

VOLVER A LEER INOCENTEMENTE: UNA CRÍTICA A LA HERMENÉUTICA HISTORICISTA DESDE EL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS

*READING NAÏVELY AGAIN: A CRITIQUE OF HISTORICIST
HERMENEUTICS ACCORDING TO THE THOUGHT OF LEO STRAUSS*

JORDI FEIXAS I ROIGÉ

Doctor en Filosofía
Departamento de Filosofía y Humanidades.
Director Académico de Grados
Facultad de Filosofía La Salle
Universitat Ramon Llull
Barcelona/España
jordi.feixas@salle.url.edu.
ORCID: 0000-0002-1754-3672

Recibido: 31/07/2024
Revisado: 08/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El presente artículo recupera las lecciones hermenéuticas del filósofo Leo Strauss (1899-1973) y, participando en el debate sobre cómo deben ser comprendidas, las contraponen al modo de leer propuesto por el historicismo filosófico e historiográfico. A lo largo del texto, se reivindican las contribuciones de Strauss como capaces de abordar un debate incluso con la hermenéutica historicista posterior a dicho autor. La esperanza que mueve esta reflexión es que los argumentos presentados puedan contribuir, no solo a la comprensión del pensamiento de Leo Strauss, sino también a la recuperación de un modo de leer emancipado del filtro y de la carga de una filosofía actual que dificulta un diálogo genuino con el pasado.

Palabras clave: Leo Strauss, hermenéutica, historicismo, filosofía política, historia de las ideas.

Abstract: This paper revisits the hermeneutical lessons of the philosopher Leo Strauss (1899-1973) and, engaging in the debate on how they should be understood, contrasts them with the mode of reading proposed by philosophical and historiographical historicism. Throughout the text, Strauss' contributions are vindicated as capable of addressing a debate even with the historicist hermeneutics appeared after him. The hope driving this reflection is

that the arguments presented can contribute not only to the understanding of Leo Strauss's thought but also to the recovery of a way of reading freed from the filter and burden of contemporary philosophy, which hinders a genuine dialogue with the past.

Keywords: Leo Strauss, hermeneutics, historicism, political philosophy, history of ideas.

1. INTRODUCCIÓN

El estudioso de la historia de la filosofía que somete a análisis su propia práctica llega, inevitablemente, a la siguiente pregunta: ¿qué se puede esperar de la lectura de los filósofos del pasado? No es una pregunta menor y su contestación no puede considerarse en ningún caso una obviedad, especialmente si se tiene en cuenta la divergencia y variedad de respuestas a dicha cuestión que pueden encontrarse en el debate filosófico reciente¹.

Responder a la pregunta anterior pasa por resolver un dilema previo o, como mínimo, simultáneo. Se trata de la cuestión de cómo debemos leer a los autores del pasado. Este problema fue abordado con profundidad por Leo Strauss (1899-1973), cuyos estudios sobre la lectura de los filósofos políticos del pasado y la forma en qué deberían ser leídos anticipó, en muchos sentidos y gracias a su radicalidad filosófica, los debates hermenéuticos posteriores. Por esta razón, el presente artículo quiere recuperar las lecciones hermenéuticas straussianas y, participando en el debate interpretativo sobre las mismas², ponerlas en contraposición al historicismo imperante. La esperanza que mueve esta reflexión es

1 Quentin Skinner, uno de los principales historiadores de la filosofía de los últimos tiempos, ha enfatizado que el principal aprendizaje que se puede obtener de las ideas del pasado es la divergencia con las ideas del presente. Así, el gran valor de la historia de la filosofía consistiría en entender la contingencia y la particularidad contextual de todo pensamiento. SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 88-89. En cierto modo, esta es una expresión del carácter historicista de la historia de la filosofía actual, con su énfasis en la relación determinante entre pensamiento y contexto. Cf. RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. En cambio, autores como Allan Bloom han entendido que existen problemas humanos permanentes con los que los grandes libros de la historia del pensamiento ponen en contacto y sobre los que estas obras permiten reflexionar. En ese caso, el valor de la historia de la filosofía iría más allá de aquel otorgado por parte de los historicistas, esto es, más allá de la constatación de la diferencia histórica o de la contingencia de toda creencia. Cf. BLOOM, A., *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster Inc., 1987. P. 252.

2 Toda consideración sobre el pensamiento de Strauss debe asumir una dificultad importante: sus ideas siempre fueron presentadas entre los comentarios dedicados a los autores del pasado. Saber dónde termina el comentario y empieza el pensamiento straussiano es un reto para cualquier historiador de las ideas que dedique sus esfuerzos al intento de comprensión del pensamiento de este autor.

que los argumentos presentados³ puedan contribuir a volver a *leer inocentemente*, esto es, sin el filtro y la carga de una filosofía actual que impide un diálogo genuino con el pasado⁴.

2. LA CRÍTICA DE LEO STRAUSS A LAS CONCLUSIONES HISTORICISTAS SOBRE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA

A lo largo de su trayectoria académica, Strauss mantuvo un debate recurrente con el historicismo. Esta discusión presentó distintos frentes, siendo los más significativos el de la lucha por la recuperación de la filosofía en sentido socrático original y el de la posibilidad de una lectura verdaderamente filosófica del pasado, esto es, de la que pueda aprenderse algo más que la contribución pretérita a nuestro presente.

Según Strauss, con su afirmación de la determinación histórica de todo pensamiento humano, el historicismo radical niega no solo la existencia de respuestas universales a los principales problemas humanos, sino también la posibilidad de la filosofía en su sentido original⁵. Esta última requiere de un único elemento para poder justificarse a sí misma: la consciencia de la ignorancia sobre un conjunto de problemas fundamentales y permanentes que provocan el esfuerzo hacia el conocimiento. Un conocimiento sobre el Todo o sobre la naturaleza de las cosas. Así entendida, la filosofía es fundamentalmente *búsqueda* (zétesis, en griego) de un conocimiento sobre dichos problemas que sustituya las opiniones imperfectas que, como seres políticos que somos, siempre tenemos por el hecho de vivir en un momento histórico y en una comunidad determinados⁶. Sin embargo, es precisamente la existencia de dichas permanencias –de un Todo que prevale– la que es criticada por el historicismo radical. Esta posición afirma que la evidencia histórica muestra una multiplicidad de problemas y de respuestas planteados por parte de los humanos a lo largo del tiempo, algo que justificaría

3 En el proceder de esta reflexión se presentarán las citas de Leo Strauss reproduciendo el original en inglés. Strauss defendió la necesidad de acercarse a los autores estudiados en su lengua original, sopesando cada palabra con atención, como condición hermenéutica imprescindible para comprenderlos. Creemos que un artículo sobre el arte straussiano de leer debe respetar esta condición. Cf. STRAUSS, L., "What is Liberal Education?" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. P. 7. Cf. STRAUSS, L., "Cohen's Analysis of Spinoza's Biblia Science" en STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. P. 140.

4 La expresión "leer inocentemente" es de Allan Bloom, discípulo de Strauss. BLOOM, A., *Shakespeare Politics*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1981. P. 2.

5 STRAUSS, L., "Political Philosophy and History" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. P. 60.

6 STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. P. 11. STRAUSS, L., "Restatement on Xenophon's *Hiero*" en STRAUSS, L., *On Tyranny*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. P. 196-197.

la citada negación de permanencias sobre las que pueda versar el pensamiento, así como la posibilidad de respuestas universales a los problemas que están ligados a una vida humana.

