



LEO STRAUSS, LECTOR DE PLATÓ

Tesi de llicenciatura de Josep Monserrat i Molas

Dirigida pel Dr. Jordi R. Sales i Coderch

**Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
Setembre de 1991**

INDEX

Introducció	5
Capítol 1: Persecució i escriptura	14
Capítol 2: Filosofia política	29
Capítol 3: Crisi espiritual i racionalisme modern: Raó i Revelació	54
Capítol 4: Strauss lector de Plató	77
Capítol 5: La presència de Nietzsche	104
Capítol 6: Strauss i Kojève	116
Conclusió	138
Bibliografia	145

INTRODUCCIO

L'objecte de la nostra investigació, de la que presentem aquí els resultats provisionals, és la d'aclarir els comentaris de Leo Strauss d'algunes obres de Plató i de la seva interpretació del corpus platonicum.

Podria semblar d'entrada, que hi hauria de constar, només, l'explicació d'aquelles obres de Strauss dedicades a Plató o a comentaristes de Plató. Fóra així si l'estudi de Plató fos un compartiment estanc, una disciplina més en un panorama estandaritzat dels estudis filosòfics, dividits en temes o especialitats en les que cada estudiós centraria els seus esforços sense importar-li res que no sigui el seu propi "domini". No incidirem més en aquesta qüestió que afecta principalment a l'estructura dels estudis filosòfics a les nostres universitats.

Diem que seria així si "Plató" fos una especialitat, una assignatura. No dubtem que hi ha qui s'ho pren així. No és el cas, però, de Leo Strauss, i no és el seu cas per moltes raons.

Una d'aquestes raons prové del que vol dir el que diem quan diem "estudiar Plató". Qui és o què és això que pot estudiar-se?. "Els llibres que escriví un home anomenat Plató" és una resposta que s'ha seguit molts anys. Un estudi dirigit per aquest principi arribaria a la profunda qüestió: "això és un escrit de Plató?". "El que volen dir els llibres que escriví aquest tal Plató" és una altra resposta. I un estudi així ha arribat a resultats ben contradictoris: Plató ho hauria dit tot, o gairebé tot. S'obliden que com a Plató, Plató no digué res. Si fa alguna cosa és que fa dir a altres que no són ell. "El que diuen que digué el tal Plató" seria una altra resposta, ...

Totes aquestes respostes i moltes d'altres han anat resseguint els camins de la filosofia des de fa més de dos mil·lenis. Una i altra vegada s'ha tornat sobre Plató. No pretenem aquí fer una història dels estudis platònics; només volem notar que és molt difícil delimitar allò que vol dir "estudiar Plató".

Ara bé, podríem trobar una solució de compromís. D'alguna manera sí que entenem alguna cosa quan es diu "estudiar Plató". I té a veure amb llegir les obres de Plató, comentant-les, llegir els seus deixebles, els seus comentadors, els seus detractors...

Una altra raó per la que l'estudi de la comprensió de Plató, que apareix en els llibres de Leo Strauss, no pot cenyir-se als seus texts dedicats a Plató és que aquests necessiten d'alguna altra cosa per a ser entesos de manera correcta. Aquesta és una hipòtesi que pretenem provar en aquest estudi: les

obres de Strauss sobre Plató prenen el seu significat en el tot de l'obra straussiana. La hipòtesi neix del fet que la primera lectura dels texts platònics de Strauss sorprèn pel que fa a la forma i al contingut. Són "simples" comentaris que ressegueixen l'escena teatral dels diàlegs, entenent per escena teatral el que diuen i el que fan els protagonistes. Per què llegeix Strauss com llegeix? Per què no es distancia del text?. Per què no empra habitualment l'abundantíssima bibliografia sobre Plató? Per què no "soluciona" els problemes del text? Sospitem, en primer lloc, que el que necessitem és la resta de l'obra straussiana.

Si arribéssim a situar l'obra de Strauss sobre Plató de tal manera que fos el mateix Strauss en altres obres (no dedicades a Plató) qui ens expliqués els seus comentaris sobre Plató, resultaria que hauríem provat que el comentari sobre Plató de Strauss s'entendria com a part de l'obra de Strauss. En aquesta perspectiva resultaria que les obres platòniques de Strauss serien, en realitat, les obres straussianes sobre Plató.

El nostre treball, però, no ha arribat a aquesta conclusió. Una característica de la mateixa obra de Strauss, una pista de la seva última obra ens ha tornat a canviar de perspectiva. Aquest treball apareix, a primera vista, com una presentació de les temàtiques principals que preocuparen a Leo Strauss. Altrament, el que vol demostrar aquest treball és que tota l'obra de Strauss vol ser una obra platònica. I el que volem dir amb això ens costarà moltes planes explicar-ho.

Aquest treball que presentem no és una interpretació global de l'obra de Strauss ni tampoc és una obra biogràfica. Potser per això convé fer una breu presentació de l'autor al que dediquem aquest estudi.

Leo Strauss va néixer l'any 1899 a Alemanya. Jueu de cultura filosòfica alemanya emigrà en ocasió del nazisme a França, després a Gran Bretanya i finalment als Estats Units d'Amèrica. Allí va ser professor a la Universitat de Xicagó fins la seva mort, l'any 1973. La primera etapa de la seva vida acadèmica es realitza a Alemanya. L'any 1921 sosté una dissertació a la Universitat d'Hamburg sobre el problema del coneixement a la doctrina filosòfica de Jacobi, escrit que, pel que sabem, roman inèdit. En aquell moment, el problema del coneixement era el motiu central de la filosofia acadèmica i això a causa de la vigència del neokantisme i la fenomenologia (2). Com se sap, Jacobi és la contrafigura del criticisme kantià i de l'idealisme alemany i és qui dóna pas a la qüestió sobre l'espinozisme de Lessing polemitzant amb el jueu il·lustrat que fou Moses Mendelssohn (3). Leo Strauss serà un dels editors dels *Gesammelte Schriften* de Mendelssohn, que varen començar l'any 1929 en ocasió del bicentenari del naixement del filòsof

popular de la Il·lustració alemanya. Leo Strauss va cuidar-se de l'edició del segon volum l'any 1931 i de la primera part del tercer l'any 1932. La segona part del tercer volum va ser publicada l'any 1974, un any després de la mort del professor de Xicago. Aquesta interrupció és un senyal de la violència del segle a la tasca acadèmica de Leo Strauss.

Quan estudiem Leo Strauss ens trobem davant la tasca d'un professor de filosofia que ha publicat les seves profundes investigacions en molts articles al llarg de molts anys, alguns d'aquests aplegats en llibres sota una mateixa inspiració. Aquests últims anys, diferents veus s'han adonat de la considerable tasca de Leo Strauss i la importància i polèmica que aquesta va comportar.

