vez es decadente, pues “Poco valor debe tener lo que necesita ser demostrado.”, *ibid.*, 5.

⁵⁴⁹ Strauss, “The Problem of Socrates”, *op. cit.*, 322 [“La cura de Nietzsche para todo platonismo y por ende socratismo fue en todo momento Tucídides, quien tuvo el coraje de encarar la realidad sin ilusión y buscar a la razón en la realidad y no en las ideas.”]

⁵⁵⁰ No podemos pasar por alto, aunque se desvíe del tema preciso que ahora tratamos, de la importante crítica que hace Strauss a Nietzsche respecto a su lectura de Sócrates. Según Strauss, Nietzsche interpretó a Sócrates a partir de la crítica aristofánica de las *Nubes*. Lo que Nietzsche pasa por alto, sin embargo, es que la crítica aristofánica está dirigida al Sócrates presocrático y no al Sócrates que conocemos como fundador de la filosofía política. El Sócrates de Aristófanes está preocupado por las cosas celestes y no en modo alguno con aquello que es bueno para el hombre; carece de *phronesis* y es a-erótico. Sin embargo, según interpreta Strauss, el “giro” socrático consiste justamente en tornar hacia las cosas humanas como resultado de la necesidad de autoconocimiento y defensa política-filosófica; en

hay pues una continuidad entre el socratismo y el proyecto occidental ilustrado, en la felicidad como producto de una sociedad universal, en el utilitarismo, liberalismo, democracia, socialismo, pacifismo, etc. Las limitaciones de la original ciencia socrática experimentadas ya en la época de Nietzsche mostraban que “ ‘the time of Socratic man has gone.’ There is then hope for a future beyond the peak of the pre-Socratic culture, for a *philosophy* of the future that is no longer merely theoretical [as all philosophy hitherto was], but knowingly based on acts of the will or on decision.”⁵⁵¹. En pocas palabras, Nietzsche reemplaza la tarea de la contemplación filosófica animada por *erōs* por la creación espontánea animada por la voluntad de poder.

Ahora bien, para Strauss la conexión entre Nietzsche y Heidegger –su “más profundo intérprete precisamente por ser su más profundo crítico”– es evidente. El espíritu de venganza que según Nietzsche caracteriza a la filosofía antigua es en última instancia un intento de escapar del tiempo, de anular la finitud en pos de la infinitud o lo eterno. “Sin embargo Nietzsche enseñó el *eterno* retorno.”. Se podría decir que Heidegger es aún más radical y elimina cualquier residuo de eternidad que quedara después de las grandísimas críticas al racionalismo antiguo y moderno. Con todo, Heidegger guarda y utiliza la misma condenación hacia Platón: en los pilares de la filosofía griega está ya el germen de la ciencia moderna y la tecnología⁵⁵².

La eliminación de la eternidad por Heidegger puede nombrarse también, al menos de entrada, como simple Historicismo, pero lo específicamente característico es su comprensión radical del Historicismo que no es la de los historicistas del s. XIX, sino su culminación. La ciencia moderna que conocemos no puede resguardarse de la crítica historicista, pues es *una específica* forma de ciencia que se retrotrae finalmente a la ciencia griega; pero la ciencia griega a su vez fue posibilitada por condiciones precisas, entre ellas, su particular lenguaje: “science means knowledge of all beings (*panta ta onta*), a thought [inexpressible in original Hebrew or Arabic;] the medieval Jewish and Arabic philosophers had to invent an artificial term to make possible the entrance of Greek science,

otras palabras, la crítica nietzscheana está dirigida a un Sócrates pos-aristofánico bajo argumentos que en principio estaban dirigidos al Sócrates pre-aristofánico. *Vid.* al menos la introducción y conclusión de SA.

⁵⁵¹ *Ibid.* 323 [“ ‘la época del hombre socrático ha terminado’. Hay entonces esperanza de un futuro más allá del punto culminante de la cultura presocrática, de una *filosofía* del futuro que no es más meramente teórica [como toda filosofía hasta ahora había sido], sino conscientemente basada en actos de la voluntad o decisión.”]

⁵⁵² Strauss señala, como de pasada, el desinterés de Heidegger por Sócrates: “through Heidegger’s radical transformation of Nietzsche, Socrates almost completely disappeared. I remember only one statement of Heidegger’s on Socrates: he calls him the *purest* of [all] Western thinkers, while making it clear that ‘purest’ is something very different from ‘greatest’.”, *ibid.*, 324. Con ello Strauss también indica, evidentemente, que Heidegger pasó por alto el problema esencial de la filosofía política, que es justamente el problema de Sócrates.

i.e., of science. The Greeks, and therewith in particular Socrates and Plato, lacked the awareness of history, the historical consciousness.”⁵⁵³.

Sin embargo, Strauss duda de que la posición contraria, esto es, la del Historicismo, carezca de problemas o sea evidente de suyo: “perhaps History is a problematic *interpretation* of phenomena which could be interpreted differently, which *were* interpreted differently in former times and specially by Socrates and his descendants.”⁵⁵⁴. Strauss da el ejemplo de Jenofonte y de la “historia política” antigua⁵⁵⁵ (ejemplo que ya hemos atendido en cierto modo en la sección de Tucídides), pero lo más relevante es su explicación sobre la abolición de la *physis* por la historia moderna: mientras la historia antigua estaba referida a la política, a los acontecimientos de reyes, tiranos, etc., la historia moderna expande su campo a lo que llama “cultura”, lo cual comprende básicamente toda la extensión de la vida humana. La caverna platónica que se identificaba con la ciudad y sus leyes es tomada como totalidad, y por lo tanto la Historia se vuelve “una sucesión o simultaneidad de cavernas”⁵⁵⁶. De especial claridad es el ejemplo de Hobbes, cuya doctrina del derecho natural sustituye a la antigua tomando a la naturaleza meramente como un término negativo: aquello que ha de ser superado, el estado de naturaleza; la naturaleza no es ya en modo alguno un baremo para la ley o la moral: “—*nomos* has absorbed *physis*. Heidegger tries to understand *physis* as related, not to *phuein* (to grow), but to *phaosphos* (light)—‘to grow’ is for him above all man’s being rooted in a human past, in a tradition, and creatively transforming that tradition.”⁵⁵⁷.

El Historicismo, como se ya se ha planteado, no cree poder comprender un mundo histórico distinto al suyo exactamente como éste se entendió a sí mismo; tampoco, naturalmente,

⁵⁵³ *Ibid.* 325 [“ciencia significa conocimiento de todos los seres (*panta ta onta*), un pensamiento [inexpresable en el hebreo o árabe original;] los filósofos medievales judíos y árabes tuvieron que inventar un término artificial para hacer posible la entrada de la ciencia griega, es decir, de la ciencia. Los griegos, y con ellos Sócrates y Platón en particular, no estuvieron al tanto de la historia, carecieron de conciencia histórica.”]

⁵⁵⁴ *Ibid.* [“quizás la Historia es una problemática *interpretación* de los fenómenos que pueden ser interpretados diferentemente, que *fueron* interpretados diferentemente en otros tiempos y especialmente por Sócrates y sus descendientes.”]

⁵⁵⁵ El ejemplo preciso de Strauss es el inicio y final de las *Helénicas* de Jenofonte, trad. Orlando Guntiñas (Madrid: Gredos, 1994). Comienza con “μετὰ δὲ ταῦτα” (después de estos), y en cierto sentido también termina así: τὰ δὲ μετὰ ταῦτα. Los traductores a veces intentan complementar el inicio con: “No muchos días después de estos acontecimientos”, acontecimientos que evidentemente son los que ha dejado escritos Tucídides. Sin embargo Jenofonte no usa siquiera un sujeto; simplemente dice: “Después de esto, no muchos días después..”. La interpretación de Strauss es que para Jenofonte la historia es una “sequence of Thereafters, in each of which *tarachē* [confusion] rules.”, “The Problem of Socrates”, 325. “En consecuencia, en la Hélade hubo aún mayor indecisión y confusión después de la batalla que antes.”, dice Jenofonte hacia el final.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 326.

⁵⁵⁷ *Ibid.* [“—el *nomos* ha absorbido a la *physis*. Heidegger intenta comprender a la *physis* relacionada, no con *phuein* (crecer) sino con *phaosphōs* (luz)— ‘crecer’ es para Heidegger sobre todo en enraizamiento del hombre en un pasado humano, en una tradición, y creativamente transformando esa tradición.”]

comprenderlo *mejor* que él mismo. Sin embargo, Heidegger afirma que todo el pensamiento anterior está cobijado por el “olvido del ser”, lo cual implica, al menos en lo fundamental, que Heidegger puede entender a los pensadores pasados mejor de lo que éstos se entendieron a sí mismos. Por supuesto esta actitud no le pertenece particularmente a Heidegger sino a todo historicista. El Historicismo necesita afirmarse como el momento supremo o el momento en que todo pasado se clarifica; necesita ser un tiempo y conciencia absoluta. Y sin embargo no puede poner el momento absoluto explícitamente en su propio tiempo, pues tal cosa significaría un fin de la Historia. Cada época ha tenido, tiene y tendrá sus propias presuposiciones (de ahí que no pueda haber final de la Historia y clarificación última); en otras palabras, el proceso histórico no es racional. Con todo, el Historicismo, incluso declarándose irracional y no-absoluto, necesita que su descubrimiento, su conciencia histórica, se mantenga verdadera para todo tiempo venidero: incluso si en un futuro el hombre pierde conciencia de su historicidad, ello significaría mero olvido, un olvido o carencia de conciencia como el de la época pre-histórica (y no, por supuesto, que el Historicismo haya sido un gran error).

Pero esto, dice Strauss, es imposible para Heidegger –y de ahí su específica virtud dentro del Historicismo–, pues no hay verdades eternas: toda verdad implica al hombre y no podemos imaginar que el hombre será eterno. Strauss ingeniosamente revierte el argumento: “Heidegger *knows* that [the human race] is *not* eternal or sempiternal. Is not this *knowledge*, the knowledge that the human race had an *origin*, a *cosmological* insight, if not *the* basis, at least basic, for Heidegger?”⁵⁵⁸. De aquí se deriva la explicación straussiana de la diferenciación original que hace Heidegger entre ser y ente –una explicación que destaca por su claridad–: todo ente presupone tácitamente una comprensión sobre el ser, sin que el mismo ser pueda ser un ente; Strauss incluso intenta traducir la tesis heideggeriana a lenguaje platónico, aunque ultimadamente tal traducción se frustre, pues puede decirse que todo ente, para serlo, participa del ser, pero ello implicaría asumir al ser como otro ente. Dice Strauss que puede “comenzar por comprender” lo que Heidegger quiere decir con *Sein* del siguiente modo: el ser no se puede explicar por los entes, así como la causalidad no puede explicarse causalmente. En cierto modo, el ser toma el lugar de las categorías kantianas, pero con la diferencia fundamental de que las categorías cambian de época en época sin manifestar ningún tipo de progreso. No se puede explicar el cambio de categorías sobre la base de cualquier otro tipo particular

⁵⁵⁸ *Ibid.*, 327 [“Heidegger *sabe* que [la raza humana] *no* es eterna o sempiterna. ¿No es este *conocimiento*, el conocimiento de que la raza humana tuvo un *origen*, una comprensión *cosmológica*, si no *la* base, al menos básica, para Heidegger?

de sistema de categorías, y sin embargo no podríamos hablar de cambio si nada permaneciera entre cambio y cambio; la permanencia fundamental responsable de los cambios es el Ser, Ser que “da” o “envía” el entendimiento de sí mismo de época en época.