Ahora bien, según Strauss la evidencia histórica no permite justificar la posición del historicista, ni en relación con la cuestión de las respuestas, ni en relación con la existencia de problemas fundamentales o preguntas permanentes. Sobre la primera cuestión, la historia solo muestra que ha habido cambios en las posiciones mantenidas sobre determinadas cuestiones, pero no demuestra que estos cambios sean fruto de razonamientos verdaderos. En consecuencia, la historia no puede enseñar nada en referencia al valor de las posiciones adoptadas en un determinado momento en sustitución de otras, esto es, no puede enseñar nada en lo referente al significado del cambio histórico. Así pues, la tesis historicista debe basarse necesariamente, no en la evidencia histórica, sino en un análisis filosófico que pruebe la relación que pretende afirmar entre el pensamiento y la historia⁷. De hecho, aquí la llamada experiencia de la historia historicista asume, sin justificarlos, dos presupuestos dogmáticos: a) la creencia en el progreso y b) la superioridad moral de la variedad y de la unicidad –es decir, el valor igual de toda época o civilización⁸. Sobre la segunda cuestión, Strauss considera que la experiencia de la historia más bien muestra la existencia de unos mismos problemas fundamentales, de un mismo marco que resiste a los cambios en el pensamiento humano. Algo compatible con el hecho de que la claridad sobre dichos problemas y las propuestas de solución a los mismos puedan variar de una época a otra. Es más:

“If the fundamental problems persist in all historical change, human thought is capable of transcending its historical limitation or of grasping something trans-historical. This would be the case even if it were true that all attempts to solve these problems are doomed to fail and that they are doomed to fail on account of the “historicity” of “all” human thought.”⁹

Contra las posiciones de algunos intérpretes¹⁰, afirmamos que aquí se encuentra una de las pocas tesis filosóficas defendidas por parte de Strauss a lo largo de sus obras: la existencia de problemas fundamentales y la consecuente posibilidad de transcendencia histórica que posibilita el pensamiento sobre los mismos¹¹. Una transcendencia que haría posible, de nuevo, la filosofía en su

7 STRAUSS, L., *Natural Right and History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953. P. 19.

8 Ibid. P. 22.

9 Ibid. P. 23-24.

10 No estamos de acuerdo con John Pocock, de la escuela contextualista de Cambridge, cuando atribuye a Strauss una filosofía dogmática que no tolera el escepticismo. POCOCK, J., “Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's “Strauss's Machiavelli””, *Political Theory*, 3 (1975) 4, pp. 385-401. P. 397.

11 Strauss creyó que sus comentarios históricos contribuían a la recuperación de la conciencia sobre los problemas fundamentales, negada por parte del pensamiento historicista. Y con esta

sentido original¹². Ante quienes afearían a esta interpretación el cargo de excesivamente inocente, obviando un conjunto de saberes ocultos y terribles en las obras de Strauss¹³, cabe recordar que el filósofo siempre es más consciente de los problemas, de los marcos y de la naturaleza de aquello que estudia que no de soluciones definitivas. Este fue el concepto de filosofía tal y como la comprendió Strauss¹⁴.

Strauss reconoció que la filosofía en sentido original, como la búsqueda de conocimiento sobre unos problemas fundamentales, era susceptible a una crítica historicista importante. Según esta, la filosofía entendida como el intento de sustituir las opiniones sobre el Todo por el conocimiento sobre el Todo parte de una serie de presuposiciones dogmáticas. Fundamentalmente, que el Todo es inteligible. Y si se considera que el Todo es inteligible es porque se considera que el Todo tiene una estructura permanente y que, por lo tanto, es siempre lo mismo. Esta presuposición –seguiría la crítica historicista, según Strauss– tiene su origen en la identificación del “ser” (en el sentido más alto) con “el ser siempre”. Para el historicismo, el carácter dogmático de esta premisa en la que se basa la filosofía se pone al descubierto en el momento en que se descubre la historicidad de la vida humana. Este descubrimiento consiste en la comprensión

consciencia, la posibilidad de la filosofía en sentido genuino, practicada mediante la lectura –la participación en una gran conversación– de los grandes libros del pasado. STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978. P. 14. Cf. STRAUSS, L., “On the Minos” en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. P. 74-75. Cf. STRAUSS, L., “Progress or return?” en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. P. 255-257.

12 STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 32.

13 Existe una literatura anti-straussiana dedicada a promover esta acusación, con la que no estamos de acuerdo, a pesar de que la extensión y temática de este estudio no permite, aquí, su refutación. Véase DRURY, S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. New York: MacMillan, 2005. Cf. DRURY, S., *Leo Strauss and the American Right*. New York: Saint Martin's Press, 1999. Cf. ALTMAN, W.F., *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*. Plymouth: Lexington Books, 2012.

14 En este sentido, estamos de acuerdo con la interpretación de un Strauss *zetético* o socrático planteada por varios autores. Véase PANGLE, T., TARCOV, N., “Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy” en CROPSEY, J., STRAUSS, L., *History of Political Philosophy*. 3rd Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. P. 920. Cf. SMITH, S., “Destruktion or recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger”, *The Review of Metaphysics*, 51 (1997) 2. P. 364-365. Cf. SMITH, S.B., “Leo Strauss's Platonic Liberalism”, *Political Theory*, 28 (2000) 6. P. 789 i 792. Cf. HILB, C. *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. P. 122, 302-303. Cf. MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 62. Cf. ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006. P. 84-87. Cf. TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London: Yale University Press, 2007. P. 88-89. Cf. JANSSENS, D., *Between Athens and Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2008. P. 172. Cf. TORRES, B., “Filosofia i revelació en l'obra d'Eric Voegelin: Un estudi de la correspondència amb Leo Strauss.”, *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, IX (2009) 1-2, 127-157. P. 148.

de que lo que se llama “el Todo” no es, propiamente, un Todo, sino que siempre es algo cambiante e incompleto. El Todo no es algo inteligible. El ser, entonces, no puede ser “el ser siempre” que presupone la filosofía¹⁵.

En su reflexión, Strauss no prosiguió más allá de esta crítica fundamental y constató que no podía discutir estas tesis historicistas. Lo que sí podía hacerse era tener presente esta crítica sobre los presupuestos de la filosofía e investigarla¹⁶. Además, dado que la experiencia histórica historicista no justificaba su posición sobre la relación entre pensamiento e historia, era necesario estudiar la filosofía que pretender resolver la cuestión de esta relación. Es decir:

“Before we can make an intelligent use of the historically ascertained relations between philosophic teachings and their “times,” we must have subjected the doctrines concerned to a philosophic critique concerned exclusively with their truth or falsehood. A philosophic critique in its turn presupposes an adequate understanding of the doctrine subjected to the critique. An adequate interpretation is such an interpretation as understands the thought of a philosopher exactly as he understood it himself.”¹⁷

Así, para resolver el problema que plantea el historicismo nosotros debemos convertirnos en estudiosos de la filosofía historicista y de sus rivales no historicistas, para determinar quién tiene razón en este debate. Debemos convertirnos, en primer lugar, en historiadores de la filosofía. Para ello, debemos comprender correctamente los grandes libros del pasado reciente y remoto.

3. CONDICIONES PARA ENTENDER LA FILOSOFÍA DEL PASADO

Para Strauss, entender a un autor del pasado tal y como este se entendió a sí mismo es el único criterio de objetividad que es posible en historia de las ideas¹⁸. Esta afirmación debe defenderse ante la crítica historicista según la cual no es posible hablar de *una* correcta interpretación de un texto. Esta posición deriva del argumento que dice que un fenómeno histórico es interpretado de distintas formas en diferentes períodos y por diversos tipos de personas y generaciones; y aún más: que nuevas experiencias iluminan los textos antiguos de formas distintas¹⁹. Ahora bien, Strauss responde a esta crítica diciendo que la

15 Ibid. P. 30-31.

16 Ibid. P. 31.

17 STRAUSS, L., “Political Philosophy and History” P. 66.

18 STRAUSS, L., “How to Begin to Study Medieval Philosophy” en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. P. 209.

19 Posición que, posteriormente, defenderá Paul Ricoeur cuando sostendrá que los textos tienen un significado autónomo e independiente de las intenciones de su autor. Según el autor francés, una vez escritas, el significado de las obras se distancia de las intenciones del escritor y escapa a su horizonte, de ahí que la interpretación deba centrarse en los textos y no en los estados

experiencia de estos hechos no justifica la afirmación anterior que no cree posible una correcta interpretación de un texto. Esto es así porque: “[...] the infinite variety of ways in which a given text can be understood does not do away with the fact that the author of the text, when writing it, understood it in one way only.”²⁰ Que haya varias interpretaciones no elimina el hecho de que solo puede haber una que interprete el texto tal y como el autor lo concibió.