Als Estats Units, l'obra de Strauss i la dels seus deixebles, anomenats "straussians", és objecte d'atacs contradictoris. D'una banda se'ls acusa d'estar allunyats de la realitat efectiva de la vida política i, de l'altra, de produir un impacte polític considerable. Són titllats d'elitistes no americans pels uns i de promoure un exagerat patriotisme americà pels altres. Un dels principals oponents dels straussians és el professor Buryeat que escrivia alarmat: "quan es va retirar, Strauss era probablement un dels pensadors més influents als Estats units"(4). En la imatge corrent apareix com un rabí que ha enfollit assimilant de manera perversa textos filosòfics a textos religiosos. Aquesta imatge no és certa.

Una de les tasques més discutides de Strauss és la seva interpretació de les obres platòniques. Strauss llegeix Plató d'una manera molt concreta i determinada. Una manera de fer que pot portar a un ràpid rebuig, fins i tot a un rebuig visceral envers les seves interpretacions. De fet, a primera vista, els seus escrits sobre Plató es limiten a resumir alguns diàlegs. Ara bé, aquest primer judici canvia ràpidament si un té present la gran influència de Strauss en els estudis platònics. Es reconegut el seu mestratge per A. Bloom, S.Rosen, Th. L. Pangle, ...(5).

Aquest argument de la fama de Strauss no és, però, convincent. Les seves obres no es limiten a ser mers resums. Strauss ha trobat una manera d'escriure que demana al lector un esforç considerable. Per a saber què està dient-nos Strauss cal estar molt atents al que diu i al que calla. Cal preguntar-se què afirma, provar de respondre què qüestiona i intentar copsar les insinuacions que omplen els seus escrits. Aquesta no és una feina fàcil.

Strauss és un pensador que amaga el seu pensament darrera la imatge i la tasca del professor. Seria bo recordar ara un text que Strauss comenta i que, d'alguna manera, pot servir-nos per entendre la seva manera de dir les coses.

«Un pietós asceta desperta l'hostilitat del tirà. Aquest ordena el seu empresonament i per evitar que fugi mana que vigilin totes les sortides de la ciutat. El pietós asceta, vist això, es fa passar per un borratxo. Quan a prop d'una porta de la ciutat el guardià li pregunta qui és, l'asceta li respon en aire burleta:- Sóc el pietós asceta que esteu buscant-.El guardià pensa que el borratxo li pren el pèl i el deixa marxar "(6).

Strauss empra aquest relat per ensenyar-nos com escriuen els medievals. sigui com sigui, no se'ns fa estrany que Strauss faci servir la possibilitat de dir o de no dir el que l'interessa o de dir-ho en un context que porti a interpretar-ho de manera ben diferent. Els texts de Strauss deixen de ser eixuts quan s'il·luminen amb la ironia i la relació amb els lectors a què el text estava destinat.

En aquest treball intentarem demostrar com la lectura dels texts platònics de Strauss està condicionada de dues maneres pels seus anteriors treballs: pel que fa al tema mateix (què és el que el porta a Plató) i pel que fa a la forma (què el fa escriure com escriu).

Per aconseguir aquest objectiu procedirem de la següent manera. En un primer moment del treball farem un repàs a l'obra de Leo Strauss. L'objectiu que es pretén és centrar els texts platònics de Strauss en el context de la seva obra i veure si poden o no prendre's per separat.

El primer capítol està dedicat a l'hermenèutica straussiana. A Strauss se'l coneix per haver ensenyat una nova manera de llegir texts antics. Repassarem les seves aportacions amb l'ajuda de H. G. Gadamer. La tesi de Strauss de com cal llegir està íntimament lligada a una manera d'entendre com la filosofia viu en la ciutat. El problema hermenèutic ens portarà a un problema polític, problema en el que tenen sentit distincions com les d'esoterisme i exoterisme i relacions educatives que generen o volen generar grups selectes de deixebles, èlites. Aquesta pretensió ha aixecat evidents crítiques i en mostrem algunes així com també la resposta de Strauss.

El segon capítol tracta de la filosofia política. Aquesta és una de les temàtiques a què Strauss dedicà més esforços. De fet, segons Strauss, el problema polític és un problema inherent a tota filosofia. El nostre comentari es desplega en dues parts. La primera intenta esbrinar quin és el concepte mateix de filosofia

política tal i com Strauss la defineix en la seva rehabilitació. Es per això que es tracta de la seva confrontació amb els "enemics" contemporanis de la

filosofia política, és a dir, l'historicisme i el positivisme, i també amb les seves últimes derivacions.

Si avui la filosofia política té un lloc en el panorama dels estudis filosòfics, i, el que és més important, la filosofia política té, amb justícia, la pretensió de dir alguna cosa sobre què passa en el món polític, és gràcies a la tasca de persones com Leo Strauss que ha "ressuscitat" la seva vigència i han reobert l'espai per al seu desenvolupament. La reconquesta del lloc de la filosofia política és una de les empreses de l'obra de Strauss.

La segona part d'aquest capítol fa un esbós històric de la filosofia política tal i com apareix en les obres de Strauss. En primer lloc, partint de l'origen tradicional de la filosofia política clàssica, o sigui, de la figura de Sòcrates. En aquest moment s'exposen algunes objeccions a aquesta filosofia clàssica i la resposta que dóna Strauss. De fet, escollir la filosofia política clàssica per a confrontar-la amb les filosofies polítiques modernes és una opció que necessita per força haver tingut present aquestes filosofies modernes. Leo Strauss inicia els seus estudis amb obres dedicades a Spinoza, Hobbes i Maquiavel, intentant trobar la primera formulació de modernitat. Des de Maquiavel, a qui situa a l'origen de la filosofia moderna, iniciarà, d'una banda, l'estudi de la filosofia medieval que per via de les seves fonts el portarà als grecs; i de l'altra, una crítica de la filosofia moderna que el portarà als grecs per via d'oposició.

D'entrada, l'obra de Strauss es presenta com una defensa dels antics, de la filosofia jueva medieval del món musulmà i com una crítica treballada dels filòsofs moderns. Strauss pren partit pels antics. Com és possible? Com pot gosar dir que els antics tenen vigència?