Sin embargo, la anterior explicación es toda errada, dice Strauss, porque se mueve a partir de inferencias, mientras el ser es primariamente experimentado. La experiencia del ser presupone un “salto” del cual se olvidaron todos los filósofos anteriores: el salto del ente al ser. El que no pusieran atención a esa ya comprendida preeminencia del ser no se debe en modo alguno a una negligencia, sino que forma parte del olvido del ser. Por otra parte, el acceso al ser es una manera particular del ser, el ser del hombre. El hombre o Dasein es proyecto, es decir, es siempre en tanto que se ejecuta su libertad, su elección de cierto ideal de existencia. Su elección sin embargo está enmarcada en su finitud, de ahí que el hombre sea también arrojado y por lo tanto determinado. La experiencia del ser es primariamente la aceptación o resolución que consiste en comprender su finitud, su ser arrojado y su carencia de todo soporte. “(Existence must be understood in contradistinction to insistence.) Earlier philosophy and especially Greek philosophy was oblivious of Sein precisely because it was not based on *that* experience.”⁵⁵⁹. Como sabemos, el ser para los antiguos era principalmente “ser ante los ojos”, eterna presencia, ser siempre; por lo tanto comprendieron el alma como sustancia y no como “sí mismo” que, en su autenticidad, se comprendía a sí mismo como proyecto arrojado. El “ideal de existencia” sugiere que no hay conocimiento de ella en sentido estricto, sino algo mucho más alto que el conocimiento: proyecto y decisión (que en cierto modo es ya un conocimiento).

El fundamento de todos los entes es el ser, pero el ser es coetáneo al hombre, de ahí que no pueda ser eterno; pero esta reciprocidad impediría que el ser fuera fundamento del hombre; por lo tanto, el *ahí* del ser-ahí ha de ser ultimadamente facticidad pura. Con todo, no podemos intentar rastrear la facticidad del hombre, el hecho de que el hombre sea, a ciertas condiciones o causas, pues éstas estarán siempre dirigidas por una comprensión específica del ser (una comprensión dada por el mismo ser). En este sentido el ser de Heidegger parece asemejarse a la cosa-en-sí de Kant de la cual nada puede decirse; v.g. que sea o no eterna. Sin embargo, según Heidegger, nada puede decirse del hombre que sea anterior al *tiempo* humano; el tiempo está encadenado al hombre, y por lo tanto todo

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 328 [“(Existencia debe ser entendida en contraposición a insistencia). La filosofía anterior y especialmente la filosofía griega se olvidó del Ser precisamente porque no estaba basada en *esa* experiencia.”]

tiempo “cósmico” y todo tiempo de la vida cotidiana medible por relojes u otros artefactos es siempre secundario o derivado del tiempo que somos nosotros mismos.

This argument reminds of the medieval argument according to which the temporal finiteness of the world is compatible with God’s eternity and unchangeability because, time being dependent on motion, there cannot have been time when there was no motion. But yet it [seems that it] is meaningful and even indispensable to speak of “prior to the creation of the world” and in the case of Heidegger of “prior to the emergence of man.”⁵⁶⁰

No podemos evitar la pregunta sobre qué es anterior al hombre y qué es responsable del surgimiento de éste y del ser. Heidegger parece absolutamente contrariar la premisa clásica según la cual nada surge de la nada; para Heidegger todo ente ha salido de la nada (a la manera bíblica). Pero como no hay tal cosa como Dios creador, parece que todo surge de la nada y a través de la nada, *ex nihilo et a nihilo*. Por supuesto, esto no es afirmado por Heidegger, sino tan sólo implícitamente o como presupuesto –y quizás aquí se encuentre la mayor crítica de Strauss.

Heidegger se inspira por el mismo espíritu que Kant al justificar el surgimiento a partir de la nada; mientras Kant otorga a la razón práctica el privilegio (ley moral y el otro mundo), Heidegger se lo da a la libertad: “Freiheit is der Ursprung des Satzes vom Grunde”. Con todo, Heidegger habla sobre el origen del hombre refiriéndolo a un misterio: el ser no puede explicarse por entes, la causalidad no puede explicarse causalmente, el hombre es el ente constituido por el ser; por lo tanto el hombre ha de explicar al ser; dado que no tenemos acceso al origen del hombre por ser un misterio, hemos de llegar a la misma conclusión respecto al ser.

Dice Strauss que Heidegger logra deshacerse de la *physis* sin dejar ningún rastro o puerta trasera para la cosa en-sí o una filosofía de la naturaleza como la de Hegel. Como reflexión complementaria aunque conclusiva, Strauss señala la opinión de Heidegger respecto a qué es el pensamiento: no se puede comprender qué es pensar a partir de la palabra alemana *denken*, pues ésta pertenece a un lenguaje particular mientras el pensamiento no pertenece a un lenguaje o comunidad particular. Para Strauss esta es la prueba de que “el historicismo incluso en su forma heideggeriana contiene para él un problema”, y ese problema no puede intentar solucionarse acudiendo de nuevo a una eternidad

⁵⁶⁰ *Ibid.*, 329 [“Este argumento recuerda al argumento medieval de acuerdo al cual la finitud temporal del mundo es compatible con la eternidad de Dios y la inmutabilidad, porque, siendo el tiempo dependiente del movimiento, no puede haber tiempo en el que no haya habido movimiento. Pero parece, sin embargo, significativo e indispensable hablar de ‘lo anterior a la creación del mundo’ y en el caso de Heidegger de ‘lo anterior al surgimiento del hombre’.”]

supra-temporal, sino que debe ser a su vez histórica. Para Heidegger esa solución histórica se encuentra en la unión de las más distanciadas formas de entender la vida y el mundo, esto es, Oriente y Occidente. Si esto acaso es razonable, dice Strauss, “our first task would be the one in which we are already engaged—the task of understanding the Great *Western Books*.”⁵⁶¹, y con ello parece reconocer que la tarea que él mismo ha emprendido en su retorno al estudio detallado y escrupuloso de la filosofía antigua fue permitido en principio gracias a la portentosa crítica y replanteamiento de la tradición por Heidegger.

Pero no podemos dejar así las cosas, en mera posibilitación heideggeriana del socratismo de Strauss. De especial interés es por ello la conferencia titulada “Existencialismo” (1956), donde traza la escuela existencialista a “un sólo hombre: Heidegger”. La primera comparación que hace Strauss entre Husserl y Heidegger es absolutamente significativa. Cuenta Strauss que Husserl en alguna ocasión le manifestó su opinión de los neokantianos: éstos eran

superior to all other German philosophical schools, but they made the mistake of beginning with the roof. He meant: the primary theme of Marburg neo-Kantianism was the analysis of science. But science, Husserl taught, is derivative—from our primary knowledge of the world of things; science is not the perfection of man’s understanding of the world, but a specific modification of that pre-scientific understanding.⁵⁶²

Sin embargo, el propio Heidegger consideró que Husserl había comenzado por el techo, pues las cosas sensiblemente percibidas son ya derivadas; nuestra comprensión del mundo no es de objetos, sino de *pragmata*, de aquellas cosas que utilizamos y manipulamos. Heidegger cuestionó la conciencia pura husserliana al mostrar que su tiempo debía entenderse necesariamente como un tiempo finito determinado por la muerte. Es particularmente importante que Strauss afirme la inexistencia de posturas filosóficas contrarias a las de Heidegger: “There is no longer in existence

⁵⁶¹ *Ibid.*, 330 [“nuestra primera tarea sería aquella en la que ya estamos inmersos: la tarea de comprender los grandes libros *occidentales*.”]

⁵⁶² Strauss, “Existentialism”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, núm. 3 (1995): 305 [“superiores a todas las otras escuelas filosóficas alemanas, pero cometieron el error de comenzar por el techo. Quería decir: el tema primario del neokantianismo de Marburgo era el análisis de la ciencia. Pero la ciencia, Husserl enseñó, es derivada – de nuestro conocimiento primario del mundo de las cosas; la ciencia no es la perfección del entendimiento del hombre sobre el mundo, sino una modificación específica de ese entendimiento pre-científico.”]

a philosophic position apart from neo-Theomism and Marxism crude or refined. All rational liberal philosophic positions have lost their significance and power.”⁵⁶³

Una derivación nietzscheana del pensamiento de Heidegger fue antes apenas sugerida. Encontramos ahora algo similar, pues Strauss traza la relación de Heidegger con el nazismo y sus razones filosóficas. Según Strauss, hay una evidente relación entre *Ser y tiempo* y la adhesión de su autor al nazismo: el desdén por la racionalidad y la alabanza de la resolución. Esto no significa por supuesto la alabanza de los gobiernos democráticos-liberales: la democracia no es amenazada sólo exterior, sino interiormente por sus vulgaridades, su positivismo, su especialización, sus nimias curiosidades, su conformismo sin pasión, etc. (todas críticas que el propio Nietzsche manifestó). El existencialismo se caracteriza por una experiencia (que sin embargo debe ser presentada por medio de argumentos, pues la experiencia por sí misma no es suficiente): el desasosiego (*uneasiness*). Esta experiencia aparece como revelación, “como *la* revelación, como la interpretación auténtica de la inquietud fundamental”. Esta experiencia debe ser considerada esencial al ser humano, sin embargo se caracteriza por pertenecerle a esta época específica; por lo tanto, ha de ser concebida más bien como el resultado de lo que antes se había sentido y pensado, como un fruto maduro de la historia después de la decadencia de aquellas promesas científicas-ilustradas. Aún más: la ciencia misma no tiene un fundamento científico, sino que descansa en una hipótesis, una elección, un abismo. “The fundamental freedom is the only non-hypothetical phenomenon. Everything else rests on that fundamental freedom.”⁵⁶⁴ Strauss menciona, de nuevo, la incapacidad de la ciencia para defenderse ante estos ataques, del mismo modo que es casi imposible encontrar una filosofía racional excepto quizás por los neo-tomistas. “where do I find today the philosopher who dares to say that he is in possession of the true metaphysics and the true ethics which reveal to us in a rational, universally valid way the nature of being and the character of the good life?”⁵⁶⁵ Descansar en la filosofía clásica, en los grandes pensadores de antaño, es una empresa que se enfrenta inmediatamente con la caracterización de todo pensamiento anterior como

⁵⁶³ *Ibid.* [“No existe ya ninguna posición filosófica aparte del neo-tomismo y el marxismo crudo o refinado. Todas las posiciones filosóficas racionales-liberales han perdido su significado y poder.”]

⁵⁶⁴ *Ibid.*, 309 [“La libertad fundamental es el único fenómeno no hipotético. Todo lo demás descansa en esa libertad fundamental.”]

⁵⁶⁵ *Ibid.* [“¿dónde encuentro hoy al filósofo que se atreva a decir que tiene la posesión de la verdadera metafísica y de la verdadera ética que nos revele racional y universalmente el modo válido de la naturaleza del ser y el carácter de la buena vida?”]

Weltanschauung; el regazo de los antiguos es una posición que no soporta el más mínimo soplo del viento, y con ello volvemos al problema del abismo de la libertad fundamental.

Podría decirse pues que el “clima” de la época es el del desasosiego del relativismo, el cual se enfrenta, no obstante, a innumerables problemas y paradojas que lo obligan a aceptar los más exacerbados sinsentidos; Strauss menciona entre ellos tanto la incapacidad del “analista de visiones de mundo” de distinguir cuáles son los problemas fundamentales de aquellas visiones de mundo que analiza, como el apego a los valores de la propia sociedad al ser éstos de los únicos que disponemos y al no haber parámetro alguno para juzgar entre distintos sistemas de valores. Con ello concluye: “Existentialism admits the truth of relativism but it realizes that relativism so far from being a solution or even a relief, is deadly. Existentialism is the reaction of serious men to their own relativism.”⁵⁶⁶.