Ahora bien, para Strauss este tipo de comprensión topa con un obstáculo importante en nuestro tiempo, que no es otro que la creencia en que el pensamiento presente –moderno– es superior al pensamiento precedente. Cuando se considera que el pensamiento presente es superior al antiguo, el estudioso ya no puede cumplir con la demanda de entender el pensamiento de un autor del pasado tal y como él mismo lo comprendió. Según Strauss, esto es así porque la comprensión del pasado será más adecuada cuanto más interés tenga la persona en el pensamiento estudiado. Y alguien no puede estar verdaderamente interesado en el pensamiento del pasado si ya sabe que, en lo fundamental, ese pensamiento es inferior al del presente²¹. Ésta será una consideración recurrente en la obra del autor alemán, que siempre será tenida como obvia y nunca será explícitamente argumentada. Sin embargo, creemos que es una posición coherente con el planteamiento socrático del autor: es la conciencia de la ignorancia sobre las cosas más importantes lo que provoca que lo más importante para la persona que obtiene esta conciencia sea buscar el conocimiento sobre estas cosas. Si una persona ya cree tener este conocimiento, el estudio genuino resulta inexistente²². Por esto el autor dirá que “There is no inquiry into the history of philosophy that is not at the same time a philosophical inquiry.”²³

Strauss afirma que el historicismo pretende entender a los autores del pasado tal y como estos se entendieron a sí mismos, esto es, que cumple con el criterio expuesto anteriormente. La razón de esta voluntad es que el historicismo considera que todos los períodos son iguales ante la verdad y que, consecuentemente, no se puede juzgar la verdad de una doctrina desde la verdad de un

psicológicos que los precedieron. Es más, todo texto también se emancipa de las referencias inmediatas de su entorno original para pasar a iluminar nuestra propia situación, enlazándose con todo lo que hemos leído, aprendido y amado en otros textos. Es de esta forma que un texto nos abre nuevas maneras de ser-en-el-mundo. Esta es la referencia del texto que parece interesar realmente a Ricoeur: el mundo que el texto abre, más allá de él mismo, en el momento de ser leído por el lector. RICOEUR, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 136 Cf. RICOEUR, P., “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, *New Literary History*, 5 (1973) 1. P. 95.

20 STRAUSS, L., “How to Begin to Study Medieval Philosophy”. P. 209-210.

21 Ibid. P. 208-209.

22 STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 36.

23 STRAUSS, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Albany: State University of New York Press, 1995. P. 41.

tiempo posterior²⁴. Según el historicismo, la verdad es algo relativo al momento histórico. Ahora bien, el autor muestra que, a pesar de esta pretensión, el historicismo no puede entender a los autores del pasado tal y como ellos se comprendieron a sí mismos. Esto es así debido a su consideración de que toda doctrina es igualmente válida o verdadera porque es la expresión de su tiempo. Esta tesis choca frontalmente con la filosofía de la época no historicista –por ejemplo, la filosofía clásica– que afirmaba enseñar *la* verdad y no sólo la verdad de su tiempo. Así pues, cuando el historicismo se acerca a la filosofía clásica lo hace asumiendo que la pretensión de la filosofía no historicista de enseñar *la* verdad es insostenible y, por tanto, también implica que el pensamiento del pasado es inferior al pensamiento moderno en lo más importante o fundamental²⁵. En los términos socráticos que suscribe Strauss, bajo esta asunción de la propia superioridad la comprensión genuina no es posible.

¿Qué hace falta, entonces, para comprender la filosofía del pasado? Para poder hacerlo, uno debe estar sinceramente interesado en ella, esto es, debe admitir la posibilidad de que la filosofía del pasado sea superior a la del presente. Según Strauss, el estudioso debe plantearse que su propia época sea un tiempo de declive y, así, sentir anhelo por el pasado²⁶. Es la apertura a la posibilidad de que las doctrinas pasadas sean ciertas la que fomenta una comprensión genuina de estas doctrinas²⁷: uno debe aceptar que el autor de pasado podría haber entendido ciertas cosas mejor que nosotros²⁸.

Siendo esto así, para Strauss el dogmatismo más desastroso para el estudio histórico es la creencia en el progreso continuo. Si se asume el progreso, también se cree que las doctrinas del presente mantienen una cercanía más estrecha con la verdad que las doctrinas del pasado. Bajo el influjo de esta creencia no se puede desarrollar un estudio serio del pasado porque no puede existir ninguna voluntad seria de someterse a las enseñanzas de los filósofos del pasado, ni ninguna voluntad de dejar atrás los prejuicios del presente –es decir, de progresar²⁹. Solo se pueden entender históricamente los grandes libros que nos

24 Aunque matizando la distinción entre verdad y racionalidad, esta es la pretensión del contextualista Quentin Skinner. SKINNER, Q., "Interpretation, Rationality and Truth" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. P. 31.

25 STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research*, 13 (1946) 3. P. 330-331.

26 STRAUSS, L., "On Collingwood's Philosophy of History", *The Review of Metaphysics*, Vol. V (1952) 4. P. 575-576.

27 Aquí existe una diferencia fundamental con uno de los historiadores más importantes de la segunda mitad del siglo XX, cuando afirma que el estudioso del pasado no debe estar interesado en la verdad. SKINNER, Q., "Interpretation, Rationality and Truth". P. 52-53.

28 Lo expresa, con palabras muy parecidas, Gregorio Luri –biógrafo de Strauss. Véase LURI, G., *¿Matar a Sócrates?* Barcelona: Ariel, 2015. P. 17-18.

29 STRAUSS, L., "Review of VAUGHAN, C.E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Pp. 264-266.

precedieron si se está dispuesto a aprender algo, no sólo *sobre* los autores del pasado, sino *de* los autores del pasado³⁰.

A lo largo de sus obras, Strauss localiza otra condición para la comprensión de la filosofía pretérita. Esta vez, esta condición tiene que ver con la posición del propio intérprete. Strauss afirma que el historiador es un hombre moderno y, como tal, aunque sea de forma inconsciente, está bajo la influencia de la filosofía moderna. El estudio de la filosofía pre-moderna, por tanto, requerirá emanciparse de esta influencia. Una emancipación que solo es posible mediante una reflexión continua sobre el carácter de la filosofía moderna³¹. Creemos que estas consideraciones deben ser analizadas en el marco de la situación del hombre actual entendida por Strauss como una segunda caverna, más profunda que aquella que imaginó Platón y que explicaba metafóricamente las dificultades naturales de la filosofía. Estas dificultades naturales se encuentran, fundamentalmente, en la fuerza de las opiniones morales y religiosas de toda comunidad política en la que la filosofía siempre aparece. Ahora bien, según Strauss nuestro tiempo padece unas dificultades añadidas para la vida filosófica, fruto del dogma historicista que permea nuestras comunidades. Este dogma dice que es absurdo preguntarse por *la* verdad de nuestras creencias, ya que todo pensamiento está determinado por su momento histórico. Cuando se asume esto, la persona ya no tiene ningún incentivo para cuestionar sus opiniones ni, con esa ironía, llegar a la consciencia de la propia ignorancia que es el primer paso en la búsqueda del conocimiento. Por esto la situación del hombre en el final de la modernidad es la de una caverna aún más profunda que la de Platón, ya que en tiempos del ateniense las opiniones comunes no cuestionaban la aspiración a *la* verdad, sino que competían por ella ante las reflexiones de los filósofos. De ahí que, en nuestro tiempo, necesitemos una propedéutica previa a la actividad de filosofar, una preparación que consiste en leer libros antiguos para localizar los presupuestos del historicismo actual y liberarnos de su influencia. Necesitamos *aprender leyendo* para recuperar la libertad de filosofar³². Es más, el

30 STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy" P. 211. Myles Fredric Burnyeat ha defendido que, cuando Strauss pedía a los estudiantes que retiraran sus prejuicios antes de encarar un texto, en realidad pretendía la "rendición intelectual" del alumnado hacia lo que él decía. Véase BURNYEAT, M.F., "Sphinx without a Secret", *New York Review of Books* [En línea]. Nueva York: Nueva York Review of Books, 1985. Una acusación como ésta puede recibir varias críticas. La primera, que es muy difícil probar semejante intención. La segunda, que la demanda straussiana responde a un principio hermenéutico que, compartido o no, está argumentado en su obra. Tercero, que el hecho –denunciado por Burnyeat– de que la comprensión histórica pretendida por Strauss sea un objetivo inalcanzable, no implica que esta comprensión no sea el único objetivo desde el que se pueda derivar una práctica historiográfica rigurosa. Por último, que las clases de Strauss transcritas y disponibles en la web del Leo Strauss Center manifiestan lo mismo que sus libros: sobre todo un planteamiento de los problemas, pero difícilmente la presentación de lecciones firmes o definitivas. Es muy dudoso hablar, pues, de ninguna "rendición intelectual".