L'opció straussiana per Plató és una opció entre dos elements que la filosofia moderna ha volgut però no ha pogut sintetitzar: l'element de la Revelació (també sota la figura del profeta o de Jerusalem) i també l'element de la Raó (sota les figures del filòsof o Atenes). La creença moderna en la noció de progrés tal com l'explica Cohen, fa fallida en aquest segle i queda esqueixada la síntesi sobre la que descansava aquesta noció de progrés. Leo Strauss intenta fer-nos veure i sentir com, ara per ara, la relació entre Jerusalem i Atenes és una tensió, i que cal pensar-la com a tal. Es sobre aquesta tensió que tracta el tercer capítol. Fer d'Atenes i Jerusalem dos pols irreconciliables és una actitud que té la seva font no en el judaisme sinó en el món cristià (7), però que és apartada pel corrent principal del cristianisme, que veu una convergència entre la cultura pagana i la Bona Nova. Això és el que es troba darrera del concepte de *sapientiae christiana* tal com s'estructurà a l'Edat Mitjana. Radicalitzar les posicions és una cosa estranya

en el cristianisme i també en el judaisme després de la reformulació helenística.

Pretenem fer una presentació de l'obra de Strauss de manera sistematitzada que defugui de totes totes caure en l'ús de "manuals" que no farien altra cosa que reproduir tòpics sense examinar-los. Per això no hi ha altre remei que la lectura de l'obra straussiana i la dels articles crítics o comentaris que ha generat. Cal comentar que fins fa poc Strauss no ha estat estudiat amb dedicació continuada i que la bibliografia sobre ell no incloïa cap estudi global(8). En el camp de les traduccions, no obstant, sí que ha gaudit de millor sort. Les primeres traduccions franceses o italianes daten poc temps després de les seves edicions originals. Actualment s'està reeditant o traduint la totalitat de la seva obra al francès; també és important el nombre de traduccions italianes; en menor mesura al castellà (dos títols), a l'hebreu, al polonès, al croata, al serbocroata i al català (9). L'obra de Strauss està escrita en anglès principalment, tot i que cal afegir els llibres i articles de la seva etapa alemanya i algú article en francès. Hem procurat sempre referir-nos a l'edició original. Malauradament no hem pogut consultar la totalitat de la seva obra, massa dispersa i de difícil accés. Amb tot, la visió que donem no serà altra que la produïda per la lectura de les seves obres principals i per la confrontació amb alguns dels seus crítics.

La intenció d'aquest treball és veure i descriure els estudis platònics de Straus. I és en la mesura que aquesta intenció ens ho demana que cal preparar el camí per a fer-la possible. L'inextricable lligam entre la trajectòria de Strauss i els seus escrits platònics fan veure clarament la conveniència dels primers capítols. En l'estudi de Plató ens veiem portats necessàriament cap a certs aspectes importants de la producció anterior de Strauss que ens donaran pistes sobre què fa i sobre com interpretar alguns passatges foscos. Reiterem la sospita que el Plató de Strauss s'entendrà entenent Strauss. La intenció d'explicar el lligam entre els estudis platònics de Strauss i la seva trajectòria ens portarà a la possibilitat de refer la relació de Strauss amb dos altres importants autors. Però abans tractarem en el capítol quart de Plató. D'entrada, podríem situar els estudis platònics de Strauss en oposició a la pretensió de Schleiermacher de conèixer un autor millor del que ell es comprèn a si mateix. Strauss ha criticat repetides vegades aquesta pretensió que ha marcat tant de temps el paradigma dels estudis platònics. Com situarem Strauss, però, en aquests estudis? El treball straussià es presenta a si mateix com un intent de comprendre els autors com aquests s'han comprès a si mateixos. En el fons d'aquest treball subjau la pregunta: són vàlids els comentaris straussians per a la comprensió de Plató?

L'obra de Strauss té una sèrie de semblances amb la de Nietzsche que, tot i el seu despreci per Plató, no és superflu tractar-les. Strauss parlà per als detestats "conservadors", predicà un missatge d'aristocràcia espiritual i criticà la modernitat d'una manera que el lliga a Nietzsche. La devaluació de Plató en aquest segle té com a un dels garants més poderosos a Nietzsche. La presència d'aquest pensador en Leo Strauss és un dels secrets més amagats i a la vegada més evidents. Crític amb Nietzsche, sembla compartir amb ell diagnòstics i teràpies. La diferència palpable en la manera d'expressar-se no serà un intent de corregir Nietzsche? No estarà amagada en aquesta diferència la semblança d'interessos? Com es contempla la tensió generada per la relació amb Nietzsche amb una valoració positiva de Plató? No és barrejar elements antagònics? De fet, tenim que Nietzsche resta amagat però present. No restarà Plató present d'una manera tal que resti amagat? Pretén Strauss haver arribat a "l'ensenyament platònic"?

L'estudi de la confrontació entre Leo Strauss i Alexandre Kojève pretén, en aquest treball, oferir el pensament straussià en una polèmica amb una de les poques persones "que han entès Strauss". A causa de les diferents interpretacions possibles l'hem volguda retratar en la seva literalitat textual en el marc de la seva discussió sobre la interpretació de l'*Hieró* de Xenofont. En el tema de la relació entre el poder i la filosofia, o entre la tirania i la saviesa, veiem d'una banda la humilitat del professor de filosofia disfressat de rabí medieval, i de l'altra, la supèrbia quasi divina del cap de la *intelligencijs* europea disfressat de hegelian. El caràcter de l'enfrontament entre el pensament post-hegelian i la crida al retorn als clàssics pot donar la diferència que s'explica en aquestes dues anècdotes.

Stanley Rosen ens comenta l'anècdota que Kojève, si es reservava algun paper en la comèdia de la intel·lectualitat europea era el paper de "Déu". Kojève intenta ser Déu, com també s'ha dit de Plató, no només per crear el futur sinó per cloure el cercle compresiu del temps com a discurs complet. Ara bé, aquesta supèrbia es veia problematitzada pels seus deixebles i, fins i tot, per la seva secretària. Com ens testimonia Rosen, Kojève li deia: "I tell my secretary that I'm a god. But she laughs" (10). El riure de la secretària era per a Kojève el riure de la ignorància. ell pretenia una tasca divina, la "creació" d'un món. El concepte d'humilitat és extravagant per a Kojève. Pensa que els cristians no admeten per ressentiment el plaer i la satisfacció que sent el savi(11).

La diferència en la pretensió d'un i altre pensador ens la fa patent l'anècdota que ens comenta el mateix Strauss:

«Una vegada un estudiant em preguntà si jo no li donaria una regla general sobre l'educació. Vaig dir-li: - Tingues sempre present que hi ha un estudiant callat a la teva classe que és en molt superior a tu en intel·ligència i cor-. Volia dir això: no tenir una opinió massa elevada de la teva importància i tenir la més elevada opinió del teu deure i la teva responsabilitat»
(12).