Así pues, la tesis inicial del existencialismo es que detrás de todo conocimiento presuntamente racional u objetivo se encuentra un abismo manifestado por la libertad humana. En última instancia el fundamento de la libertad humana es la nihilidad experimentada a su vez por la angustia, la cual no tiene expresión estrictamente racional pues no puede comprenderse a distancia o en desapego sino sólo como experiencia. El hombre es un proyecto formador de horizontes; proyecto sin soporte, etc. El hombre toma su horizonte y su mundo como simplemente dados; está perdido en sí mismo. Puede, sin embargo, tomar cargo de sí mismo, hacerse responsable de lo que ha perdido y volverse auténtico bajo la resolución. Ser auténtico significa ser auténtico también con otros: el hombre es, parece, naturalmente social, y su autenticidad requiere que no sea falso con otros hombres. Parecería que tal descripción de la condición humana permite una ética existencialista, pero Heidegger la niega a toda costa. Strauss explica de forma muy parecida el resto de los elementos heideggerianos: autenticidad, el mundo y uno mismo como facticidad, el riesgo del sí mismo como resolución, desprecio de lo superficial y de las certezas esperanzadoras o conformantes, aceptación y asimilación del abismo.

Después, de una forma muy parecida a la discusión sobre el infinito y la necesaria pregunta del hombre sobre su origen, Strauss dice:

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 311 [“El existencialismo admite la verdad del relativismo pero se da cuenta de que el relativismo, más que ser una solución o incluso alivio, es mortífero. El existencialismo es la reacción de hombres serios a su propio relativismo.”]

We are ultimately confronted with mere facticity or contingency. But are we not able and even compelled to raise the question of the causes of ourselves and of the things in the world? Indeed we cannot help raising the questions of the Where and Whither, or of the Whole. But we do not know and cannot know the Where and Whither and the Whole. Man cannot understand himself in the light of the whole, in the light of his origin or his end. This irredeemable ignorance is the basis of his lostness or the core of the human situation.⁵⁶⁷

Strauss continúa mostrando cómo para Heidegger la cuestión fundamental se vuelve la existencia humana, específicamente la analítica existencial. En cierto sentido recupera la antigua pregunta por el ser, pero no, como los antiguos, considerando lo más alto o digno a aquello que es siempre, sino, por el contrario, la mortalidad. Sin embargo, el propio Heidegger termina por darse cuenta de los problemas a los que se enfrenta su analítica; entre ellos, su necesario recurso a experiencias subjetivas que se enraízan en la tradición cristiana: angustia, conciencia, culpa, ser para la muerte, etc.). El más importante de estos obstáculos es el siguiente:

The highest form of knowledge was said to be finite knowledge of finiteness: yet how can finiteness be seen as finiteness if it is not seen in the light of infinity? Or in other words it was said that we cannot know the whole; but does this not necessarily presuppose awareness of the whole? [...] The objections mentioned would seem to lead to the consequence that one cannot escape metaphysics, Plato and Aristotle. This consequence is rejected by Heidegger. The return to metaphysics is impossible. But what is needed is some repetition of what metaphysics intended on an entirely different plane. Existence cannot be *the clue*⁵⁶⁸

La autocrítica de Heidegger consistiría, en pocas palabras, en que el existencialismo no reflexiona sobre su propia historicidad. Esa historicidad propia –y esta parece ser más bien la opinión de Strauss– pertenece también a una situación específica de la que ha surgido el existencialismo del hombre occidental, la cual “can be seen to be liberal democracy. More precisely a liberal democracy which has become uncertain of itself or of its future. Existentialism belongs to

⁵⁶⁷ *Ibid.* [“Somos confrontados ultimadamente con la mera facticidad o contingencia. ¿Pero no somos capaces e incluso obligados a levantar la pregunta sobre las causas de nosotros mismos y de las cosas en el mundo? En efecto no podemos evitar levantar las preguntas sobre De dónde y Adónde, o sobre el Todo. Pero no sabemos y no podemos saber el De dónde y el Adónde y el Todo. El hombre no puede comprenderse a sí mismo a la luz del todo, a la luz de su origen o de su fin. La irremediable ignorancia es la base de su perdición en el centro de la situación humana.”]

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 313 [“La más alta forma de conocimiento debía ser el conocimiento finito de la finitud: sin embargo, ¿cómo puede la finitud ser vista como finitud si no se ve a la luz de la infinitud? O en otras palabras, se dijo que no podemos conocer el todo; ¿pero no presupone esto necesariamente conciencia del todo? [...] Las objeciones mencionadas parecerían conducir a la consecuencia de que no se puede escapar a la metafísica, Platón y Aristóteles. Esta consecuencia es rechazada por Heidegger. El regreso a la metafísica es imposible. Pero lo que se necesita es cierta repetición de lo que la metafísica intentó en un plano enteramente distinto. La existencia no puede ser *la clave*”]

the decline of Europe or of the West.”⁵⁶⁹. El declive de Occidente es concebido por Strauss en términos del “fin de la historia” hegeliana, es decir, del mito del Estado universal y homogéneo de Kojève matizado por la igualdad marxista, la abolición de la división del trabajo, la colectivización humana y por ende la ausencia de todo aquello que pudiera ser “noble”, la extinción de la humanidad del hombre. Uno de los mayores críticos de esta posición fue Nietzsche, quien comparó la sociedad final marxista con los “últimos hombres”, es decir, con la máxima degradación humana⁵⁷⁰. Profetizó el fracaso de la contraparte conservadora por ser justamente una “conservación” del pasado irrecuperable, y proyectó la única posibilidad hacia el futuro como un siglo veintiuno de guerras mundiales y gobierno planetario; de una Europa unida que no estuviera sujeta a la opinión pública (democracia) sino que fuera comandada por un nuevo tipo de aristocracia guiada a su vez por un nuevo ideal. Los filósofos del futuro serían aquellos gobernantes invisibles, y no es ninguna coincidencia que Nietzsche comparta con Platón el ser grandísimo portavoz de la nobleza del filósofo. Hay, sin embargo, grandes diferencias entre ambos: Platón sugirió sus más profundos pensamientos más que afirmarlos. Aún más: la diferencia más importante es que el filósofo nietzscheano del futuro es un heredero de la Biblia, cree que Dios es sagrado: “The philosopher of the future as distinguished from the classical philosophers will be concerned with the holy. His philosophizing will be intrinsically religious. This does not mean that he believes in God, the biblical God. He is an atheist, but an atheist who is waiting for a god who has not yet shown himself.”⁵⁷¹. Su religiosidad se distingue además de no entender por Dios a aquel ser creador del mundo que habita fuera del mundo, pues esto conduce necesariamente al ascetismo o a la “*other-worldliness*”. Toda preocupación que esté fuera del mundo aliena al hombre; el hombre debe *ser fiel a la tierra*.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 314 [“puede ser vista como la democracia liberal. Más precisamente, una democracia liberal que ha devenido incierta de sí misma o de su futuro. El existencialismo pertenece al declive de la Europa Occidental.”]

⁵⁷⁰ “Se acerca el tiempo en que el hombre no pondrá más estrellas en el mundo. ¡Desgraciado! Se acerca el momento del más despreciable de los hombres, que ya no sabe despreciarse a sí mismo. / ¡He aquí! Yo os muestro al último hombre. Y el último hombre guiñando el ojo pregunta: ‘¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es deseo? ¿Qué es estrella? [...] Todavía se trabaja porque el trabajo es una distracción. Pero se vigila para que la distracción no cause debilidad. Ya no llega uno a hacerse pobre ni rico: son dos cosas muy penosas. Nadie querrá gobernar. Nadie querrá obedecer. Son dos cosas muy penosas. ¡Nada de un pastor y un rebaño! Todos desean lo mismo, todos son iguales: quien piense de otro modo se mete por su gusto en la casa de los locos. ‘En otro tiempo, todos estaban locos’ afirman los más sutiles, parpadeando. Se es prudente y se sabe todo lo que ha acontecido: así pueden burlarse sin término.” Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (España: Círculo de lectores, s/f), I, 5.

⁵⁷¹ *Ibid.*, 315 [“El filósofo del futuro en tanto distinguido de los filósofos clásicos estará preocupado por lo sagrado. Su filosofar será intrínsecamente religioso. Esto no significa que crea en Dios, el Dios bíblico. Es un ateo, pero un ateo que está esperando un dios que aún no se ha mostrado a sí mismo.”]

Fue justamente este contexto, el de la decadencia de Occidente y la necesidad de un nuevo reino decisivamente comprometido con la tierra y no con conformidades paradisiacas, fue pues “en el espíritu de tal esperanza que Heidegger perversamente le dio la bienvenida a 1933”. Por supuesto, no encontró más que desilusiones, pues la esperanza nietzscheana de un gobierno planetario era una posibilidad bien presente: una sociedad mundial controlada por Moscú o Washington, dice Strauss, no hizo para Heidegger la diferencia.

“America and Soviet Russia are metaphysically the same.” What is decisive for him is that this world society is to him more than a nightmare. He calls it the “night of the world.” It means indeed, as Marx had predicted, the victory of an evermore urbanized, evermore completely technological, west over the whole planet—complete levelling and uniformity regardless whether it is brought about by iron compulsion or by soapy advertisement of the output of mass production.⁵⁷²

Strauss da ahora el salto argumentativo hacia la religión. La única esperanza ante esta sobrecogedora universalidad y homogeneidad a la que se dirige el hombre es el deseo de lo grande y noble, tal como los antiguos ideales. Sin embargo, los antiguos ideales no son posibles en una sociedad mundial (pertenecían justamente a sociedades que por su particularidad podían aspirar a lo noble). En todo caso, sólo podría haber una sociedad mundial que fuera humana si acaso también hubiera una cultura universal; pero toda cultura necesita una base religiosa, lo cual implicaría una religión universal. No obstante, “man cannot make or fabricate a world religion. He can only prepare it by becoming receptive to it. And he becomes receptive to it if he thinks deeply enough about himself and his situation.”⁵⁷³. Escuchamos de nuevo el argumento contra la filosofía griega: la tecnología amenaza la extinción del hombre; la tecnología es producto del racionalismo que se enraíza a su vez en la filosofía griega y su pretensión de comprender el todo. Tal comprensión presupone que el todo es inteligible: que es *siempre* y que por lo tanto es accesible al hombre; esa es pues la condición de posibilidad de la dominación del todo por el hombre. “Only by becoming aware of what is beyond human mastery can we have hope. Transcending the limits of rationalism

⁵⁷² *Ibid.*, 316 [“ ‘América [entiéndase, E.U.] y la Rusia Soviética son metafísicamente las mismas’. Lo que le es decisivo es que esta sociedad mundial es para él más que una pesadilla. La llama ‘la noche del mundo’. Significa efectivamente, como Marx lo predijo, la victoria de un cada vez más urbanizado, cada vez más tecnológico, Occidente sobre el planeta entero –completa estabilidad y uniformidad sin importar si es traída por la compulsion de hierro o por jabonosa publicidad de la mercancía de la producción masiva.”]

⁵⁷³ *Ibid.* [“el hombre no puede hacer o fabricar una religión mundial. Sólo puede prepararla haciéndose receptiva a ella. Y se vuelve receptiva a ella si piensa de forma suficientemente profunda sobre sí mismo y su situación.”]

requires the discovery of the limits of rationalism”⁵⁷⁴, los cuales Heidegger sitúa en la dogmática asunción de que ser es ser siempre presente, ser ante los ojos. Ultimadamente el racionalismo descansa en este tipo de asunciones superficiales, descansa en algo que no puede dominar; en cambio, “A more adequate understanding of being is intimated by the assertion that to be means to be elusive of to be a mystery. This is the eastern understanding of being. Hence there is no will to mastery in the east.”⁵⁷⁵. Debemos pues atender al ser oriental; pero Oriente, específicamente China, cada vez se occidentaliza más; hay por lo tanto que prepararnos para un “encuentro” con Oriente que se posibilite por una superación occidental de la tecnología, hay que recuperar aquello que haría en principio posible un encuentro con Oriente; hay así que realizar una radical reflexión sobre las raíces de Occidente. He aquí entonces la impresionante afirmación de Strauss: “Heidegger es el único hombre que tiene un atisbo de las dimensiones del problema de una sociedad mundial.”. ¿Significa que Heidegger comprende muchísimo mejor que Kojève lo que significa una sociedad universal y homogénea?