31 STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy". P. 217.

32 STRAUSS, L., "The Intellectual Situation of the Present" en YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S. (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 242-248.

historiador actual se encuentra entrelazado con una tradición de pensamiento moderno cuyos presupuestos originales están escondidos: asumiendo la idea de progreso, la filosofía moderna ha ido abandonando la reflexión sobre ciertas cuestiones porque ya las creía superadas³³. Parece que Strauss afirme que hay que proceder, pues, a la deconstrucción de la tradición moderna para liberarse de estos presupuestos y dirigirse, después y “libremente”, a los clásicos³⁴.

Strauss analiza cómo el historicismo más radical niega las posibilidades de comprensión que él pretende defender. Este pensamiento afirma que la comprensión de un texto del pasado tal y como éste fue entendido por parte de su autor es imposible, teniendo presente que toda comprensión es relativa al punto de vista del historiador y, especialmente, de su tiempo. Según esta crítica historicista “[...] in the best case the understanding will be a creative transformation of the original understanding.”³⁵ El autor alemán responde a esta crítica diciendo que resulta difícil entender cómo se puede hablar de una transformación creativa del significado original si se considera que no se puede captar el significado original como tal. Es más, aunque las preguntas iniciales del historiador hacia el texto sean distintas de las del autor estudiado, el primer deber del historiador es poner entre paréntesis estas preguntas³⁶. Debemos dejar claro que esta respuesta presupone que es posible trascender el propio tiempo, en el sentido de desligarse de la conexión determinante que el historicismo establece entre pensamiento y contexto. Strauss defiende esta posibilidad en un sentido mínimo –es decir, crítico e interrogativo, y no necesariamente conclusivo o portador de respuestas válidas para cualquier tiempo y lugar– cuando constata la capacidad humana de preguntarse por la corrección o incorrección de los ideales de la propia comunidad³⁷. Creemos que aquí puede observarse la ironía socrática-straussiana aplicada al estudio del pasado. Es humanamente posible

Cf. STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. P. 154-162.

33 STRAUSS, L., "Political Philosophy and History". P. 77.

34 Varios intérpretes han situado aquí una influencia decisiva de Heidegger y su deconstrucción de la tradición que hacía posible, de nuevo, recuperar sus orígenes. Véase SMITH, S., "Destruktion or Recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, 51 (1997) 2. P. 356. Cf. LURI, G., *Erotismo y prudencia*. Madrid: Encuentro, 2012. Pág. 75-77. Cf. FERRY, L., *Filosofía Política I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991. P. 26. También se ha hablado de una influencia matizada de la deconstrucción nietzschiana de la tradición occidental. Véase ROSEN, S., "Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy" en ROSEN, S., *The Elusiveness of the Ordinary: Studies in the possibility of philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 2002. P. 136.

35 STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978. Pp. 9-10. Esta posición historicista, según la cual toda lectura es una reescritura del texto, lo encontraremos posteriormente en Roland Barthes. BARTHES, R., "La muerte del Autor" en BARTHES, R., *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1994. Pp. 65-72.

36 STRAUSS, L. *The City and Man*. P. 10.

37 STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 3.

dudar de si las preguntas con las que alguien se dirige a un texto no son, en el fondo, preguntas impropias del texto estudiado³⁸.

A pesar de poner entre paréntesis las propias preguntas, Strauss afirma que el estudioso del pasado debe acercarse al texto con espíritu filosófico, esto es, no con la pregunta sobre qué han dicho otros sobre la obra en cuestión, sino con la pregunta por la verdad de la doctrina estudiada. Ahora bien, el autor alemán advierte que si una persona se acerca al autor desde una pregunta que no es *la* pregunta central que se hacía el autor, entonces existe el riesgo de caer en una mala interpretación. Así:

“[...] the philosophic question with which one approaches the thought of the past must be so broad, so comprehensive, that it permits of being narrowed down to the specific, precise formulation of the question which the author concerned adopted. It can be no question other than the question of the truth about the whole.”³⁹

La afirmación anterior de Strauss presupone que todo filósofo genuino se pregunta por el Todo, por la naturaleza de las cosas. Sin embargo, se ha visto que esta es una asunción propia de una forma particular de entender la filosofía. En términos clásicos y medievales, consideramos que esta podría ser una caracterización adecuada del filósofo, ¿pero lo es siempre y en todo momento? ¿No podría objetarse que la historia de la filosofía tiene el deber, también, de captar el hecho de que la filosofía puede haberse entendido a sí misma de forma diferente en varios momentos y que el historiador debe estar abierto a esa posibilidad? Este problema no es excesivamente grave si se sigue otra regla straussiana: dejarse guiar, exclusivamente, por lo que dice el autor del pasado en sus textos. Así pues, convendría afirmar que las únicas preguntas legítimas que deben guiar el estudio son: qué afirmaba el autor estudiado, por qué lo afirmaba y si tenía razón.

Para Strauss, esto requiere dejarse guiar por los criterios de los autores estudiados, criterios antiguos cuya descubierta no es inmediata porque está cubierta de interpretaciones posteriores. Precisamente esta situación es la que convierte al historiador en un filósofo en términos socráticos:

“The signposts which guided the thinkers of the past must be recovered before they can be used. Before the historian has succeeded in recovering them,

38 Se ha dado mucha importancia al papel que Hans Georg Gadamer otorgó a la cuestión del prejuicio y su relevancia en la interpretación. Sin embargo, es importante reconocer que, ya desde los años 1930's, en Strauss existe una reflexión sobre la necesidad de reconocer la propia situación a la hora de acercarse a un texto. Strauss mantuvo con Gadamer una correspondencia, en la que critica las tesis historicistas del autor de *Verdad y método*, siguiendo los puntos que se explicitan a lo largo de este artículo. STRAUSS, L., “Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*”, *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), pp. 5-12.

39 STRAUSS, L., “How to Begin to Study Medieval Philosophy”. P. 211.

he cannot help being in a condition of utter bewilderment, of universal doubt: he finds himself in a darkness which is illumined exclusively by his knowledge that he knows nothing. When engaging in the study of the philosophy of the past, he must know that he embarks on a journey whose end is completely hidden from him: he is not likely to return to the shore of his time as the same man who left it.”⁴⁰

4. TEXTO Y CONTEXTO: UNA LECTURA LENTA Y ATENTA DONDE CADA PALABRA IMPORTA

A continuación, obsérvense algunas de las reglas de lectura que Strauss presentó en sus comentarios sobre autores del pasado. En su principal estudio sobre Maquiavelo, por ejemplo, el autor alemán afirma que, para comprender al autor florentino, es necesario desprenderse de la influencia del propio Maquiavelo, de cuya huella moderno-maquiavélica el historiador actual es partícipe. Lo que debe hacerse es recuperar la herencia pre-moderna clásica y bíblica, en otras palabras, estudiar a Maquiavelo como lo que fue: un elemento nuevo y sorprendente en contraposición al pensamiento anterior, observándolo desde el pensamiento anterior⁴¹. Hay que fijarse en que una demanda como ésta anula forzosamente la sospecha según la cual Strauss no daba importancia a los contextos intelectuales de las obras estudiadas, sospecha que podría ser fruto de la insistencia straussiana en el deber de atender al texto por encima de todo. Esta sería una objeción inaceptable. Lo que negaba Strauss era la asunción de que el contexto lingüístico, intelectual o social-económico determinara el pensamiento de un filósofo. Este se caracteriza, precisamente, por ser la persona que más decisivamente trasciende la opinión establecida: el filósofo es aquel que no se siente en casa en la propia comunidad o en el propio momento histórico.⁴² Pero en