Tenim, doncs, una diferència que marcarà l'estil de la polèmica i és una confrontació de la que podem treure, a més de com pensa cada un d'ells, com actua cada un d'ells dos. Veure com la humilitat straussiana es manifesta tant o més forta que la supèrbia kojèviana. Més enllà de les diferències no intenten quelcom semblant? Què faria Strauss amb Plató?

Hi ha unes característiques de l'obra straussiana que hem volgut que ens servissin de guia en aquesta investigació de la que presentem aquests resultats. Aquestes característiques són la necessitat d'una llarga preparació, d'un treball modest i lent. D'aquestes normes només podem assegurar la central. En la investigació filosòfica la preparació esdevé tant llarga que cal la urgència dels compromisos per a atrevir-se a donar els resultats provisionals. La lentitud tampoc no ha estat gaire present en la redacció d'aquestes planes. Determinades circumstàncies han forçat a un apressament no gens desitjat. Malgrat tot, aquí estan. No pot quedar-nos més que la modèstia de presentar un treball modest.

Aquest treball ha estat possible gràcies a la beca rebuda del Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya.

I mostrar l'agraïment que es mereixen tots aquells que l'han fet possible. Al Dr. Sales que sempre ha sabut aconsellar-me. A en Toni i a l'Aleix per la seva generositat i pels consells informàtics. A la meua família per la paciència que han demostrat i el bon humor amb què han acompanyat el final d'aquest treball, en particular a la M^aTeresa i en David. I especialment agrair a la Glòria tota la seva ajuda, sense la que aquest treball no hauria estat possible.

NOTES.

- (1) G.REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, 1989.
- (2) Leo STRAUSS, "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", a *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 2, núm.1 (1971), Reeditat a *Studies in Platonic Political Philosophy*. University of Chicago Press, 1983. A partir d'ara SPPP.
- (3) J.L.VILLACAÑAS, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988.
- (4) "New York Review of Books", 10 octubre 1985. Per un florilegi del que s'ha escrit sobre Strauss, vegi's en primer lloc *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, selected and introduced by Th.L. PANGLE. University of Chicago Press, 1989. Especialment la introducció p. vii-ix. A partir d'ara RCPR.
- (5) Strauss és un dels estudiosos que composen una manera de fer que dóna a la forma dialogal de l'escriptura platònica una significació decisiva. J. KLEIN, *A commentary of Plato's Meno*, Chapel Hill, 1965; *Plato's Trilogy: Theaetetus, The Sophist and The Statesman*, U. of Chicago P., 1977. S.ROSEN, *Plato's Symposium*, Yale U.P., 1969, 2a. ed. 1987; *Plato's Sophist*, Yale U.P., 1983. A. BLOOM, *The Republic of Plato*, New York, 1968.
- (6) El relat apareix en la introducció del comentari de Farabi a les *Lleis* de Plató. Strauss el comenta a "How Farabi Read Plato's Laws", a *What is Political Philosophy? and other studies*, 1959, 2a. ed. 1989, U. of Chicago P. A partir d'ara WPP.
- (7) Vegi's el cas de Tertulià *De praescriptionibus ad Haereticus*, cap.7.
- (8) Sobre Strauss coneixem per referències l'obra de S.B. DRURY *The political ideas of Leo Strauss*, que ha sortit recentment. Per a més informació bibliogràfica veure també, Joseph CROPSEY, "Leo Strauss: A Bibliography and memorial; 1899-1973" a *Interpretation*, 1975-76, (5), p.133-147.
- (9) "Leo STRAUSS, 1899-1973. A Bibliography", a SPPP, p.249-258.
- (10) Stanley ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, Oxford U.P., 1987. p.106.
- (11) A.KOJEVE, "Tirannie et Sagesse" a *De la Tyrannie*, Gallimard, Paris, 1954, 1983.
- (12) Leo STRAUSS, "Liberal Education and Responsibility", a *Liberalism Ancient and Modern*, Cornell U.P., 1968, 1989. p.9. A partir d'ara LAM.

I. PERSECUCIO I ESCRIPTURA.

H.G. Gadamer s'ocupa de Leo Strauss en diferents llocs de la seva obra *Veritat i Mètode* (1). En un d'aquests, tracta de les possibles conseqüències hermenèutiques de dues tesis straussianes defensant la concepció de la filosofia clàssica. Strauss mostra molt bé que la filosofia política clàssica coneix el que en la filosofia moderna s'anomena relació jo-tu-nosaltres amb un nom distint: amistat. Percep correctament que la manera de pensar moderna, que parla del "problema del tu", procedeix de la posició de primacia de l'*ego cogito* cartesià. Doncs bé, Strauss «creu entendre que el concepte antic de l'amistat és correcte, i la formació del concepte modern és fals» (VM, p.633). Si el que constitueix la base de l'Estat i la societat moderns és la funció del "tu", es passa de llarg davant del que és l'essència comunicativa objectiva de l'Estat i la societat, que es coneixeria si es parlés legítimament sobre el paper de l'amistat. Del "tu" no pot parlar-se, sinó que és, en tot cas, a qui es parla.

El segon exemple que Gadamer tracta és la diferència entre el concepte d'Estat i de *polis*. El que la institució de l'Estat sigui quelcom molt diferent de la comunitat de vida natural que era la *polis*, no només és una idea correcta, es tracta de quelcom que és incomprensible per a la teoria moderna i per a la nostra comprensió dels texts clàssics si nosaltres no els compenguéssim per oposició a l'Estat Modern.

Ambdues reflexions han estat un punt de partença per a reconèixer certs límits de l'ètica moderna davant la clàssica. El primer exemple li sembla a Gadamer "molt feliç". Tot i estar d'acord amb Strauss no deixa de preguntar-se:

«Aquesta idea, ¿no se li acut a un quan llegeix als clàssics amb ulls instruits per la ciència històrica, reconstruint la seva intenció i tenint aleshores per possible, en una actitud confiada com qui diu, que tinguin raó?»

«O estarem percebent en ells una certa veritat perquè quan intentem comprendre'ls estem sempre pensant també per nosaltres mateixos, això és, perquè les seves proposicions ens resulten evidentment certes per referència a les teories modernes "de moda"?»

«¿Es que podem en realitat comprendre-les sense comprendre-les alhora com a millors? Si això és així

segueixo preguntant, ¿no té aleshores sentit dir d'Aristòtil que no pogué comprendre's a si mateix com el comprenem nosaltres, si nosaltres considerem el que diu com més correcte que aquestes altres teories modernes que ell no pogué conèixer?»(2).