Sabemos que para Strauss el motor de Occidente es la tensión entre Jerusalén y Atenas, la confrontación entre la vida dedicada a la búsqueda de la verdad y la vida dedicada a la resolución, moral y ley otorgada por la revelación. Pues bien, en el contexto de la reflexión radical heideggeriana sobre las raíces de Occidente se encuentra naturalmente la Biblia; “el pensamiento bíblico es una forma del pensamiento oriental. [...] la Biblia es el Oriente dentro de nosotros, dentro del hombre occidental.”. Es en este sentido heideggeriano de tomar la Biblia no en forma absoluta sino en referencia a su carácter oriental como podría acaso superarse el racionalismo griego. Strauss termina su conferencia, sin aparente crítica adicional, de la siguiente manera:

The east has experienced being in a way which prevented the investigation of beings and therewith the concern with the mastery of beings. But the western experience of being makes possible in principle, coherent speech about being. By opening ourselves to the problem of being and to the problematic character of the western understanding of being, we may gain access to the deepest root of the east. The ground of grounds which is indicated by the word being will be the ground not only of religion but even of any possible gods. From here one can begin to understand the possibility of a world religion. / The meeting of east and west depends on an understanding of being. [...] Esse as Heidegger understands it may be described crudely and superficially and even misleadingly, but not altogether

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 317 [“sólo haciéndonos conscientes de lo que está más allá de la dominación humana podemos tener esperanza. Trascender los límites del racionalismo requiere descubrir los límites del racionalismo.”]

⁵⁷⁵ *Ibid.*, 317 [“Una comprensión más adecuada del ser es insinuada por la aserción de que ser significa ser elusivo o ser un misterio. Esta es la comprensión oriental del ser. Por lo tanto no hay voluntad de dominio en el oriente.”]

misleadingly, by saying that it is a synthesis of Platonic ideas and the biblical god: it is as impersonal as the Platonic ideas and as elusive as the biblical God.⁵⁷⁶

Que no nos tome por sorpresa el silencio de Strauss sobre una posible crítica a Heidegger. Sabemos de su propia boca que la síntesis entre Jerusalén y Atenas es imposible; su tensión es motor y no se dispone a resoluciones. La idea de la religión mundial no es esperanzadora; es el más potente “regreso de los dioses”, que intentando humanizar al hombre del declive contemporáneo lo extermina y pone a la vez un gigantesco reto a la filosofía de dar cuenta de sí. El problema entre Strauss y Heidegger en torno a la revelación requiere de un estudio precavido e inteligente sobre la gran relevancia de la tensión entre Jerusalén y Atenas para Strauss. Evidentemente esa discusión está muy por encima de nuestras posibilidades en este trabajo.

La lectura que hizo Strauss de Heidegger a lo largo de su vida es definitivamente relevante para su propia posición, para aquello que apenas podríamos llamar una “cosmogonía” en su pensamiento. Hablo de cosmogonía simplemente como aquellas partes que constituyen el todo, su interrelación, manifestación y manera de conocerlas. Disponemos de relativamente pocas afirmaciones de Strauss al respecto, aunque esas pocas sean tremendamente significativas. Así, en la misma conferencia de “El problema de Sócrates” (en este caso la editada por Pangle) dice Strauss:

For Xenophon's Socrates, as well as for the Platonic Socrates, the key for the understanding of the whole is the fact that the whole is characterized by what I shall call noetic heterogeneity. To state it more simply, the whole consists of classes or kinds, the character of which does not become fully clear through sense perception. It is for this reason that Socrates could become the founder of political philosophy, or political science. For political philosophy, or political science, is based on the premise that political things are in a class by themselves, that there is an essential difference between political things and things which are not political.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ *Ibid.*, 318 [“El Oriente ha experimentado al ser en un modo que ha impedido la investigación de los entes y con ello la preocupación por la dominación de los entes. Pero la experiencia occidental del ser hace posible en principio el discurso coherente sobre el ser. Al abrirnos al problema del ser y al carácter problemático de la comprensión occidental del ser, podemos lograr un acceso a la raíz más profunda de Oriente. El fundamento de los fundamentos que es indicado por la palabra ser será el fundamento no sólo de la religión, sino incluso de cualesquiera dioses posibles. De aquí se puede iniciar a comprender la posibilidad de una religión mundial. / El encuentro entre Oriente y Occidente depende de la comprensión del ser. [...] Esse, como Heidegger lo entiende, puede ser descrito cruda y superficialmente, e incluso de manera equívoca, aunque no del todo equívoca, diciendo que es una síntesis de las ideas platónicas y del Dios bíblico: es tan impersonal como las ideas platónicas y tan elusivo como el Dios bíblico.”]

⁵⁷⁷ RCPR, 132 [“Para el Sócrates de Jenofonte, así como para el Sócrates platónico, la clave para la comprensión del todo es el hecho de que el todo está caracterizado por lo que he de llamar heterogeneidad noética. Para decirlo más

Parece que en esto reside exactamente la crítica al desdén casi presocrático de Heidegger por lo político; a diferencia de la filosofía socrática, Heidegger no puso atención a la “heterogeneidad noética” del todo, al hecho de que las cosas políticas forman una clase en sí misma que no corresponde directamente a la naturaleza. En el apartado dedicado a Sócrates en el segundo capítulo señalamos hacia el final la importancia de un tercer camino descubierto por Sócrates que no era el de la naturaleza presocrática —es decir, el de los desquiciados presocráticos que reducían todo a un solo principio y eran imprudentes respecto a su propia actividad a causa de no interesarse por los asuntos humanos— y la mera incultración en el mundo político o la vida simplemente política. La heterogeneidad de la que habla Strauss parece consistir justamente en eso: Sócrates redescubre la naturaleza en una tarea doble: las cosas humanas y las cosas naturales, su respectivo orden y continuidad. Unas líneas más adelante Strauss concluye la que supondría ser su segunda conferencia sobre el problema de Sócrates:

The political is indeed not the highest, but it is the first, because it is the most urgent. It is related to philosophy as continence is related to virtue proper. It is the foundation, the indispensable condition. From here we can understand why Socrates could be presented in a popular presentation as having limited himself, his study, entirely to the human and political things. The human or political things are indeed the clue to all things, to the whole of nature, since they are the link or bond between the highest and the lowest, or since man is a microcosm, or since the human or political things and their corollaries are the form in which the highest principles first come to sight, or since the false estimate of human things is a fundamental and primary error. Philosophy is primarily political philosophy because philosophy is the ascent from the most obvious, the most massive, the most urgent, to what is highest in dignity. Philosophy is primarily political philosophy because political philosophy is required for protecting the inner sanctum of philosophy.⁵⁷⁸

simplemente, el todo consiste de clases o especies, el carácter de lo que no se hace completamente claro a través de la percepción sensible. Es por esta razón que Sócrates pudo llegar a ser el fundador de la filosofía política o ciencia política. Pues la filosofía política o ciencia política está basada en la premisa de que las cosas políticas son una clase en sí mismas, que hay una diferencia esencial entre las cosas políticas y las cosas que no son políticas.”]

⁵⁷⁸ *Ibid.*, 133 [“Lo político no es en efecto lo más alto, pero es lo primero, porque es lo más urgente. Está relacionado a la filosofía tanto como la continencia está relacionada a la virtud propiamente dicha. Es la fundación, la condición indispensable. De aquí podemos comprender por qué Sócrates pudo ser presentado en una presentación popular como habiéndose limitado él mismo, su estudio, enteramente a las cosas humanas y políticas. Las cosas humanas o políticas son efectivamente la clave para todas las cosas, para el todo de la naturaleza, dado que son el enlace o lazo entre lo más alto y lo más bajo, o dado que el hombre es un microcosmo, o dado que las cosas humanas y políticas y sus corolarios son la forma en la que los principios más altos vienen primero a la vista, o dado que estimar falsas las cosas humanas es un error fundamental y primario. La filosofía es primariamente filosofía política porque la filosofía es el ascenso de lo más obvio, lo más masivo, lo más urgente, a aquello que es más alto en dignidad. La filosofía es primariamente filosofía política porque la filosofía política es requerida para proteger el santuario interior de la filosofía.”]

El problema es si esta es una explicación o más bien una descripción. Es difícil distinguir entre ambas, y aquel microcosmo que antaño fuera una explicación hoy no es recibido más que como aserción o descripción injustificada. Sin embargo, no es del todo distinto decir que el todo es heterogéneo porque hay clases distintas, como la humana y la natural, que la humana es el acceso al todo de la naturaleza puesto que el hombre es un microcosmo, etc., y decir que el ente ontológicamente señalado para comprender el ser, aquello por lo que todo ente es, es el hombre. He ahí la semejanza, aunque también haya que marcar la diferencia: el que haya heterogeneidad significa también que hay cosas más urgentes que otras, y que si la filosofía ha de tener la capacidad de proteger su “interior santuario” (¿se referirá Strauss a la *theoría*, a la suspensión del juicio, al pensamiento del ser?) debe entonces ser primariamente filosofía política. En su tercera conferencia, Strauss ahonda en el problema de la heterogeneidad y el papel de la sabiduría y moderación:

The discovery of noetic heterogeneity permits one to let things be what they are and takes away the compulsion to reduce essential differences to something common. [...] [it] means the vindication of what one could call common sense. Socrates called it a return from madness to sanity or sobriety, or, [...] *sophrosynē* [...] Socrates discovered the paradoxical fact that, in a way, the most important truth is the most obvious truth, or the truth of the surface. Furthermore, the fact that there is a variety of being, in the sense of kinds or classes, means that there cannot be a single total experience of being, whether that experience is understood mystically or romantically, the specifically romantic assertion being that feeling, or sentiment, or a certain kind of sentiment, is this total experience. There is indeed mental vision, or perception, of this or that kind or pattern, but the many mental patterns, many mental perceptions, must be connected by *logismos*, by reasoning, by putting two and two together.⁵⁷⁹

Es de absoluta importancia la frase de Strauss sobre “que no puede haber una sola experiencia total del ser.”. ¿No es del todo explícito con ello respecto a su postura sobre la sabiduría y la filosofía? En efecto, hemos ya encontrado casos muy específicos donde no es del todo evidente la

⁵⁷⁹ *Ibid.*,142-3 [“El descubrimiento de la heterogeneidad noética le permite a uno dejar que las cosas sean lo que son y apartar la compulsión de reducir las diferencias esenciales a algo común. [...] significa la vindicación de lo que uno podría llamar sentido común. Sócrates lo llamó un retorno de la locura a la sanidad o sobriedad, [...] *sophrosynē* [...] Sócrates descubrió el hecho paradójico de que, en un sentido, la verdad más importante es la verdad más obvia, o la verdad de la superficie. Aún más, el hecho de que haya una variedad del ser, en el sentido de especies o clases, significa que no puede haber una sola experiencia total del ser, ya sea esa experiencia entendida místicamente o románticamente, ya sea la aserción específicamente romántica de que una emoción o un sentimiento, o un cierto tipo de sentimiento, es la experiencia total. Hay efectivamente visión mental, o percepción, o este u otro tipo o patrón, pero los variados patrones mentales, variadas percepciones mentales, deben ser conectadas por *logismos*, por razonamiento, por poner dos y dos juntos.”]

postura de Strauss respecto a si la filosofía es o no sabiduría (así Alfarabi, así el comentario a Hierón); primero Strauss parece hacer apología de la filosofía como sabiduría y los extremos peligros que corre ante la sociedad, y después manifiesta que, con todo, la filosofía es ascenso o liberación, o camino y esfuerzo, mas no resultado y contemplación realizada en sí misma (*noesis noéseos*). Pero quizás haya que decir que ambas posiciones no están desconectadas, pues el conocimiento de la ignorancia es un profundo conocimiento; el saber que no puede haber una experiencia completa del ser dada la heterogeneidad de la vida humana y la vida natural es un conocimiento digno de dioses.