40 STRAUSS, L., “How to Begin to Study Medieval Philosophy”. P. 212.

41 STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 12.

42 Eugene E. Sheppard ha sostenido que la forma que Strauss tenía de entender el filósofo y la filosofía era, precisamente, fruto de su condición de judío y de exiliado. En otras palabras, el elemento judío de la biografía straussiana habría sido determinante a la hora de concebir la figura del filósofo. El propio Sheppard reconoce que no estudia a Strauss admitiendo su hermenéutica, lo cual es claro: si se aplican los postulados hermenéuticos de Strauss al propio Strauss, hay que concluir que sus ideas sobre la filosofía y su relación con la sociedad fueron fruto, fundamentalmente, de una reflexión capaz de trascender la propia biografía. Véase SHEPPARD, E.R., *Leo Strauss and the Politics of Exile*. Hannover and London: University Press of New England, 2006. P. 7. Negar la perspectiva de Sheppard no equivale en ningún caso a negar cualquier relación entre el judaísmo y Strauss: Strauss aprendió lecciones importantes del judaísmo, especialmente la lectura atenta de los textos. Pero este aprendizaje es, si se sigue la hermenéutica straussiana, un aprendizaje consciente, no fruto de una determinación contextual. En un artículo de juventud él mismo aseguraba que el arte de interpretación judía se caracterizaba por tomar en serio y sopesar con cuidado cada palabra. Véase STRAUSS, L., “Cohen's Analysis of Spinoza's Biblia Science”. P. 140. Es más, las reflexiones sobre la necesidad de una propedéutica para llegar a la filosofía son indisolubles de la lectura de dos filósofos judíos: Maimónides y Spinoza. Ver nota 32.

sus reflexiones siempre parte de las creencias u opiniones morales y religiosas de dicha comunidad.

En su *Thoughts on Machiavelli*, Strauss también afirmará algo que se verá repetido en relación con otros autores del pasado: la forma de un libro es tan importante como su sustancia⁴³. Con esto, Strauss quiere decir que la disposición de los capítulos de una obra o de las escenas de un diálogo, o el orden en el que aparecen los personajes o se afirman las diferentes tesis, son tan importantes como el contenido de lo que se dice. En referencia a Maquiavelo, el autor alemán también sostiene que, para leerlo, hay que seguir las normas de lectura que el propio Maquiavelo consideraba prescriptivas: “Since he never stated those rules by themselves, we must observe how he applied them in reading such authors as he regarded as models. His principal author being Livy, we must pay special attention to the way in which he read Livy.”⁴⁴

En uno de sus estudios sobre Platón, Strauss afirmará que es necesario leer los diálogos siguiendo lo que los propios diálogos dicen sobre cómo leer los textos⁴⁵. En una reseña de un estudio sobre *Mishneh Torah* de Maimónides, el autor alemán muestra que, para entender el texto, es necesario tener muy presente las afirmaciones del propio autor en relación con lo que es ese texto⁴⁶.

De estos ejemplos podemos extraer la conclusión de que Strauss defendía una lectura de los autores del pasado que debía tener como eje central sus propias afirmaciones, que servirían de guía para una lectura que concluyera finalmente en una correcta comprensión del texto estudiado. Para Strauss, cada palabra es importante en la lectura de los filósofos del pasado y no hay nada gratuito en la obra de un gran pensador. Esto es fundamental para poder trascender las propias preguntas y presupuestos desde los que, necesariamente, todo intérprete inicia la lectura. Hay que dejarse guiar, atentamente, por lo que dicen o muestran los propios autores sobre cómo deben ser leídos.

Creemos que aquí es necesario preguntarse si la asunción de la existencia de unos problemas fundamentales no es ya un presupuesto que podría estar injustificado a la hora de dirigirse al texto⁴⁷ y si Strauss, entonces, estaría cayendo en el error que él mismo denuncia. Sin embargo, es preciso tener presente que, sin

43 STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 24-25.

44 Ibid. P. 29.

45 STRAUSS, L., “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”. P. 351-352.

46 STRAUSS, L., “Review of the *Mishneh Torah*, Book 1, by Moses Maimonides, Edited according to the Bodleian Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References, Notes, and English Translation by Moses Hyamson” a HART GREEN, K., (Ed.) *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. P. 338

47 Esta ha sido, precisamente, la crítica de Quentin Skinner, que ve en la asunción de cuestiones permanentes la causa de errores o absurdos interpretativos. Véase SKINNER, Q., “Meaning and understanding in the history of ideas” en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 64.

esta asunción, la posibilidad de un diálogo genuino con los autores del pasado no es posible: no hay conversación posible con los autores del pasado si no hay problemas compartidos. El historicista actual responde, de hecho, lo que Strauss ya localizaba en sus rivales historicistas: que todo diálogo con pretensión de contemporaneidad con el autor del pasado es forzosamente anacrónico⁴⁸, porque toda expresión de un pensamiento pertenece a un contexto lingüístico determinado que lo limita. Ahora bien, consideramos que hay que hacer justicia a Strauss: su propio argumento muestra que esta asunción es una posibilidad que hay que comprobar, no una verdad que ya se sabe.

Como se ha visto, la asunción straussiana sobre la existencia de problemas fundamentales no está justificada de entrada. No puede estarlo hasta que se hayan localizado los problemas fundamentales a través del estudio de los filósofos del pasado. Creemos que esto sitúa a ambas perspectivas, el estudio straussiano del pasado y el estudio historicista del pasado, como perspectivas planteadas injustificadamente. Solo el estudio de los pensadores del pasado y la reflexión sobre la razón humana pueden determinar si este estudio puede ser un diálogo o si el historiador está, como pretende el historicismo, manteniendo solo un monólogo consigo mismo. Esta es la realidad del historiador de la filosofía: solo el estudio que lleva a cabo puede permitir determinar si lo que hace tiene el carácter de una conversación o es una construcción anacrónica. De entrada, solo sabe que no sabe nada. Sin embargo, consideramos que el postulado straussiano con el que se inicia la lectura debe considerarse menos perjudicial, ya que debe ser reconocido como asunción a la espera de ser comprobada. En cambio, los presupuestos historicistas son más contundentes y asumen teorías concretas sobre la relación entre pensamiento (o lenguaje) y tiempo, presentando de este modo mayores posibilidades de influenciar la lectura de forma errónea⁴⁹.

Así pues, debemos concluir que la respuesta a la pregunta sobre qué se puede esperar de la *gran conversación* con el pasado no puede obtenerse de entrada: incluso para obtener las respuestas más básicas, aquellas sobre su posibilidad y su proceder, es necesaria una vida dedicada al estudio. Ahora bien, lo innegable es que la lectura lenta y atenta propia de la historia de la filosofía propuesta por Strauss, provoca la duda sobre lo que se da por sabido e invita a

48 RORTY, R., "The historiography of Philosophy: Four Genres" a RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 54-55.

49 Esta es la crítica que puede dirigirse a toda la historiografía contextualista, basada en las tesis de Quetin Skinner. Su aproximación padece el problema que denunciaba Strauss: partiendo de reflexiones sobre la filosofía del lenguaje extraídas de Austin y Wittgenstein, entre otros, asume que en lo más esencial somos más sabios que los autores del pasado, que no eran contextualistas y no comprendieron la relación que el pensamiento mantiene con el lenguaje y la historia. Véase SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*.

la trascendencia respecto a las propias asunciones. El autor usó este argumento en contra de las tesis historicistas contrarias a la trascendencia contextual.

Ahora bien, consideramos que hay que tener en cuenta que trascender las propias opiniones no es equivalente a demostrar que hay problemas o cuestiones permanentes ligadas al pensamiento humano: se pueden dejar de lado unos marcos mentales para asumir otros completamente diferentes. Usando la metáfora platónica, se podría salir de una caverna para caer en otra, aunque algunos estudiosos han sostenido que esto no es incompatible con cierto reconocimiento de unos problemas comunes entre tradiciones de pensamiento diferenciadas⁵⁰. Es más, no puede pasarse por alto la posibilidad de que toda racionalidad humana, por el hecho de ser humana, comparta unos postulados lógicos básicos –consistencia, coherencia, etc.– que hagan posible la comprensión y el diálogo entre perspectivas contextualmente muy lejanas⁵¹.

Antes de concluir esta sección, cabe recordar que Strauss defiende que no se puede juzgar una doctrina hasta que esta ha sido entendida tal y como fue entendida originariamente⁵². El problema de una afirmación como esta es que la comprensión de una doctrina filosófica es algo de notable dificultad: al hablar de los grandes filósofos, el propio Strauss reconoció la posibilidad de que juzgar su pensamiento solo pudiera estar al alcance de una minoría: los propios filósofos –entre los que él no se incluía⁵³.