Si atenem a les preguntes que formula Gadamer arribarem aviat al cor de la qüestió hermenèutica straussiana. En ella, la crítica de Gadamer ja hi és present. Però anem per parts.

Gadamer coincideix amb Strauss "en tant que ell també considera ineludible en el pensament actual la *fusion of history and philosophical questions*. Estic d'acord amb ell que seria una afirmació dogmàtica voler veure en l'Edat Moderna una preferència absoluta"(VM,p.634).

El tractament que de Strauss fa Gadamer, del que hem vist només una pinzellada, es troba concretament en l'article "Hermeneutik und Historismus" afegit a la segona edició de *Wahrheit und Methode*. En aquest article Gadamer té presents, entre d'altres, a J.G.Proysen, Dilthey, M.Weber, E.Betti, R.G.Collingwood ... Leo Strauss hi apareix en un primer moment incidentalment: concretament quan Gadamer parla d'hermenèutica jurídica, de la tasca hermenèutica de superar la distància entre la llei i el cas, qüestió que porta a la del dret natural(4). La segona aparició en l'article és a les darreres planes en les que ja centra l'atenció en Strauss. Apareix d'entrada com a autor d'una crítica radical a la moderna fe en la història, realitzada "en tota una sèrie d'esplèndids llibres sobre filosofia política". Gadamer troba "estimulant" que Strauss pugui treballar a Xicago, en un món en el que "cada cop s'estreny més el camp de joc de la llibertat".

Per situar la tasca de Leo Strauss, Gadamer porta a escena la coneguda "querelle des anciens et des modernes" que va captivar el públic literari francès dels segles XVII i XVIII. Tot i que no fos més que una batalla literària, que va mostrar la rivalitat entre els defensors de l'excel·lència clàssica greco-romana i l'autoconsciència dels escriptors contemporanis, la tensió d'aquest debat va resoldre's finalment en el sentit d'una consciència històrica. Aquella querella fou l'última forma d'una confrontació ahistòrica entre la tradició i l'època moderna. Es tenint això present que Gadamer diu:

«Tota l'abrumadora obra de la seva vida d'erudit està consagrada a la tasca de desenvolupar aquesta querella en un sentit nou i més radical, això és, d'oposar a la moderna autoconsciència històrica la bondat resplendent de la filosofia clàssica»(5).

Aquesta empresa, però, ja no la pot fer Strauss com Plató va fer la crítica de la sofística. Ja no pot representar-se "ingènuament" la raó de la filosofia clàssica: està massa familiaritzat amb la moderna consciència històrica. Gadamer exposa breument el motiu argumental amb què Strauss ataca l'historicisme, i veu com aquesta argumentació "s'alça sobre un fonament històric": el pensament històric mateix està sotmès als condicionaments històrics de la seva pròpia gènesi. De la mateixa manera que va tenir la seva hora, pot arribar un dia a desaparèixer. Això val amb tota certesa, no perquè l'historicisme "es contradiria a si mateix" en cas que afirmés que el coneixement està absolutament determinat històricament "per a tota l'eternitat"(6), sinó pel simple fet que se'l prengui seriosament. Un historicisme que es prengui a si mateix seriosament haurà de comptar que algun dia la seva tesi no se sostindrà, o sigui que s'arribarà a pensar ahistòricament.

"No obstant, no és aquest el sentit del que té Strauss *in mente*"(VM,p.631). El que fa Strauss té el sentit d'un correctiu: critica que la comprensió "històrica" de les idees transmeses pretengui comprendre aquest món d'idees del passat millor del que ell mateix podria fer-ho. Qui pensés això estaria excloent d'entrada la possibilitat del fet que les idees transmeses puguin ser veritat. Gadamer aleshores relaciona la crítica straussiana amb la seva pròpia:

«La imatge de l'historicista que contempla i combat (aquí) Strauss, sembla correspondre a aquell ideal de la Il·lustració perfecta que jo mateix he considerat en la meua investigació sobre l'hermenèutica filosòfica com la idea directriu de l'irracionalisme de Dilthey i del segle XIX. ¿No es tracta d'un ideal utòpic del present, a la llum del qual, per dir-ho així, el pasat es desvelaria del tot?»(7).

Gadamer diu que l'aplicació de la perspectiva superior del present sobre el passat no constitueix la veritable essència del pensament històric, sinó que més aviat caracteritzaria a l'obstinada positivitat d'un historicisme "ingenu". Defensa que el pensament històric té tota la seva dignitat i el seu valor de veritat en el seu reconeixement que no hi ha present, sinó "horitzons canviants de futur i passat". De cap manera està establert que hi hagi alguna perspectiva o manera de considerar les idees transmeses que sigui correcta. La comprensió "històrica" està abraçada per horitzons canviants i ha de moure's amb ells.

Gadamer veu com Strauss critica amb raó la falsa aparença d'una superioritat insuperable de cada intèrpret del present: pretensió de comprendre un autor millor del que es va conèixer a si mateix. Pretensió que

prové de l'estètica del geni tot i que en origen no és més que una formulació de l'ideal il·lustrat d'il·luminar les representacions confuses amb l'anàlisi conceptual(8).

Li retreu, però, que argumenti que per a comprendre millor caldria començar per comprendre a l'autor tal i com ell s'hauria comprès a si mateix: per a Gadamer Strauss està subestimant la dificultat de tota comprensió perquè ignora allò que podria anomenar-se "la dialèctica de la proposició" (VM, p.632). Aquesta manera de fer comportaria una univocitat interpretativa qüestionable. Sembla que qui diu quelcom es comprèn a si mateix necessàriament i adequadament, i Gadamer és de l'opinió que això pot no ocórrer.

Com veiem, la figura de Leo Strauss apareix lligada a la crítica de l'historicisme que fa Gadamer. I no ens ha d'estranyar perquè l'historicisme serà un dels fronts contra el que s'establirà la possibilitat mateixa de la filosofia política tal i com la defensa Leo Strauss(9). I si bé aquest és un dels aspectes coneguts de Leo Strauss no és, per això, el més important. Creiem que té una importància secundària i circumstancial: serveix per a poder establir quelcom de més important, alguna cosa que es descobreix llegint d'una manera determinada. El que interessava a Leo Strauss era el pensament polític clàssic. El predomini historicista l'impedia, però, un accés al món grec. Accés que troba redescobrint una nova manera de llegir, inspirada en texts medievals.