Por otra parte, sobre la continuidad entre la ciudad y la naturaleza, o el ascenso de lo que es primero para nosotros a lo que es primero por naturaleza, dice Strauss después de una mención a Bergson que,

The unity of man consists in the fact that he is that part of the whole which is open to the whole, or, in Platonic language, that part of the whole which has seen the ideas of all things. Man's concern with his openness to the whole is the life of the mind. The dualism of being a part while being open to the whole, and therefore in a sense being the whole itself, is man. Furthermore, society, and the whole simply, have this in common, that they are both wholes which transcend the individual, in using the individual to rise above and beyond himself.⁵⁸⁰

Si acaso podemos llamarle a esto una “cosmología” o “cosmogonía” que tiene bien en claro las distintas partes del todo y su conexión, se está por supuesto siempre a la espera del reproche que el mismo Strauss anticipa: “¿no viene unida esa filosofía política a una cosmología anticuada?”⁵⁸¹. Como vimos, quizás una de las críticas veladamente más fuertes que hizo Strauss a Heidegger fue la reticencia de éste a aceptar la incidencia del problema del todo. Según Heidegger no puede haber tal cosa como todo si se le piensa a éste más allá del hombre y su facticidad; el Ser está ligado irreductiblemente al hombre, no hay eternidad. Y aunque Strauss no defienda en sí a la eternidad, le parece filosóficamente natural que debamos eventualmente preguntar por el origen del hombre, su de dónde y su adónde más allá del hombre mismo: la cuestión de la naturaleza del hombre apunta

⁵⁸⁰ *Ibid.*, 164 [“La unidad del hombre consiste en el hecho de que es esa parte del todo que está abierta al todo, o, en lenguaje platónico, esa parte del todo que ha visto las ideas de todas las cosas. La preocupación del hombre por su aperturidad es la vida del espíritu. El dualismo entre ser una parte al tiempo que estar abierto al todo, y por lo tanto en un sentido ser el todo mismo, es el hombre. Aún más, la sociedad y el simplemente todo tienen esto en común, que ambos son todos que trascienden al individuo al usar al individuo para levantarse por arriba y más allá de sí mismo.”]

⁵⁸¹ WIPP, 38 [50].

a la naturaleza del todo. Esto indicaría que el cuestionamiento del todo va aparejado de una cosmología, y sin embargo, dice Strauss,

Socrates was so far from being committed to a specific cosmology that his knowledge was knowledge of ignorance. Knowledge of ignorance is not ignorance. It is knowledge of the elusive character of the truth, of the whole. Socrates, then, viewed man in the light of the mysterious character of the whole. He held therefore that we are more familiar with the situation of man as man than with the ultimate causes of that situation. We may also say he viewed man in the light of the *unchangeable ideas*, i.e., of the *fundamental and permanent problems*. For to articulate the situation of man means to articulate man's openness to the whole. This understanding of the situation of man which includes, then, the quest for cosmology rather than a solution to the cosmological problem, was the foundation of classical political philosophy.⁵⁸²

Para Strauss las ideas platónicas son los *problemas fundamentales*, es decir, no son soluciones al problema cosmológico sobre la articulación de lo uno y lo múltiple sino manifestación del problema de la heterogeneidad entre lo uno y lo múltiple. Finalmente, el socratismo straussiano se trata de una revitalización, de un regreso a la filosofía clásica genuina, que es más escéptica que cosmológica, o escéptica en el sentido original. Son exactamente estas afirmaciones las que permiten a los comentaristas de Strauss trazar el paralelismo entre su pensamiento y la revolución de Heidegger como un socratismo que a la vez que escéptico es retorno al sentido común. Me parece que no es del todo erróneo ese planteamiento –en efecto, como aquí mismo se ha intentado, la clarificación de Heidegger sirve como clarificación del propio Strauss–, sin embargo, la diferencia fundamental aparece, creo, en el rechazo de corte presocrático de lo que es común para nosotros o para el mundo político. Ciertamente Heidegger es quizás el pensador que ha vuelto de forma más explícita y radical a lo que es común para nosotros, al mundo de la facticidad, de los útiles, de la teoría y contemplación siempre como derivación de segundo grado de aquello que en principio vivimos y experimentamos. Pero ello no le impidió rechazar el mundo político que

⁵⁸² *Ibid.*, 39 [“Sócrates estaba tan lejos de encerrarse dentro de una concreta cosmología que su conocimiento era un conocimiento de la ignorancia. El conocimiento de la ignorancia no es ignorancia, sino captación del carácter esquivo de la verdad y de ese todo universal. Sócrates, pues, contemplaba al hombre a la luz de ese carácter misterioso todo. Mantenía, por tanto, que el hombre se siente más familiarizado con su situación como hombre que con las causas últimas de esa situación. Podemos decir también que Sócrates contemplaba al hombre a la luz de las *ideas permanentes*, a la luz de los *problemas fundamentales e incambiables*. Porque expresar la situación del hombre significa expresar su conexión total con el conjunto. Este modo de comprender la situación del hombre, que incluye antes la cosmología como problema que la solución al problema cosmológico, era el punto de partida de la filosofía política clásica.”, 50-1]. Las cursivas son mías.

aparece en primera instancia y como totalidad en la vida humana. En resumen, Heidegger rechaza que la idea del bien tenga algo que ver con el bien en sí, con la guía de la vida humana en sentido político y moral; rechaza el típico planteamiento platónico de que los hombres pueden distinguir, por ejemplo, entre buenas y malas leyes y la respectiva implicación y dirección a aquello que es bueno más allá de las leyes. La ciudad, en términos platónicos-straussianos, es la caverna, y la caverna apunta siempre más allá de ella. Que al hombre le esté vedada la experiencia del todo, la completa sabiduría, no implica necesariamente el rechazo de toda trascendencia; la comunidad política ya apunta hacia ella.

De ahí pues que Strauss recrimine a Heidegger haber evadido el problema del Ser por no haber hablado de nada más que del Ser, por no enfrentar el problema de la tiranía. La actitud heideggeriana es expuesta por Strauss bajo los términos de “*et humiliter serviebant et superbe dominabantur*”, un fragmento de Tito Livio extraído del siguiente pasaje: “Al hacer esta alusión estalla un clamor por toda la asamblea gritando que no debe vivir ninguna de las dos ni sobrevivir nadie de la estirpe de los tiranos. Así es el natural de la masa: *o se humilla servilmente, o tiraniza despóticamente*; la libertad, que se encuentra entre ambos extremos, no sabe alcanzarla con moderación ni conservarla”⁵⁸³. Si bien el juicio se refiere a la masa, parece que también encaja a la perfección con la perspectiva que tenía Strauss de la filosofía de Heidegger: poder tiránico de la nueva era de la resolución, del hombre auténtico cuyo fundamento es él mismo y nada más, o servil humillación ante el ser que envía y da sus comprensiones históricas. La sobria libertad que busca Strauss, aquella que como en PAW se trataba de “cómo conciliar un orden que no sea opresión con una libertad que no sea libertinaje.”, está más cerca de la moderada búsqueda socrática que tiene más de escéptica –y por ello subversiva– que de reveladora –y por ello mesiánica.

Evidentemente la comprensión del todo, el esfuerzo filosófico de dirigirse hacia el todo, no es una empresa que suponga un paraíso de ángeles bailarines y amorosas luces como las últimas esferas paradisiacas de Dante; la comprensión del todo puede ser tan terrible como la plaga con la que ineludiblemente termina el mundo en *De rerum natura*.

⁵⁸³ Tito Livio, *Ad urbe condita. Libri XXI-XXV*, trad. J. Villar, s/f. Versión electrónica, XXIV, 25, vii-viii. Las cursivas son mías. Vale la pena decir que el pasaje se refiere a Siracusa y Hierón; las mujeres cuya muerte exige la multitud son la hija de Hierón y la hija de Gelón, esposas de Adranadoro y Temisto respectivamente, terribles criminales, dicen, después de la muerte del tirano Hierón.

CONCLUSIONES.

Conclusiones

No es extraño que las conclusiones de un trabajo de investigación, especialmente una investigación filosófica, se identifiquen en buena medida con la propia experiencia del investigador de principio a fin de su trabajo. El cierre de esta tesis da una perspectiva distinta a la de las primeras páginas; se me aparece ahora como un monumento interminable la pretensión de abarcar en un solo trabajo el pensamiento de Leo Strauss, más aún cuando se le relaciona con un problema tan profundo y extenso como es la teoría y la práctica, más aún cuando el marco de su desarrollo es una lectura olvidada de la tradición entera de la filosofía. Quedan innumerables páginas en la imaginación sobre facetas y niveles del problema del esoterismo y su significado para la filosofía política que simplemente no pudieron ser abarcadas. Ya la lectura de Strauss sobre Heidegger abría otros tantos caminos para ser explorados, y sin embargo ese inicio ha sido planteado más bien como un final. ¿Cómo no escribir extensamente sobre asuntos de tan anchas magnitudes? Pero más importante, ¿cómo no extraviarse eventualmente en un horizonte al que por más andar no se le acerca? Quizás el propio Strauss mostró la solución, si no en palabra, definitivamente en hecho: escritura breve, aunque atenta, escritura que da más pistas que respuestas, que es camino y no fin. A diferencia de tantos pensadores contemporáneos que identifican el punto final de su libro con el punto final de la filosofía, en Strauss no hay punto final, aunque no por ello subordinación infinitamente necia.

En cierta página de este trabajo se citó una importante reflexión de Strauss sobre los libros. Aquellos que requieran de la preservación de toda biblioteca disponible para su comprensión, de todo vestigio y bagatela, no merecen su preservación. Los libros genuinamente importantes no tiemblan cuando arde Alejandría. El esoterismo a veces parece sugerir lo contrario: la lectura casi neurótica de las pistas, acertijos y contradicciones es incómoda para aquel que pretenda recibir verdades por intuición directa, sin necesidad de pesquisas detectivescas. Pero no es así. Si algo se mostró con la reflexión sobre aquel modo olvidado de escribir es que el autoconocimiento que requiere la filosofía no es enseñable ni dispuesto a través de inspiración verbal. Lucrecio consideró a Epicuro como el más divino y sabio de los griegos por no haber necesitado aprender de nadie; Alfarabi consideró a Platón como *el* genuino filósofo por no haberse conformado a las respuestas disponibles por sus conciudadanos respecto al conocimiento y el modo de vida deseado para la perfección del hombre, y haber dado en cambio su propio conocimiento y su propio arte. Los que no poseemos aquellas divinas fuerzas debemos ser guiados por los filósofos de más grande

excelencia. El propio Strauss afirmó más de un par de veces estar necesariamente ligado al estudio de los grandes. Y a pesar de referirse al filósofo como el hombre más autosuficiente en la medida de lo humanamente posible, parece que él mismo necesitó de estudiar con profundidad la tradición de los filósofos autosuficientes. Ciertamente esto no es “humillarse servilmente” al estudio de los antiguos; tiene un doble sentido, puesto que el acceso a la filosofía que por definición era el ascenso de las opiniones al conocimiento nos es lejana y desconocida; necesita, como apuntó Alfarabi, comprender que los filósofos proporcionaron también las herramientas para restablecer la filosofía cuando ésta estuviera en peligro de extinción.