5. UNA FORMA OLVIDADA DE LEER Y DE ESCRIBIR

Las reflexiones hermenéuticas de Strauss no pueden pasar por alto su intento de recuperar y presentar lo que para él era una forma olvidada de escribir. La llamada “escritura entre líneas”, que consiste en mostrar la verdad de forma no explícita a lo largo de un texto y que fue fruto de las dificultades experimentadas por los filósofos en determinadas épocas y contextos políticos. Se trata de un método de escritura que da lugar a una literatura dirigida únicamente a un determinado tipo de lectores: inteligentes y de confianza⁵⁴.

50 MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth, 1988. P. 349-352.

51 Tesis aceptada incluso por los contextualistas. SKINNER, Q., “Interpretation, Rationality and Truth” en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. P. 54.

52 STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 57.

53 STRAUSS, L., “An Introduction to Heideggerian Existentialism” en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. P. 29-30. No hay que descartar la ironía de esta afirmación, dado que Strauss pasó su vida ejerciendo la filosofía tal y como él entendía lo que es la filosofía. Véase, especialmente, la relación que establece el autor entre la actividad de Sócrates y los libros. STRAUSS, L., “What is Liberal Education?” en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 6.

54 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 24-25.

Strauss afirma que la condición que hace posible esta literatura entre líneas es el hecho de que los hombres considerados (“thoughtful”) son lectores atentos y cuidadosos y, en cambio, los hombres desconsiderados (“thoughtless”) son lectores poco atentos y cuidadosos. Así, un autor que quiere dirigirse solo a personas consideradas debe escribir de modo que únicamente los lectores atentos captarán el significado de su libro. Ante esta condición, el autor plantea una posible objeción: que haya hombres inteligentes y atentos que no sean de confianza y que, entendido el significado del libro en cuestión, denuncien su contenido a las autoridades. Analizada esta objeción, Strauss responde con el supuesto de base que implica entender la literatura de esta forma: “As a matter of fact, this literature would be impossible if the Socratic dictum that virtue is knowledge, and therefore that thoughtful men as such are trustworthy and not cruel, were entirely wrong.”⁵⁵ Sabemos que, para el autor, esta literatura fue posible: Strauss habla del gran éxito de Platón, por ejemplo, en la defensa de la filosofía frente a la ciudad –defensa que se hizo, según él, con este tipo de literatura⁵⁶.

Así pues, si para Strauss este tipo de literatura fue posible, puede sospecharse que, para él, el intelectualismo moral es acertado. Sin embargo, hay que tener presente que el autor interpreta el intelectualismo moral de forma peculiar. En Strauss y en su Platón, la moral del caballero o del ciudadano bien educado es una moral imperfecta, esto es, no justificada racionalmente de forma completa. En el Platón de Strauss, la moral vulgar o política es mentira –aunque sea mentira noble–, esto es, responde únicamente a las necesidades de la polis⁵⁷. Entonces, la afirmación “la virtud es conocimiento” sólo se aplica al filósofo, lo que nos obliga a preguntar cuál es esa virtud del filósofo. La respuesta se encuentra en la descripción que Strauss hace de Sócrates:

55 Ibid. P. 25.

56 Ibid. P. 21.

57 STRAUSS, L., “Exoteric Teaching” en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. P. 68-69. Esta conciencia del carácter limitado de la moral política o vulgar podría deberse, si se sigue la obra straussiana, a dos razones. La primera, que el filósofo hubiese concluido que no existen normas morales racionalmente justificadas y universales, pero que ofreciera normas falsas consciente de la necesidad política de las mismas. La segunda, que el carácter siempre inacabado de la filosofía no permitiera satisfacer la urgencia de las necesidades morales de la comunidad política: carente de respuestas definitivas, la filosofía se vería obligada a suministrar nobles mentiras, basadas en los conocimientos sobre los fines que tiene el filósofo, conocimientos sobre los fines que, a su vez, se basan en el presupuesto provisional sobre qué constituye una vida buena, basado a su vez en la respuesta socrática y zetética a lo que constituye una vida buena. En ambos casos, el filósofo político se vería obligado a dominar un arte o ciencia que no sería estrictamente filosófico, pero que estaría influenciado por la filosofía: una noble retórica capaz de apelar a los ciudadanos. En otras palabras, el filósofo político combinaría lo que, siguiendo la lectura farabiana de Platón, llamaríamos la vía de Sócrates con la vía de Trasímaco. Véase STRAUSS, L., “Farabi’s Plato” en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. P. 382-384.

“Now, while according to Xenophon and his Socrates the transpolitical life is higher in dignity than the political life, they did everything in their power to instill respect for the claims of the city and of political life and of everything concerned with it. Moderation proves to be the characteristic quality of Socrates. Here as well as in other respects, recognition of the essential difference between the political and the nonpolitical, or, more fundamentally, recognition of the existence of essential differences, or of noetic heterogeneity, appears as moderation –as opposed to the madness of the philosophers preceding Socrates. But Socratic moderation means also, and in a sense even primarily, the recognition of opinions which are not true, but which are salutary for political life.”⁵⁸

Aquí puede observarse que la moderación straussiana es más que lo que aparece en sus textos sobre la educación liberal, esto es, va más allá de la adhesión al régimen constitucional y de un término medio entre el menosprecio de la política propio de ciertos filósofos o las excesivas esperanzas puestas en ella por parte de otros⁵⁹. La moderación aquí aparece como la virtud del filósofo, de aquel que conoce los requerimientos morales de toda comunidad política y respeta su necesidad, conociendo sin embargo su falsedad o limitación racional. Lo que Luri ha llamado, muy acertadamente, “[...] el amor a la verdad del hombre corriente y a su necesidad”⁶⁰. Así, creemos que la persona considerada de la que se hablaba anteriormente es aquella que, precisamente porque tiene conocimiento de la naturaleza de las cosas políticas, sigue las normas morales comunes, pero lo hace porque conoce su necesidad, no por su carácter verdadero. El conocimiento lleva a la moderación.

Sin embargo, consideramos necesario preguntar qué efecto tiene la lectura filosófica en aquellos que buscan el conocimiento, esto es, en los futuros filósofos. Según Strauss, mediante la escritura y de forma progresiva, el filósofo enseña a los jóvenes bien educados y más capacitados las limitaciones de la moral común⁶¹, recordándoles también la necesidad de esta moral –necesidad que ellos ya tienen asimilada gracias a la educación que han recibido⁶². Así pues,

58 STRAUSS, L., “The Problem of Socrates: Five Lectures” en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. P. 132-133.

59 STRAUSS, L., “Liberal Education and Political Responsibility” en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. P. 24-25.

60 LURI, G., *Erotismo y Prudencia*. P. 18.

61 Precisamente debido al reconocimiento de estas limitaciones, la moral no puede ser elegida por sí misma en el caso del filósofo. En ese sentido, Bernardo Gavito se equivoca. El filósofo político genuino, tal y como lo entendió Strauss, sabe que la moral es un instrumento para un fin superior: la filosofía. BERNARDO GAVITO, R., “Reflexiones sobre What is Political Philosophy of Leo Strauss”, *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, 2 (2002), pp. 115-132. Cf. STRAUSS, L., “Jerusalem and Athens: Some preliminary Reflections” en STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. P. 172.

62 Hadley Arkes ha señalado acertadamente cómo Strauss practicó esta clase de moderación en un punto de *Natural Right and History*. En un comentario sobre Aristóteles en el que se comenta la inexistencia de normas morales universales, Strauss interpreta que la filosofía del estagirita

parece que Strauss creyó que un lector suficientemente atento para entender los mensajes ocultos de los filósofos que escribían exotéricamente entendería las razones que éstos tenían para respetar la moral.

Para el autor alemán, esta forma de escribir pide una determinada forma de leer, dificultada por los cánones imperantes en la actualidad. Especialmente, por la creencia en que la única interpretación válida es aquella que se deriva de las afirmaciones literales de un autor. Según este principio, cualquier interpretación “entre líneas” será considerada como arbitraria⁶³. Ahora bien, pese a lo dicho sobre la escritura no explícita, Strauss no pedía separarse injustificadamente de las afirmaciones del autor estudiado. Lo que defendía era tenerlas en cuenta en relación con el conjunto de su texto, porque lo que un autor dice en determinado momento puede ser una mera disimulación corregida en otras partes del texto. Si se atiende a la propia lectura que Strauss hizo de los autores del pasado, se verá que esta demanda de leer entre líneas no consiste en otra cosa que en observar a dónde llevan los argumentos de los autores, porque estos a menudo conducen a sitios que, por moderación, los filósofos no explicitaron o fingieron contradecir.