En aquest sentit Arnaldo Momigliano descriu a Strauss com un "intèrpret de texts, i de texts difícils"(10). En el seu article sobre l'hermenèutica i el pensament polític clàssic en Leo Strauss comença la seva anàlisi amb la pugna contra l'historicisme. Concretament fa referència a la ressenya que sobre un llibre de R.G. Collingwood publicà Strauss el 1952 (11). A les lliçons aplegades postumament de Collingwood, titulades *Idea of History*, afirmava el seu autor que tot període històric té un pensament històric que li correspon i que val absolutament per a aquell període: tota recerca històrica és relativa al present i és, per definició, quelcom estrany als interessos dels homes del passat. Strauss objecta que no té sentit interrogar un pensador del passat si els seus problemes no són encara els nostres problemes i si no mantenim la possibilitat del fet que poguessin tenir raó. Això comporta una subordinació de la pròpia recerca a la recerca dels pensadors del passat. La història del pensament és un intent d'assolir un nivell de pensament que s'ha perdut (12).

«No caldria Història del pensament si no tinguéssim bones raons per a creure que podem aprofitar quelcom molt important del pensament del passat que no podem obtenir dels nostres contemporanis. La Història assumeix significat filosòfic per a homes que viuen en una edat de

decadència intel·lectual. Estudar els historiadors del passat esdevé essencial per a homes que viuen en una edat decadent intel·lectualment, perquè és l'única via practicable amb que poden assolir una comprensió adequada dels problemes fonamentals"(13).

D'aquest punt de vista se segueix que interpretar Plató, per posar un exemple, és diferent de criticar Plató. Es aquesta una de les distincions bàsiques en l'hermenèutica straussiana. Interpretar Plató significa romandre dins dels límits de les normes de Plató, mentre que criticar-lo significa anar més enllà d'aquestes normes. Pretendre judicar el passat des del punt de vista del present és ja presumir que el present ofereix una perspectiva millor que el passat. El vertader pensador ha de tenir oberta la possibilitat de viure en un temps que és inferior al passat (14).

Aquesta manera d'aproximar-se al passat implica, d'una banda, una certa manera de llegir els llibres del passat i, de l'altra, sosté una determinada valoració dels clàssics del passat. Dels llibres que Strauss ha dedicat al tema podem extreure dues primeres normes de lectura:

a) Per a entendre a un escriptor cal seguir-lo, intentar fer-se càrrec de tots els meandres, totes les contradiccions aparents, del seu pensament. Allò que Strauss tem sobremanera és que hom pretengui imposar les pròpies nocions a aquelles del passat abans de saber què pensaven els antics. Mostra d'aquesta manera de fer errònia és l'obra de E.A.Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957), que Strauss criticà (15). Strauss no està d'acord amb el dèbil intent de Havelock d'aïllar una tradició liberal en el pensament grec. Les seves investigacions van contra els intèrprets moderns que posen els propis pensaments en lloc dels de l'autor interpretat: «As our quotations have abundantly proved, Havelock takes it for granted that the modern social scientist, but not Hesiod, understood what happened in Hesiod or to Hesiod» (16).

b) La segona norma és que un pensador pot callar o deixar implícit voluntàriament un punt important del seu pensament. Aquest cas és obvi quan hi ha persecució o censura. Sembla, no obstant, que per a Strauss aquest cas pot estendre's a tots aquells autors que acceptin la distinció entre pensament esotèric i exotèric, i això implicaria, de fet, a tot el pensament polític i religiós fins al segle XVII.

Aquesta manera de llegir està provocada per una situació molt determinada. Passem ara a descriure com aquestes circumstàncies són el fonament en què descansa una escriptura i que ha de conèixer l'intèrpret per a interpretar-la de manera correcta.

En l'estudi de determinats pensadors -Maimònides, Halevi, Spinoza i d'altres- Leo Strauss va descobrir la següent manera de concebre les relacions entre la recerca de la veritat i la societat: la filosofia i la ciència, com a supremes expressions de l'activitat de l'home, consisteixen en un intent de substituir la simple opinió de totes les coses pel coneixement d'aquest "tot conjunt". No obstant, el món de l'opinió és l'element en el qual es desenvolupa la societat; d'aquí que la filosofia i la ciència portin en si un intent de dissoldre l'element en què la societat respira i, per aquest camí, posin en perill la societat. D'aquí se segueix que la filosofia i la ciència han de limitar-se a una minoria i que els filòsofs i científics hauran de respectar les opinions sobre les que es fonamenta la societat. Aquesta limitació a una minoria ve donada per la mateixa dificultat de la matèria, mentre que el respecte per l'opinió ve donat per la dificultat o impossibilitat de canviar-la per coneixement. Aquests autors desenvoluparen un mètode d'exposició particular que els va permetre revelar a uns pocs el que ells consideraven com a veritat, sense posar en perill l'acceptació incondicional que la majoria dóna a les opinions. Diferenciaren d'una manera clara entre una doctrina vertadera, esotèrica, i una socialment útil, exotèrica. El tractament més sistemàtic d'aquesta qüestió el fa Leo Strauss a *Persecution and the Art of Writing* (17).

La premisa crucial d'aquest argument és la proposició segons la qual el món de l'opinió és l'element en què es desenvolupa la societat. I la idea que exposava Strauss portava implícites dues qüestions. Una històrica: saber si han existit mai grans pensadors que mantinguessin el punt de vista respecte a les relacions entre filosofia i societat com ara hem descrit i se servissin d'ell com a orientació en la seva activitat comunicativa. I una filosòfica: saber si aquest punt de vista és completament fals, completament vertader o condicionalment vertader (per exemple, "el món de les opinions és l'element en què es desenvolupen les societats no liberals").

Georg H. Sabine (18) acusa a Leo Strauss de donar unes apreciacions vagues "que conviden a l'exercici d'una perversitat ingènua" en el moment de llegir. Els errors greus comesos en l'escriptura (quan l'autor tracta sobre la possibilitat de cometre errors intencionadament en l'escriure), les contradiccions o el llegir entre línies (que són diferents possibilitats de lectura per a Strauss) són, per a Sabine, suposicions massa indeterminades. Ara bé, Leo Strauss es defensa dient que si una societat prohibeix als seus escriptors la lliure discussió dels principis que la fonamenten, estarem legitimats per a plantejar la qüestió de si un escriptor que pertany a una societat tal i que s'erigeix en portantveu dels seus principis, defèn aquests principis perquè està

convençut de la seva validesa o perquè cedeix davant d'una força superior. La problemàtica s'aguditza si aquest autor diu explícitament que no és dolent ensenyar doctrines que un sap que són falses(19).