El redescubrimiento del esoterismo por Strauss es ciertamente el redescubrimiento de aquellas herramientas. Pero la herramienta sugiere técnica y la técnica artificiosidad secundaria. El esoterismo pretende ser mucho más que eso; junto con sus estratagemas políticas y su pedagogía filosófica (partir de las opiniones comunes a los cuestionamientos filosóficos, etc.) apunta a la vez al problema de la justificación misma de la filosofía; digamos, su justificación interna y su justificación ante la ciudad. Enseña por lo tanto que la filosofía política es filosofía primera al tiempo que es el tratamiento popular de la filosofía. El esoterismo muestra en hecho lo que el problema de la teoría y la práctica muestra en palabra; la escritura esotérica del filósofo es la práctica de una teoría, o más precisamente, es la manifestación de la tensión entre la teoría y la práctica.

Podemos también expresarlo en términos metodológicos, pues lo que hemos mostrado en el segundo aunque especialmente en el tercer capítulo no puede ser comprendido sin haber puesto atención al hecho y significado de aquel modo olvidado de escribir. Lo mismo hay que decir de modo inverso: mientras las técnicas de la escritura exotérica-esotérica no sean vistas a través de la tensión entre filósofo y ciudad junto con las razones y experiencias filosóficas respectivas, el esoterismo no será entendido más que como un fenómeno aislado referido a “culturas”, a “concepciones” de la filosofía o a la reacción e incluso “venganza” de una clase intelectual ante determinadas circunstancias sociales e históricas.

Por eso es de especial importancia entender que la intención de Strauss de acceder a través de estas “heterodoxas” lecturas sobre los antiguos no es pasión de anticuario sino respuesta y propuesta de una filosofía que pueda confrontar a la conciencia histórica moderna y su culminación en el más radical Historicismo —el cual termina por regresar a la vez que inaugurar un nuevo tipo de revelación.

Está también, por otra parte, la importancia de la tensión entre la teoría y la práctica en el marco de la filosofía política. Ciertamente, según la posición de Strauss, la filosofía política es originalmente el tratamiento popular de la filosofía, el enlace entre las preocupaciones teóricas y su justificación en la ciudad; es el giro socrático hacia la prudencia y moderación; pero también es en su anverso el descubrimiento de una segunda vía hacia la naturaleza, acceso a lo que es primero para nosotros. Que Strauss localice el origen de la filosofía en el descubrimiento de la *physis* y a ésta en conexión no con la cosmología o astronomía sino fundamentalmente con el *nómos* es más que suficiente para comprender la importancia filosófica de la filosofía política y del interés filosófico por los asuntos humanos. Lo más bajo, en el Platón straussiano, apunta hacia lo más alto. Pero según hemos visto, lo más alto no le pertenece a la ciudad o al ámbito político. La filosofía ha de trascender la ciudad al tiempo que está bien plantada en ella, o en términos platónicos, ha de trascender en discurso. Porque lo más alto no son las matemáticas y la astronomía (asuntos que evidentemente trascienden en principio la política), y ello se debe a dos razones: la primera es porque éstas no explican por qué Sócrates está sentado, y la segunda es porque no pueden dar cuenta de sí mismas, explicar por qué son buenas. La pregunta platónica-socrática por el bien va más allá de la ciudad (de su *nómos*) aunque sólo tenga sentido en tanto hay ciudad.

El volar hacia el discurso o el hecho de que la ciudad apunte hacia lo más alto (al bien, a los dioses, al derecho natural) sin ser ella misma lo más alto tiene portentosas implicaciones para el mundo político, implicaciones que no pueden sino ser condenadas ya no sólo por la propia ciudad (como ha sido siempre), sino por los propios intelectuales. La tesis de que el elemento básico de la sociedad es la opinión es demasiado general para nosotros –no tenemos disposición de analizarla hasta sus últimas consecuencias y preferimos asimilarla de inmediato con una “presuposición” o “asunción” dogmática–, pero quizás la tesis de la “doctrina tiránica” tenga más poder retórico. La implicación política o práctica de la doctrina tiránica fue, si recordamos, que el filósofo no está en última instancia comprometido con su régimen político. Esto tiene un poder retórico mayor para nosotros que somos producto del declive de todo nacionalismo; la implicación de la doctrina tiránica no nos es aborrecible en principio, porque los ciudadanos contemporáneos saben poco de compromiso nacional. Pero inmediatamente nos resultará aversiva si consideramos que la desligazón del filósofo ante su régimen político también significa una desligazón moral: los valores más honorables para nuestro mundo, dígame tolerancia, pluralidad, autoctonía, reconocimiento, otredad, igualdad, etc. son también, en este sentido, parte de la caverna.

Naturalmente esta no es sorpresa para el intelectual contemporáneo, quien está seguro de la provisionalidad de todo valor, de la razón última de toda valoración que descansa, ya sea en cierta voluntad (de poder), ya sea en mecanismos que como reloj maltrecho ejercen fuerzas en todas direcciones. Pero la actitud del pos-hombre, de aquel residuo después del fin del hombre, es también una actitud que ejerce su poder sólo en el discurso; en los hechos es tan moralmente comprometida como cualquiera; en otras palabras, al pos-hombre le es imposible renunciar a la acción; en la acción monta su cruz si bien acepta la provisionalidad de su monumento: su monumento no es “monumento para todos los tiempos”, como el de Pericles, ni su discurso es “posesión útil para todos los tiempos”, como el de Tucídides.

Como sea, es difícil hoy aceptar la tesis del desapego político y moral del filósofo o la tesis de la primacía de la comprensión ante la acción (o, para el caso, la tesis de que el régimen político no tiene solución última). La filosofía siempre ha sido sospechosa. Con todo, Strauss manifestó repetidamente su preferencia por el liberalismo e incluso habló de la conformación de los ideales políticos antiguos con el liberalismo contemporáneo. Es ingenuo considerar esto como un mero conservadurismo. Es Strauss y nadie más quien puntualiza la preferencia moral y política de Platón por el régimen de Esparta al tiempo que consideraba de mayor facilidad filosofar en un régimen como el de Atenas, es decir, de realizar la actividad más digna de la que dispone el hombre. Es el mismo Strauss quien aboga por una reorientación de la filosofía y de la ciencia política a una comprensión del sentido común de lo político, en reconocer a una tiranía como tiranía y no como gobierno totalitario. Los altibajos del apego y desapego hacia la política junto con la dedicación de toda una obra a pensar y repensar la filosofía política es, creo, la mayor expresión de la profundidad del pensamiento de Strauss.

La legitimación de la filosofía en los parámetros de la ciudad ha eclipsado el problema de la persecución y el arte de escribir. Repensar las condiciones y bases en los que tal problema se desenvuelve es, no a pesar, sino justo a causa de nuestras condiciones políticas, un asunto de la mayor relevancia; las exigencias a las que se sujeta la filosofía hoy son implícitamente tan férreas como las de antaño, pues bajo el disfraz de pluralidad y provisionalidad esconden quizás más perversamente que antes el hecho de que toda sociedad posee dioses.

Bibliografía

- Alejandro, Filón de. *Obras completas*. Traducido por José Triviño. Vol. 5. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1976.
- Alfarabi. *El camino de la felicidad*. Traducido por Rafael Guerrero. Madrid: Trotta, 2012.
- . *La ciudad ideal*. Traducido por Manuel Alfonso. Madrid: Tecnos, 2011.
- . *Obras filosóficas y políticas*. Editado y traducido por Rafael Guerrero. Madrid: Trotta, 2008.
- . *Philosophy of Plato and Aristotle*. Traducido por Muhsin Mahdi. E.U.A.: The Free Press of Glencoe, 1962.
- . *Plato's Laws*. En Lerner, Ralph, y Muhsin Mahdi, eds. *Medieval Political Philosophy*. E.U.A.: The Free Press of Glencoe, 1963.
- . *The Political Writings*. Traducido por Charles Butterworth. E.U.A.: Cornell University Press, 2001.
- Altman, William. *The German Stranger*. E.U.A.: Lexington Books, 2011.
- Aquino, Santo Tomás. *Comentario a la Ética de Nicómaco*. Traducido por Ana Mallea, s/f.
- . *Commentary on Aristotle's Politics*. Traducido por Richard Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- . *Commentary on Nicomachean Ethics*. Traducido por C. Litzinger y O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964.
- . *El gobierno monárquico*. Traducido por León Carbonero. Sevilla: D.A. Izquierdo, 1861.
- . *Suma contra los Gentiles*. Editado por Ricardo Alvarez. México: Éxodo, 2008.
- . *Suma de Teología*. Editado por Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.
- . *Suma de Teología*. Editado por Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1998 [*La condición humana*. Traducido por Ramón Gil. Buenos Aires: Paidós, 2003].
- Aristófanes. *Comedias*. Traducido por Luis Gil y Luis M. Macía. 3 vols. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Aristophanes*. Traducido por Benjamin Rogers. Vol. 1. London: William Heinemann LTD, 1924.

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducido por Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Aristóteles*. Traducido por Carlos Megino y Tomás Calvo. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2014.
- . *Aristóteles*. Traducido por Julio Pallí. Vol. 3. Madrid: Gredos, 2014.
- . *Ars Rhetorica*. Editado por W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- . *Física*. Traducido por Guillermo Echandía. Madrid: Gredos, 2007.
- . *Magna moralia*. Traducido por Teresa Martínez y Leonardo Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.
- . *Metaphysics*. Traducido por Joe Sachs. E.U.A.: Green Lion Press, 1999.
- . “Metaphysics A”. En *Aristotle’s Metaphysics Alfa*, editado por Carlos Steel. R.U.: Oxford University Press, 2012.
- . *Nicomachean Ethics*. Editado por J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- . *Physics*. Editado por W.D. Ross. G.B.: Oxford University Press, 1936.
- . *Politics*. Traducido por H. Rackham. G.B.: William Heinemann LTD, 1959.
- . *Política*. Traducido por Manuela García. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Protréptico*. Traducido por Carlos Megino. Madrid: Abada, 2006.
- . *Retórica*. Traducido por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2007.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Traducido por Clemente Almorí. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Batnitzky, Leora. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*. E.U.A.: Cambridge University Press, 2006.
- Berns, Laurence. “Socratic and Non-Socratic Philosophy: A Note on Xenophon’s ‘Memorabilia’, 1.1.13 and 14”. *The Review of Metaphysics* 28, núm. 1 (1974): 85–88.
- Biblia de Jerusalén*. España: Bilbao, 1999.
- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Traducido por Manuel Escrivá. Barcelona: Paradigma, 1991.
- Bolotin, David. “Thucydides”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Bruell, Christopher. *Comment on Metaphysic’s Lambda*. Manuscrito inédito, facilitado por Svetozar Minkov.
- . *Comments on Rosen’s Theory and Practice*. New Orleans, 1986. Manuscrito inédito, facilitado por Svetozar Minkov.
- . *On the Socratic Turn*. Manuscrito inédito, facilitado por Svetozar Minkov.
- . “Thucydides and Pericles”. *The St. John’s Review* 22, núm. 3 (1981): 24–30.