Siguiendo a Strauss, estar abierto a esta posibilidad hermenéutica pasa por contradecir las concepciones intelectuales modernas sobre la relación del pensamiento con la sociedad que le rodea, recordando consideraciones como las de Gotthold Ephraim Lessing –que creía que hay verdades que no pueden ser pronunciadas en público–, y según el cual todos los autores antiguos distinguieron entre una enseñanza exotérica y una enseñanza esotérica⁶⁴. Así, el historiador debe reclamar que, al margen de los cambios en el clima intelectual, la tradición de la exactitud historiográfica se mantenga. Según Strauss, el historiador debe rechazar cualquier criterio de exactitud que excluya del conocimiento humano, a priori, los hechos más importantes del pasado. Lo que tiene que hacer es adaptar su criterio de certeza a su objeto de estudio. Cuando se lee a los filósofos del pasado, esto implica entender algo fundamental que es contrario a las perspectivas modernas sobre la relación entre filosofía y sociedad. En otras palabras, esto pide reflexionar sobre la libertad de investigación y discusión públicas, algo que depende decisivamente de la concepción que se tiene sobre la educación del pueblo y sus límites. Para Strauss, aquí es necesario situar una diferencia decisiva entre los filósofos pre-modernos y los filósofos modernos. A

defiende que, en situaciones de excepcionalidad política, es justo saltarse normas morales que deben respetarse en situaciones de normalidad. En este punto, Strauss no prosigue con su argumento y no se posiciona, limitándose a decir que “Let us leave these sad exigencies covered with the veil with which they are justly covered”. ARKES, H., “Strauss on Our Minds” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 69-89. P. 74. Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 160.

63 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 26-27.

64 Ibid. P. 28. Cf. STRAUSS, L., “Exoteric Teaching”. P. 64.

partir del siglo XVII, autores que habían sufrido la persecución decidieron publicar sus libros para dar a conocer sus pensamientos, pero también para acabar con la persecución. Según el criterio de estos pensadores, la supresión de la libertad de investigación era algo accidental, un defecto en el diseño político. Aunque escondieron algunas de sus posiciones para evitar la persecución, estos filósofos pretendían educar a los no filósofos a través de sus palabras y mejorar estos regímenes. Por eso, la lectura entre líneas de sus libros es más sencilla que la de los autores pre-modernos.

Estos últimos filósofos, en cambio, consideraban que existía una separación fundamental entre el pueblo y los que dedican su vida a la búsqueda del conocimiento, y que esta división era un hecho básico de la naturaleza humana que ningún progreso en la educación popular podría resolver. Es más, consideraban que la filosofía era algo odiado u objeto de sospecha por parte de la mayoría de las personas. Esto era así porque el elemento de toda sociedad es la opinión estabilizada por ley o tradición ancestral, y la filosofía precisamente pone en duda las opiniones –pone en peligro los fundamentos sobre los que descansa la sociedad⁶⁵. Así, la filosofía o la ciencia serían siempre patrimonio de una minoría. Esta minoría no creía que la difusión de la verdad fuese posible o deseable, y lo creían, no sólo en relación a su tiempo, sino para siempre⁶⁶. En este sentido diferían de forma notable respecto a los pensadores modernos, que creían que el progreso en la educación del pueblo concluiría en un estado en el que la verdad no haría daño a nadie, porque el conocimiento habría realizado la sociedad más racional posible.

Los filósofos que consideraban la relación entre filosofía y pueblo tal y como lo hacían los antiguos, tuvieron que adoptar la forma de escribir que Strauss pretende recuperar a la hora de estudiar el pasado: sus libros debían ser exotéricos. Esto significa que sus escritos contenían dos enseñanzas: “[...] a popular teaching of an edifying character, which is in the foreground; and a philosophic teaching concerning the most important subject, which is indicated only between the lines.”⁶⁷ Sin embargo, la segunda enseñanza iba especialmente dirigida, no a los filósofos, sino a los jóvenes y potenciales filósofos. Basándose en la lectura de la *Apología de Sócrates* y la *República* de Platón, Strauss nos muestra cómo:

“[...] the potential philosophers are to be led step by step from the popular views which are indispensable for all practical and political purposes to the truth which is merely and purely theoretical, guided by certain obtrusively enigmatic features in the presentation of the popular teaching, obscurity of the plan,

65 STRAUSS, L., "On a Forgotten Kind of Writing" en *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. P. 221-222.

66 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 33-34.

67 Ibid. P. 36.

contradictions, pseudonyms, inexact repetitions of earlier statements, strange expressions, etc. Such features do not disturb the slumber of those who cannot see the wood for the trees, but act as awakening stumbling blocks for those who can. 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.”⁶⁸

A las reflexiones anteriores debe añadirse que Strauss considera que la persecución es entendida de formas variadas y puede acarrear fenómenos más o menos sutiles que van, desde el peligro físico, hasta el rechazo social⁶⁹. La pregunta pertinente es, pues, si el autor alemán consideraba que la escritura entre líneas es necesaria en y propia de toda sociedad, también las liberales, o sólo de sociedades no liberales. Como es habitual en un autor que siempre escondió sus ideas en los comentarios dedicados a otros autores, la respuesta de Strauss no es fácil de determinar. Cuando aborda la cuestión, se limita a decir:

“The answer is simple. In Plato's *Banquet*, Alcibiades –that outspoken son of outspoken Athens— compares Socrates and his speeches to certain sculptures which are very ugly from the outside, but within have most beautiful images of things divine. The works of the great writers of the past are very beautiful even from without. And yet their visible beauty is sheer ugliness, compared with the beauty of those hidden treasures which disclose themselves only after very long, never easy, but always pleasant work. This always difficult but always pleasant work is, I believe, what the philosophers had in mind when they recommended education. Education, they felt, is the only answer to the always pressing question, to the political question par excellence, of how to reconcile order which is not oppression with freedom which is not license.”⁷⁰

Ahora bien, la respuesta straussiana no explica cómo la educación se convierte en la única contestación a esta decisiva cuestión política. Nosotros podemos intentar explicarlo afirmando que Strauss quería decir que solo la persona verdaderamente educada, el filósofo, es capaz de ver que todo régimen político necesita ciertos consensos para mantener el orden y que, consecuentemente, hay cosas que no pueden ser dichas en público. No se pueden cuestionar filosóficamente y abiertamente las bases morales de una sociedad si no existe alternativa racional a estas bases morales: y el filósofo no puede ofrecer esta alternativa de forma racional –como filósofo socrático y zetético, sigue buscándola. Cuando existe esa conciencia educada, esto es, educada filosóficamente, no hay licencia y tampoco es necesaria la opresión sobre el filósofo. Tampoco es necesaria la opresión sobre nadie para mantener el régimen político, ya que el filósofo suministra enseñanzas que garantizan, a través de una escritura o discurso moderado

68 Idem.

69 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 32-33.

70 Ibid. P. 37.

y no estrictamente filosófico, su continuidad, mientras paulatinamente lo mejora⁷¹. Esta mejora paulatina debe entenderse como la aproximación hacia un régimen legal o constitucional que proteja la libertad. Un régimen de este tipo no es el mejor de forma absoluta, pero protegiendo la libertad de todos también se protege la práctica de la filosofía para quienes están dotados para ella⁷². Strauss aprendió en Al-Farabi que, protegiendo la filosofía con responsabilidad cívica y haciendo de la sociedad una comunidad lo más tolerante posible para con el filósofo, los filósofos están actuando a favor de los intereses más altos de la humanidad⁷³.

Así pues, en Strauss incluso la sociedad liberal necesitaría de ciertos dogmas que no pueden ser puestos en duda si este régimen debe perpetuarse. Por tanto, ciertas reflexiones deben hacerse de manera sutil, dirigidas únicamente a personas que han entendido que el régimen político necesita ciertos elementos que no pueden ser puestos en duda públicamente –los jóvenes bien educados.