Després de determinar la crítica al conjunt de la tesi, Sabine s'atura al capítol dedicat al *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza, on acusa a Leo Strauss de conduir a certes paradoxes: havia afirmat que Spinoza havia emprat certs recursos literaris amb la intenció d'ocultar les seves opinions més personals. No obstant, diu Sabine que aquells a qui va tenir més ocasió de témer, concretament els teòlegs calvinistes, foren els únics que no caigueren en l'engany. Leo Strauss havia parlat clarament de "l'extraordinària audàcia de Spinoza"(20). Tota l'empresa spinoziana consistiria en un atac obert contra totes les formes de teologia bíblica ortodoxa. Spinoza podia permetre's realitzar aquest atac perquè comptava, amb certes limitacions, amb la simpatia dels creients liberals, més concretament d'aquells que consideraven la doctrina moral -en oposició a la doctrina sobre el dogma i el ritus-com la doctrina principal de la revelació divina. La tesi explícita del *Tractatus* podria dir-se que conté una versió "radical" de la postura "liberal". No obstant, Strauss assenyala que existeixen poderoses raons per dubtar que Spinoza estés totalment d'acord amb aquesta posició "liberal". Spinoza intentava, no apaivagar els teòlegs ortodoxos, sinó aproximar-se a aquells que se sentien inclinats cap a un cristianisme liberal. Encobria el seu parcial, però determinant, desacord, no per als teòlegs ortodoxos, sinó per als creients liberals de diferents procedències.

Una altra crítica a *Persecution and the Art of Writing* fou la de Yvon Belaval (21). Entre d'altres coses es qüestiona si tot sistema filosòfic entra en conflicte amb la política o només els sistemes dogmàtics. Leo Strauss es limita a repetir que es dona un conflicte necessari entre la filosofia i la política sempre que s'admeti que l'element en què la societat funciona és el món de l'opinió, o sigui, sempre que s'admeti la necessitat d'acceptar aquesta opinió social; però aquesta necessitat pot ser admesa tant per dogmàtics com per escèptics (22).

Leo Strauss manté l'afirmació que s'escriu com es llegeix. A aquesta afirmació oposa Beleva figures com les de Kant o Leibniz que, certament, no llegien d'una manera acurada. Leo Strauss es defensa dient que ell parla d'escriptors acurats i no de filòsofs. Contra l'acusació de confondre erudit o comentarista i filòsof, respon que "originalitat" i "profunditat" són coses diferents i que la primera no té molt a veure amb la profunditat filosòfica o l'autèntica originalitat.

L'objecció principal que es planteja al mètode que Strauss proposa per a llegir és que no pot portar-nos a una seguretat absoluta. Però, ens

conduïxen altres maneres de llegir a una seguretat absoluta? Redescobrir aquesta manera d'escriure permet a Strauss tornar a llegir, en un sentit fort del terme, i comprendre les obres de Farabi, Maimònides, Spinoza ... De fet, és una manera de llegir que tendeix a aplicar-se a obres filosòfiques que es composaren tenint present la relació entre filosofia i política que ens ha recordat Strauss. El moment de la Il·lustració marca una solució de continuïtat pel que fa a això; la Il·lustració amb el seu postulat de l'educació universal i amb la confiança que per la via del coneixement oberta a tothom s'assolirà la fita de que la raó podrà solucionar els problemes de la humanitat, veu la relació entre filosofia i política d'una manera diferent(23).

L'hermenèutica straussiana, de la que hem vist algunes aportacions i el seu fonament sociològic, s'aplica tant a la interpretació de texts medievals com antics i moderns. De fet, Strauss no semblava reduir el valor de la seva hermenèutica a un determinat període històric.

Sembla notori que per a Strauss la posició precària de la filosofia entre hebreus i musulmans de l'Edat Mitjana era anàloga a aquella de la filosofia a la ciutat grega, en la que el filòsof destorbava l'ordre públic en lloc de justificar-lo (24). Seguint una indicació d'A.Momigliano provarem d'exposar un exemple d'interpretació straussiana. La primera dificultat en l'obra de Maimònides és que, fent professió de judaisme, hauria d'haver-se mantingut allunyat de la filosofia perquè "és antiga la premisa judaica que ser hebreu i filòsof són dues coses incompatibles". I Maimònides és, a més, un filòsof que es proposa donar una interpretació esotèrica d'un llibre que té com esotèric, la Bíblia. A més, Maimònides no exclou als profans del seu llibre. Així organitza la seva interpretació de la Bíblia (especialment del problema de la incorporabilitat de Déu i de la creació del món), de manera que així pot satisfer els dubtes del profà tot suggerint qüestions pel competent o iniciat:

«La meua intenció és de deixar-hi traslluir les veritats i que tot seguit restin ocultes per tal de no contradir la intenció divina, la qual cosa no seria convenient, que ha posat fora de l'abast del comú de la gent les veritats específiques que menen al coneixement de Déu»(25).

En els pensadors i poetes grecs, les dificultats de la interpretació són diferents, segons Strauss, però no menors. Al *Hieró* de Xenofont hom pot trobar il·lusòriament una sèrie de consells raonables a un tirà escrits en un temps en què els filòsofs socràtics cortejaven notòriament els tirans (26). En una lectura atenta la situació es complica: Hieró és representat com a tirà per força, conscient dels desavantatges de ser-ho. Com que segueix essent tirà

la seva afirmació no pot ser totalment sincera o, al menys, simple. Simònides que l'encoratja a fer-se popular com a tirà virtuós, està en l'ambigua posició d'un savi que dóna consells a aquell que el podria castigar, si el consell fos desagradable. Ni un ni l'altre poden ser sincers. Un savi que aconsella a un tirà està immediatament enredat en una situació falsa (27).

Veiem clarament com Strauss aconsegueix plantejar la possibilitat d'una nova lectura d'aquests textos. Lectura minuciosa que ell farà i que nosaltres ara no podem resseguir. No obstant això, ens referim a un altre exemple.

Strauss va arribant a la conclusió que Aristòfanes i Plató són molt propers l'un a l'altre i pensen de manera semblant, tot i que interpreten a Sòcrates de manera diferent. El Sòcrates d'Aristòfanes no és polític. "Ma di contro Nietzsche (...) sembrerebbe che la caricatura di Aristofane, invece di colpire tutta la tradizione socratica, confermi la interpretazione della vita politica chi si trova in Platone"(28). Aristòfanes és un utòpic i la seva manera d'expressar el millor ordre és la comèdia perquè sap que la utopia està al límit de l'irrealitzable i, per tant, és objecte de burla. Però també Plató és "utòpic" (29): en veritat, segons Strauss, tot el pensament clàssic és un noble intent d'aproximar-se a l'irrealitzable.