- . “Xenophon”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Burns, Timothy, y Bryan-Paul Frost, eds. *Philosophy, History, and Tyranny*. E.U.A.: State University of New York Press, 2016.
- Carranza, David. “Presentación de ‘El origen cristiano de la ciencia moderna’ de Alexandre Kojève”. *Open Insight* 11, núm. 22 (2020): 181–86.
- Chacón, Rodrigo. “German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss”. Tesis doctoral, New School, 2009.
- . “Philosophy as Awareness of Fundamental Problems, or Leo Strauss’s Debt to Heidegger’s Aristotle”. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 44, núm. 3 (2018): 359–79.
- Cicerón. *Cicerón* (compilación). Traducido por Victor-José Herrero. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Obras completas*. Traducido por Francisco Navarro. Vol. 6. Madrid: Luis Navarro, 1884.
- Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. “Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers”. *The Review of Politics* 76 (2014): 619–633.
- Collingwood, R.G. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1946 [*Idea de la historia*. Traducido por Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández. México: FCE, 1952].
- Colmo, Christopher. “Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss”. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 18, núm. 1 (1990): 145–60.
- . “Theory and Practice: Alfarabi’s Plato Revisited”. *American Political Science Review* 86, núm. 4 (1992): 966–76.
- Cropsey, Joseph. “Karl Marx”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Cruz, Miguel. *La filosofía árabe*. España: Revista de Occidente, 1963.
- Deleuze, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault*. Traducido por Ires Puente. Vol. 1. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Descartes, René. *Descartes*. Traducido por Luis Villoro, Ernesto López, Mercedes Graña, Herederos de Manuel García Morente, Francisco Fernández, y Ana Gómez. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2011.

- . *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Editado por Fernández Olga. Traducido por García Manuel. Madrid: Tecnos, 2013.
- . *Los principios de la filosofía*. Traducido por Guillermo Quintas. Madrid: Alianza, 2002.
- Edelstein, Ludwig. *Plato's Seventh Letter*. Leiden: E.J. Brill, 1966.
- Elorza, Antonio. *Los dos mensajes del Islam*. Barcelona: Ediciones B, 2008.
- Epicuro. *Obras completas*. Traducido por José Vara. España: Cátedra, 2012.
- . *Epicurea*. Editado por Hermann Usener. E.U.A.: Cambridge University Press, 2010.
- . *Epicurus. The Extant Remains*. Editado y traducido por Cyril Bailey. R.U.: Clarendon Press, 1926.
- Farnesi, Mauro. "The City and Stranger". En *Leo Strauss, Philosopher*, editado por Antonio Lastra y Josep Molas. E.U.A.: State University of New York Press, 2016.
- Fortin, Ernest. "St. Thomas Aquinas". En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Foucault, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Traducido por H. Pons. Bue: FCE, 2014.
- . *El gobierno de sí y de los otros*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2009.
- . *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón. México: Siglo XXI, 2018.
- . *La hermenéutica del sujeto*. Traducido por Horacio Pons. México: FCE, 2002.
- . *Las palabras y las cosas*. Traducido por Cecilia Frost. Argentina: Siglo XXI, 1968.
- Frazer, Michael. "The Noble Liar's paradox?" *Perspectives on Political Science* 44, núm. 3 (2015): 159–61.
- Friedländer, Paul. *Platón*. España: Tecnos, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 [*Verdad y método*. Traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2012].
- Gaos, José. *La filosofía de Maimónides*. México: La Casa de España en México, 1940. Versión electrónica. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-filosofia-de-maimonides--0/html/ff15d56e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0
- García, Carlos. *Epicuro*. Madrid: Alianza, 2002.
- García, Ignacio. "Animal racional: breve historia de una definición". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27 (2010): 295–313.
- García-Bacca, Juan, trad. *Los presocráticos* (compilación). México: FCE, 2009.

- Garzón-Vallejo, Iván. “Leo Strauss y la recuperación de la racionalidad política clásica”.
Dikaion, núm. 18 (2009): 297–314.
- Gillespie, Michael. “Martin Heidegger”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Goldwin, Robert. “John Locke”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics I”. *The Review of Metaphysics* 22, núm. 1 (1968): 58–84.
- . “Philosophy and Politics II”. *The Review of Metaphysics* 22, núm. 2 (1968): 281–328.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Traducido por Joaquín Rodríguez. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1994.
- . *Socrates*. G.B.: Cambridge University Press, 1971.
- . *The Sophists*. G.B.: Cambridge University Press, 1971.
- Ha-Leví, Yehudá. *El Cuzary*. Traducido por Jacob Abendana. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910.
- . *Cuzary*. Traducido por Jesús Imirizaldu. Madrid: Editora Nacional Madrid, 1979.
 Versión electrónica: https://es.wikisource.org/wiki/Cuzary:_Discurso_primero
- Havers, Grant. “The Philosophical Rhetoric of Tragedy and Hope”. *Perspectives on Political Science* 44, núm. 3 (2015): 193–98.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. Traducido por Szankay Zoltan y José Ripalda. México: FCE, 1978.
- . *Fenomenología del espíritu*. Editado por Antonio Gómez. Edición bilingüe. Madrid: UAM / Abada, 2010.
- Heidegger, M. *Frühe Schriften*. En *Gesamtausgabe* Bd. 1. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.
- . *Sein und Zeit*. En *Gesamtausgabe* Bd. 2. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977. [*Ser y tiempo*. Traducido por J. Rivera. Santiago de Chile: Universidad, 1997]
- . *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. En *Gesamtausgabe* Bd. 56/57. Editado por B. Heimbüchel. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987. [*La idea de*

- la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por J. Escudero. España: Herder, 2005]
- . (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*. En *Gesamtausgabe* Bd. 58. Editado por H. H. Gander. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005. [*Problemas fundamentales de fenomenología (1919/1920)*]. Traducido por F. de Lara. Madrid: Alianza, 2014]
- . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. En *Gesamtausgabe* Bd. 62. Editado por G. von Neumann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005. [*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, [Informe Natorp]*]. Traducido por J. Escudero. Madrid: Trotta, 2002.]
- . *Nietzsche*. Traducido por Vermaal Juan. Vol. 2. Barcelona: Destino, 2000.
- Hobbes, Thomas. *Hobbes* (compilación). Traducido por J. Rodríguez, C. Mellizo, J. Hernández. Madrid: Gredos, 2012.
- Holton, James. “Cicero”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Howse, Robert “Reading between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Leo Strauss”. *Philosophy & Rhetoric* 32, núm. 1 (1999): 60–77.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991.
- . *La filosofía como ciencia rigurosa*. Traducido por M. García-Baró. Madrid: Encuentro, 2009.
- . “The Crisis of European Man”. En *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, traducido por Quentin Lauer. Nueva York: Harper & Row, 1965.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. Traducido por Joaquín Xirau y Roses Wenceslao. México: FCE, 1995.
- Jaffa, Harry. *Thomism and Aristotelianism*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1952.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Traducido por Juan Curutchet. España: Taurus, 1989.
- Jenofonte. *Helénicas*. Traducido por Orlando Guntiñas. Madrid: Gredos, 1994.
- . *Memorabilia-Oeconomicus-Symposium-Apology*. Traducido por E. Marchant. London: St Edmundsbury Press Ltd, 1997.
- . *Obras menores*. Traducido por Orlando Guntiñas. Madrid: Gredos, 1984.
- . *Recuerdos de Sócrates-Económico-Banquete-Apología*. Traducido por Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 2015.

- . *Xenophontis opera omnia*. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Kant, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?” En *Filosofía de la historia*. México: FCE, 2012.
- . *Teoría y Práctica*. Traducido por Miguel Palacios, M. Francisco Pérez, y Roberto Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2011.
- Klein, Jacob. *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*. Traducido por Eva Brann. Nueva York: Dover Publications, 1968.
- Kojève, Alexandre. “El origen cristiano de la ciencia moderna”. Traducido por David Carranza. *Open Insight* 11, núm. 22 (2020): 187–200.
- . *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducido por Andrés Martos. Madrid: Trotta, 2013.
- Laercio, Diógenes. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Carlos García. Madrid: Alianza, 2013.
- . *The Lives of the Eminent Philosophers*. London: G. Bell and Sons, 1915.
- Lastra, Antonio. “A Proem”. En *Leo Strauss, Philosopher*, editado por Antonio Lastra y Josep Molas. E.U.A.: State University of New York Press, 2016.
- Lastra, Antonio, y Josep Molas, eds. *Leo Strauss, Philosopher*. E.U.A.: State University of New York Press, 2016.
- Lerner, Ralph, y Muhsin Mahdi, eds. *Medieval Political Philosophy*. E.U.A.: The Free Press of Glencoe, 1963.
- Locke, John. *Two Treatises of Civil Government*. G.B.: J.M. Dent & Sons LTD, 1949 [*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Traducido por C. Mellizo. Madrid: Tecnos, 2006].
- Long, Steven. “Nicholas Lobkowitz and the Historicist Inversion of Thomistic Philosophy”. *The Thomist*, núm. 62 (1998): 41–74.
- Lord, Carnes. “Aristotle”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Livio, Tito. *Ad urbe condita. Libri XXI-XXV*. Traducido por J. Villar, s/f.
- Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Traducido por Rubén Bonifaz. México: UNAM, 2013.
- Mahdi, Muhsin. “Alfarabi”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Traducido por David Gonzalo. Madrid: Trotta, 1994.
- . *Obras filosóficas y morales*. Traducido por Rabino Aryeh Nathan. Barcelona: Obelisco, 2006.

- Maquiavelo, Nicolás. *Maquiavelo* (compilación). Madrid: Gredos, 2011.
- Marino, Antonio. “Reflexiones sobre las cuitas de un tirano: una lectura del Hierón de Jenofonte”. *Revista Multidisciplinaria. Tercera Época* 2, núm. 4 (2009): 5–18.
- Marx, Karl. *Ideología alemana*. México: Colofón, 2011.
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013 [*Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”*. Traducido por Alejandra Obermeier. Buenos Aires: Katz, 2008].
- . *Das Theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003 [*Leo Strauss y el problema teológico-político*. Traducido por María Gregor y Mariana Dimopulus. Buenos Aires: Katz, 2006].
- . *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducido por Marcus Brainard. E.U.A.: Cambridge University Press, 2006.
- . *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000.
- . “Why Political Philosophy?” *The Review of Metaphysics* 56, núm. 2 (2002): 385–407.
- Melzer, Arthur. *A Chronological Compilation of Testimonial Evidence for Esotericism. A web appendix for Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*: <https://press.uchicago.edu/sites/melzer/index.html>
- . “Esoteric Tangles”. *Perspectives on Political Science* 44, núm. 4 (2015): 226–36.
- . “On the Inherent Tension between Reason and Society”. En *Reason, Faith and Politics: Essays in Honor of Werner F. Dannhauser*, editado por Arthur M. Melzer y Robert Kraynak. Lanham: Lexington Books, 2008.
- . “On the Pedagogical Motive for Esoteric Writing”. *The Journal of Politics* 69, núm. 4 (2007): 1015–31.
- . *Philosophy Between the Lines*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 2014.
- Melzer, Arthur M., Jerry Weinberger, y Richard Zinman, eds. *The Public Intellectual*. E.U.A.: Rowman & Littlefield, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva visión, 2010.
- Minkov, Svetozar. *Leo Strauss on Science*. E.U.A.: State University of New York Press, 2016.
- Minowitz, Peter. “Philosophy Between the Crimes”. *Perspectives on Political Science* 44, núm. 3 (2015): 145–47.