Si esta interpretación del texto straussiano es correcta, significa que también en las sociedades liberales existen verdades que no deben ser emitidas públicamente y, consecuentemente, la escritura entre líneas es pertinente. Quiere decir que la mentira noble conocida, al menos desde Platón, es un elemento social necesario. Escribir entre líneas sería una cuestión de responsabilidad cívica y moderación. Y sólo en un sentido derivado de esa primera razón, la escritura entre líneas también sería pertinente porque, aunque en las sociedades liberales la persecución no sigue un curso legal ni pone en peligro la integridad física de los autores, sí puede derivar en formas de persecución más sutiles: el escarnio público, el rechazo social, la oposición de los gobiernos y las consecuencias sociales o laborales que esto puede tener, etc.

Se puede constatar, así, como el pensamiento straussiano sobre la relación entre el historiador de la filosofía y su objeto de estudio participa de una perspectiva filosófica pre-moderna, considerando que lo establecido por los filósofos antiguos sobre la relación entre filosofía y sociedad fue más acertado que la perspectiva moderna al respecto. A pesar de la dificultad de encontrar este

71 Esta mejora paulatina es una de las diferencias fundamentales que Strauss mantiene con Alexandre Kojève, en su debate sobre la relación entre filosofía y política. STRAUSS, L., "Restatement on Xenophon's *Hiero*". P. 206 y ss.

72 STRAUSS, L., "Liberal Education and Political Responsibility". P. 24. Es un régimen que se deriva, no de la filosofía moderna, sino de las lecciones clásicas. En Platón y Jenofonte, Strauss aprende que el régimen perfecto es altamente improbable, siendo el segundo mejor régimen posible aquel que combina la sabiduría imperfecta que somos capaces de obtener con el consenso. Un régimen donde la ley protege la libertad de las personas y cuyo exponente actual, transmitido por la tradición republicana del régimen mixto, es la democracia liberal. Cf. *Ibid.* P. 15. Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 142-143.

73 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 17-18.

posicionamiento en sus comentarios, Strauss así lo expresó en un coloquio con Jacob Klein:

“But there was from the beginning this difference between us: that I attached much greater importance than Klein did and does to the tension between philosophy and the city, even the best city. I arrived at a conclusion that I can state in the form of a syllogism: Philosophy is the attempt to replace opinion by knowledge; but opinion is the element of the city, hence philosophy is subversive, hence the philosopher must write in such a way that he will improve rather than subvert the city. In other words, the virtue of the philosopher’s thought is a certain kind of mania while the virtue of the philosopher’s public speech is sophrosyne. Philosophy is as such trans-political, trans-religious, and trans-moral but the city is and ought to be moral and religious.”

6. CONCLUSIONES

La presente reflexión espera haber mostrado una alternativa a las formas historicistas de leer, que es fruto también de una alternativa a la hora de comprender la relación entre la vida filosófica y la vida política. Con sus reflexiones sobre ambas cuestiones, Leo Strauss contribuyó a situar las limitaciones de la hermenéutica historicista –incluso aquella que llegó posteriormente. Al hacerlo, facilitó volver a mirar el pasado con una actitud casi olvidada, capaz de liberarnos de los dogmas del presente. Concretamente, hizo posible *volver a leer inocentemente*, esto es, sin la carga que la mirada historicista impone sobre la lectura de los textos del pasado. Como se ha visto, se trata de una inocencia que en ningún caso implica ingenuidad, sino que de hecho permite superar la actitud moderna que, al leer, olvida el arte filosófico de escribir propio de quienes han comprendido el conflicto inherente entre filosofía y política. Así pues, y con sus consideraciones sobre la lectura, Strauss posibilitó acercarse de nuevo a las grandes obras de nuestra tradición con la voluntad de recuperar una gran conversación genuina con ellas, esto es, contemplando la posibilidad de aprender en ellas algo decisivo sobre nosotros mismos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTMAN, W.F., *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*. Plymouth: Lexington Books, 2012.
- ARKES, H., “Strauss on Our Minds” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999.
- BARTHES, R., “La muerte del Autor” en BARTHES, R., *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1994.

- BERNARDO GAVITO, R., "Reflexiones sobre What is Political Philosophy de Leo Strauss", *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, 2 (2002), pp. 115-132.
- BLOOM, A., *Shakespeare Politics*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1981.
- BLOOM, A., *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster Inc., 1987.
- BURNYEAT, M.F., "Sphinx without a Secret", *New York Review of Books* [En línea]. Nueva York: Nueva York Review of Books, 1985.
- DRURY, S., *Leo Strauss and the American Right*. New York: Saint Martin's Press, 1999.
- DRURY, S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. New York: MacMillan, 2005.
- FERRY, L., *Filosofía Política I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- HILB, C. *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- JANSSENS, D., *Between Athens and Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- LURI, G., *¿Matar a Sócrates?* Barcelona: Ariel, 2015.
- LURI, G., *Erotismo y prudencia*. Madrid: Encuentro, 2012.
- MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth, 1988.
- MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- PANGLE, T., TARCOV, N., "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy" en CROUSEY, J., STRAUSS, L., *History of Political Philosophy*. 3rd Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. Pp. 907-936.
- POCOCK, J., "Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"" , *Political Theory*, 3 (1975) 4, pp. 385-401.
- RICOEUR, P., "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", *New Literary History*, 5 (1973) 1, pp. 91-117.
- RICOEUR, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- RORTY, R., "The historiography of Philosophy: Four Genres" a RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Pp. 49-75.
- RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ROSEN, S., "Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy" en ROSEN, S., *The Elusiveness of the Ordinary: Studies in the possibility of philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 2002. Pp. 135-158.
- SHEPPARD, E.R., *Leo Strauss and the Politics of Exile*. Hannover and London: University Press of New England, 2006.
- SKINNER, Q., "Interpretation, Rationality and Truth" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 27-56.

- SKINNER, Q., "Meaning and understanding in the history of ideas" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Pp. 57-89.
- SMITH, S., "Destruktion or recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, 51 (1997) 2, pp. 345-377.
- SMITH, S.B., "Leo Strauss's Platonic Liberalism", *Political Theory*, 28 (2000) 6, pp. 787-809.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.
- STRAUSS, L., "Liberal Education and Political Responsibility" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. Pp. 9-25.
- STRAUSS, L., "On a Forgotten Kind of Writing" en *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 221-232.
- STRAUSS, L., "Political Philosophy and History" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 56-77.
- STRAUSS, L., "Restatement on Xenophon's *Hiero*" en STRAUSS, L., *On Tyranny*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 177-214.
- STRAUSS, L., "The Intellectual Situation of the Present" en YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S. (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 236-253.
- STRAUSS, L., "What is Liberal Education?" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995 (Or. Ed. 1968). Pp. 3-8.
- STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 9-55.
- STRAUSS, L., "An Introduction to Heideggerian Existentialism" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 27-46.
- STRAUSS, L., "Cohen's Analysis of Spinoza's *Biblia Science*" en STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 140-172.
- STRAUSS, L., "Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), pp. 5-12.
- STRAUSS, L., "Exoteric Teaching" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 63-71.
- STRAUSS, L., "Farabi's Plato" en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. Pp. 357-393.
- STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, pp. 207-226.
- STRAUSS, L., "Jerusalem and Athens: Some preliminary Reflections" en STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 147-173.

- STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research*, 13 (1946) 3, pp. 326-367.
- STRAUSS, L., "On Collingwood's Philosophy of History", *The Review of Metaphysics*, Vol. V (1952) 4, pp. 559-586.
- STRAUSS, L., "On the Minos" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. Pp. 65-75.
- STRAUSS, L., "Progress or return?" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.
- STRAUSS, L., "Review of the Mishneh Torah, Book 1, by Moses Maimonides, Edited according to the Bodleian Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References, Notes, and English Translation by Moses Hyamson" a HART GREEN, K., (Ed.) *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 329-340.
- STRAUSS, L., "Review of VAUGHAN, C.E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 264-268.
- STRAUSS, L., "The Problem of Socrates: Five Lectures" en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 103-183.
- STRAUSS, L., *Natural Right and History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953.
- STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- STRAUSS, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.
- TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London: Yale University Press, 2007.
- TORRES, B., "Filosofia i revelació en l'obra d'Eric Voegelin: Un estudi de la correspondència amb Leo Strauss.", *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, IX (2009) 1-2, 127-157.
- ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006.