- . *Straussophobia*. E.U.A.: Lexington Books, 2009.
- Molas, Josep. “An Epilogue”. En *Leo Strauss, Philosopher*, editado por Antonio Lastra y Josep Molas. E.U.A.: State University of New York Press, 2016.
- . “La pretendida actualidad del debate entre L. Strauss y A. Kojève sobre las tiranías”. *Isegoría*, núm. 36 (2007): 261–73.
- . “Notas a La ciudad y el hombre de Leo Strauss”. *Res publica*, núm. 8 (2001): 55–70.
- Montaigne, Michel. *Ensayos*. Traducido por Enrique Azcoaga. España: Alma, 2020.
- Moreira, Nicolás. “El innatismo de las cogniciones primarias y la adquisición del conocimiento en «Tah.sīl al-Sa’āda» de Al-Fārābī”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 22 (2015): 137–45.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. España: Círculo de lectores, s/f.
- . *Aurora*. Madrid: M.E. Editores, 1994.
- . *El ocaso de los ídolos*. Traducido por José Labata. España: Mestas, 2012.
- Nosetto, Luciano. “La felicidad de los antiguos y de los modernos. Leo Strauss, Alexandre Kojève y la cuestión de los géneros de vida”. *Anacronismo e Irrupción* 3, núm. 4 (2013): 12–57.
- Oehler, Klaus. “Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Ethik”. *Philosophische Rundschau* 5 (1957): 135–52.
- Pangle, Thomas. “A Platonic Perspective on the Idea of the Public Intellectual”. En Melzer, Arthur M., Jerry Weinberger, y Richard Zinman, eds. *The Public Intellectual*. E.U.A.: Rowman & Littlefield, 2003.
- Platón. *Banquete*. Traducido por Victoria Juliá. Buenos Aires: Losada, 2004.
- . *Diálogos*. Traducido por J. Calonge, E. Lledó, y C. García. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos*. Traducido por J. Calonge, E. Acosta, F. Oliveri, y J. Calvo. Vol. 2. Madrid: Gredos, 2006.
- . *Diálogos*. Traducido por García Carlos, M. Martínez, y E. Lledó. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1998.
- . *Diálogos*. Traducido por Juan Zaragoza, Francisco Lisi, N.L. Cordero, y Ma. Ángeles Durán. Vol. 4. Madrid: Gredos, 2011.

- . *Diálogos*. Traducido por Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, y N.L. Cordero. Vol. 5. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos*. Traducido por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Vol. 6. Madrid: Gredos, 1992.
- . *Diálogos (Dudosos, Apócrifos, Cartas)*. Traducido por Juan Zaragoza y Pilar Gómez. Vol. 7. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos (Leyes I-V)*. Traducido por Francisco Lisi. Vol. 7. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Diálogos (Leyes VI-XII)*. Traducido por Francisco Lisi. Vol. 8. Madrid: Gredos, 2015.
- . *Obras completas*. Traducido por Juan García-Bacca. Vol. 12. Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1983.
- . *Plato*. Traducido por H.N. Fowler. Vol. 1. Londres: William Heinemann LTD, 2005.
- . *Plato*. Traducido por H.N. Fowler. Vol. 2. Londres: William Heinemann LTD, 1921.
- . *Plato*. Traducido por R.G. Bury. Vol. 7. Londres: William Heinemann LTD, 1966.
- . *Plato*. Traducido por W.R.M Lamb. Vol. 8. Londres: William Heinemann LTD, 1927.
- . *Platonis Opera*. Editado por John Burnet. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- . *Plato's Parmenides*. Traducido por Arnold Hermann. E.U.A.: Parmenides Publishing, 2010.
- . *República*. Traducido por Rosa Mariño, Salvador Mas, y F. García. Madrid: Akal, 2009.
- . *Republic*. Traducido por Allan Bloom. E.U.A.: Basic Books, 1991.
- . *Statesman*. Editado y traducido por C. Rowe. Inglaterra: Aris & Phillips Ltd, 1995.
- Ritter, J., K. Gründer, y G. Gabriel, eds. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1971.
- Ritter, Joachim. “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”. En *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, editado por Manfred Riedel. Alemania: Rombach, 1974.
- Roiz, Javier. “Leo Strauss (1899-1973): ¿Un pensador perverso?” *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 110 (2000): 27–58.
- Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. E.U.A.: Oxford University Press, 1987.
- . “Leo Strauss y la querrela entre antiguos y modernos”. En Hilb, Claudia, ed. *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

- . *The Ancients and the Moderns*. E.U.A.: Yale University Press, 1989.
- Sabine, George. “Review. Persecution and the Art of Writing by Leo Strauss”. *Ethics* 63 (1953 de 1952): 220–22.
- Sales, Jordi. “Engaged Citizenship”. En *Leo Strauss, Philosopher*, editado por Antonio Lastra y Josep Molas. E.U.A.: State University of New York Press, 2016.
- San Agustín. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 2014.
- Sebell, Dustin. *The Socratic Turn*. E.U.A.: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Smith, Steven, ed. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. E.U.A.: Cambridge University Press, 2009.
- Solana, José. *De logos a physis*. España: Mira editores, 2006.
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.
- Strauss, Leo. *An Introduction to Political Philosophy*. Editado por Hilain Gildin. Michigan: Wayne State University Press, 1989.
- . “Enseñanza exotérica”. En *Sin ciudades no hay filósofos*, editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014.
- . “Existentialism”. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, núm. 3 (1995): 303–19.
- . “Farabi’s Plato”. *Louis Ginzber Jubilee Volume, American Academy for Jewish Research* 15 (1945): 357–93.
- . “German Nihilism”. Editado por David Janssens y Daniel Tanguay. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 26, núm. 3 (1999): 353–78.
- . *Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 1. Weimar: Metzler, 1996.
- . *Gesammelte Schriften: Hobbes’ Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 3. Weimar: Metzler, 2008.
- . *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 2. Weimar: Metzler, 1997.
- . *Giambattista Vico*. Curso de 1963, editado por Wayne Ambler. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu
- . “Greek Historians”. *The Review of Metaphysics* 21, núm. 4 (1968): 656–66.

- . “Jerusalem and Athens”. Conferencia de 1946 inédita. Manuscrito facilitado por Heinrich Meier.
- . *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Editado por Kenneth Hart. E.U.A.: State University of New York Press, 1997.
- . *Liberalism Ancient and Modern*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1989.
- . “Machiavelli”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- . “Marsilius of Padua”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- . *Natural Right and History*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1965 [*Derecho natural e historia*. Traducido por Luciano Noretto. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014].
- . “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”. *Social Research* 13, núm. 3 (1946): 326–67.
- . “On Collingwood’s Philosophy of History”. *The Review of Metaphysics* 5, núm. 4 (1952): 559–86.
- . “On the Intention of Rousseau”. *Social Research* 14, núm. 1/4 (1947): 455–87.
- . *On Tyranny*. Editado por Victor Gourevitch y Michael Roth. E.U.A.: The University of Chicago Press, 2000 [*Sobre la tiranía*. Traducido por Leonardo Rodríguez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005].
- . *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Editado y traducido por Antonio Lastra. España: Alfons el Magnànim, 1996.
- . *Persecution and the Art of Writing*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1952 [*Persecución y el arte de escribir*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2009].
- . *Philosophy and Law*. Traducido por Eve Adler. E.U.A.: State University of New York Press, 1995.
- . “Plato”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- . *Plato’s Gorgias (1957)*. Editado por David Stauffer. Curso en la Universidad de Chicago Disponible en: leostrausscenter.uchicago.edu

- . “Reason and Revelation”. En Meier, Heinrich. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducido por Marcus Brainard. E.U.A.: Cambridge University Press, 2006.
- . “Relativism”. En *Relativism and the Study of Man*, editado por Helmut Schoek y J. Wiggins. Princeton: Van Nostrand, 1961.
- . *Sin ciudades no hay filósofos*. Editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014.
- . *Socrates and Aristophanes*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1966.
- . “Some critical remarks on man’s science of man”. En Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. “Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers”. *The Review of Politics* 76 (2014): 619–633.
- . *Spinoza*. Curso de 1959. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu
- . *Spinoza’s Critique of Religion*. Traducido por E.M. Sinclair. E.U.A.: Schocken Books, 1982.
- . *Statesman*. Curso de 1954. Inédito, notas tomadas por Richard Kennington. Manuscrito facilitado por Svetozar Minkov.
- . *Studies in Platonic Political Philosophy*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1983 [*Estudios de filosofía política platónica*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2008].
- . *The Argument and the Action on Plato’s Laws*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1992.
- . “The frame of reference in the social sciences”. En Colen, José, y Svetozar Minkov, eds. “Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers”. *The Review of Politics* 76 (2014): 619–633.
- . *The City and Man*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1964 [*La ciudad y el hombre*. Traducido por Leonel Livchitz. Buenos Aires: Katz, 2006].
- . *The Early Writings*. Editado y traducido por Michael Zank. Nueva York: State University of New York Press, 2002.
- . *The Political Philosophy of Hobbes*. Traducido por Elsa M. Sinclair. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1963 [*La filosofía política de Hobbes*. Traducido por Silvana Carozzi. México: Buenos Aires, 2006].

- . “The Problem of Socrates”. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, núm. 3 (1995): 321–37.
- . *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Editado por Thomas Pangle. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1989 [*El renacimiento del racionalismo político clásico*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.]
- . “The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon”. *Social Research* 6, núm. 1/4 (1939): 502–36.
- . *Theory and Practice*. Curso de 1950. Inédito, manuscrito sin mecanografiar facilitado por Svetozar Minkov.
- . *Thoughts on Machiavelli*. E.U.A.: The Free Press, 1958 [*Meditación sobre Maquiavelo*. Traducido por Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1964].
- . “What Can We Learn From Political Theory?” *The Review of Politics*, núm. 69 (2007): 515–29.
- . *What is Political Philosophy?*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1959 [*¿Qué es filosofía política?* Traducido por Amando De la cruz. Madrid: Guadarrama, 1970].
- . *Xenophon*. Curso de 1963, editado por Christopher Nadon. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu
- . *Xenophon’s Socrates*. E.U.A.: Cornell University Press, 1972.
- Strauss, Leo, y Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987 [*Historia de la filosofía política*. Traducido por Leticia García, Diana Sánchez, y Juan Utrilla. México: FCE, 2017].
- . *The Political Philosophy of Karl Marx*. Curso de 1960, editado por Gayle McKeen. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu
- Strauss, Leo, y Hans-Georg Gadamer. “Correspondance with Hans-Georg Gadamer Concerning Wahrheit und Methode”. *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 2, núm. 5 (1978): 5–12 [“Sobre la interpretación: Correspondencia con Hans-Georg Gadamer”. En *Sin ciudades no hay filósofos*, editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014].

- Tarcov, Nathan. “Epilogue. Leo Strauss and the History of Political Philosophy”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Traducido por Dolores Sánchez. 2 vols. Madrid: Alianza, 2017.
- Tolstói, Lev. *Guerra y Paz*. Traducido por Irene y Laura Andresco. 2 vols. Madrid: Alianza, 2011.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Traducido por Vicente López. Barcelona: Juventud, 2015.
- Vega, Diego. “Dos frentes de ataque contra la filosofía”. *Reflexiones Marginales* 49 (2019).
- . “Vanidad y miedo a la muerte violenta. Hobbes, Hegel y fenomenología de las emociones”. *Revista Digital Filha* 23 (2020): 1–25.
- . “La θεωρία, lo teórico (*theoretisch*) y lo pre-teórico (*vortheoretisch*) en el joven Heidegger”. *Open Insight* 11, núm. 23 (2020).
- Velkley, Richard. “Edmund Husserl”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- . *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 2011.
- Voegelin, Eric. “Review of On Tyranny”. *The Review of Politics* 11, núm. 2 (1949): 241–44.
- Volpi, Franco. “Hermenéutica y filosofía práctica”. Traducido por Teresa Oñate. *Éndoxa: Series Filosóficas*, núm. 20 (2005): 265–94.
- . “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. Traducido por Alejandro Vigo. *Anuario Filosófico*, núm. 32 (1999): 315–42.
- Voltaire. *Voltaire*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2014.
- Yaffe, Martin, y Richard Ruderman, eds. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. E.U.A.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Wieland, Wolfgang. “Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften”. *Hermes* 86, núm. 3 (1958): 323–46.
- Zetterbaum, Marvin. “Alexis de Tocqueville”. En *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey. E.U.A.: The University of Chicago Press, 1987.
- Žižek, Slavoj. *Iraq: the borrowed kettle*. E.U.A.: Verso, 2004.

Zuckert, Michael, y Catherine Zuckert. *The Truth about Leo Strauss*. E.U.A.: The University of Chicago Press, 2006.