L'opinió que Strauss expressa a *City and Man* situa la conversa socràtica i el diàleg platònic més afins a la comèdia que a la tragèdia (30). El filòsof clàssic es veu sovint empès a adoptar un punt de vista paradoxal considerat generalment absurd o ridícul (31). A la seva obra principal sobre el dret natural havia aclarit que per al pensament clàssic el millor règim és una utopia (32).

Per cloure aquest punt sobre les aportacions hermenèutiques de Leo Strauss, retornem a l'autor amb el qual encapçalàvem aquest apartat. Segons Gadamer, Strauss ha proporcionat "de manera indirecta" una "nova i important aportació" a la teoria hermenèutica "amb la seva investigació del grau d'ocultament conscient de la veritable intenció que cal tenir en compte quan es comprenen els texts en virtut de les amenaces de persecució per part de la superioritat o de l'església (*Persecution and the Art of Writing*)". Això sobretot es veu estudiant Maimònides, Halevi o Spinoza. A Gadamer les indicacions de Strauss li semblen "en gran mesura superficialment evidents" i tot i això, apunta una consideració de signe contrari.

«El desplaçament conscient, l'emascament i ocultament de la pròpia opinió, ¿no són en realitat el cas extrem i rar d'una situació molt més freqüent, i fins i tot, de la situació normal i general? La persecució (per la

superioritat o per l'església, la inquisició, etc) no és més que un cas extrem en comparació amb la pressió deliberada o no que exerceixen la societat i la publicitat sobre el pensament humà»(33).

De fet, la tesi de Strauss s'amplia a tot l'àmbit de la filosofia (oposada sempre al poder religiós i polític). Strauss va contra de la ingènua tesi il·lustrada de dir-ho i explicar-ho tot. I en l'ocultació juga tant la persecució com la recerca d'un lector o deixeble.

Gadamer, però, té present la dificultat hermenèutica del problema que es resisteix a una exposició sumària. Com en una objecció comentada anteriorment, es pregunta com es pot arribar a establir inequívocament aquesta dissimulació.

«No veig gens clar que quan es troben en un autor proposicions que es contradiuen han de prendre's les amagades i ocasionals com l'expressió de la pròpia opinió»(...)«Els punts contradictoris constitueixen efectivament un criteri de veritat de primer ordre, però per desgràcia no són un criteri inequívoc per al treball hermenèutic.»

«Em sembla completament segur que els anomenats errors d'argumentació del Sòcrates platònic no se'ls pot aplicar aquesta frase a primera vista tant lluminosa de Strauss, la de que quan un autor mostra contradiccions que qualsevol escolar d'avui se n'adonaria sense més, aleshores cal suposar que no només són deliberades sinó que estan destinades a que es descobreixin.»(34)

Si bé les dues observacions de Gadamer són correctes cal advertir que les normes de lectura que Strauss defensa no són absolutes. Això ho veurem més clarament en altres parts d'aquest treball que analitzaran els comentaris de Strauss a les obres de Plató. Cal dir especialment pel que fa a la segona, que la lectura straussiana dels diàlegs platònics afina més l'explicació de les "contradiccions" socràtiques que les anàlisis de l'escola analítica "angloamericana".

«Aquest problema planteja conseqüències hermenèutiques generals. Es tracta del concepte de la intenció de l'autor.(...). Em limitaré a apel·lar al fet que, en qualsevol cas, el diàleg platònic és un mostrari de plurivocitat plena de relacions de la que el propi Strauss extreu molts cops coses importants.¿Val la pena

subestimar la veritat mimètica de la conversa socràtica en Plató fins l'extrem de no veure la plurivocitat en ella mateixa, fins i tot en el propi Sòcrates?(...) Si l'alternativa que planteja Strauss, la de que un autor filosòfic o té una opinió unívoca o està confós, fos correcta, temo que en moltes qüestions discutibles de la interpretació només hi hauria una conseqüència hermenèutica: la de suposar la confusió»(35).

Amb aquesta crítica de Gadamer acaba la part principal d'aquest capítol. No estem, però, totalment d'acord amb Gadamer perquè Strauss no sosté la postura de la univocitat d'intenció. N'és mostra el text platònic. Si la intenció del text és plurívoca la interpretació també cal que ho sigui. La confusió apareix quan hi ha plurivocitat d'interpretacions, no necessàriament d'intencions.

Exoterisme i esoterisme.

«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»(36).

Per a Rémi Brague, el cor de l'hermenèutica straussiana resideix en el seu redescobriments de l'escriptura esotèrica(37). L'originalitat hermenèutica straussiana no descansa en la idea que hi hagi dos nivells de lectura i dos nivells de lectors ni per defensar el caràcter esotèric de certs texts. Alguns necessiten de la correcció o de l'ampliació oral del mestre. D'altres poden haver estat estat escrits per portar el lector acap a l'autor, encaminar-lo a un encontre viu(38). Per regla general, els texts escrits són exotèrics, ja que l'esoterisme denota un ensenyament oral que té lloc en un cercle íntim de deixebles. L'essencial per a Strauss es troba en l'existència d'una escriptura esotèrica, a saber, texts escrits de tal manera que puguin ells mateixos transmetre tot el seu sentit a un lector que pugui copsar tot el seu significat, "une transmission esotérique écrite rend possible, si j'ose m'exprimer ainsi, un enseignement oral silencieux": vet aquí la paradoxa en mots de R. Brague (39).

Com a conseqüència cal que el text sigui autosuficient. Que no necessiti cap doctrina que l'il·lumini de fora estant. El text pren així un caràcter d'obra

acabada, perfecta, que l'aproxima d'alguna manera a la consideració de text sagrat. Però d'això en tractarem en el marc de la problemàtica relació entre la religió del llibre sagrat i la filosofia grega.

R. Brague segueix reblant la crítica més repetida: si en un autor no existeix la declaració d'estil esotèric (alguna frase que ho manifesti) no pot el lector tendir a confondre els fruits de la seva imaginació amb el sentit dels secrets que un autor ha amagat? Tenim el dret d'interpretar així obres en què no apareixen declaracions del tipus "aquesta és una obra esotèrica"? (40)

La resposta de Strauss gira al voltant de cada cas. A l'acusació d'haver dit que "almenys en filosofia política, una diferenciació entre un sentit esotèric i un exotèric és la forma típica d'interpretació" respon que mai ha pronunciat un absurd semblant. Strauss reconeix que "societats en què els homes poden atacar mitjançant escrits accessibles a tothom tant l'ordre social establert com l'ordre polític i les creences en que es recolza, no només són imaginables sinó que han existit en la realitat" (41). La qüestió es vincula a les conclusions que l'historiador ha de treure del fet que no totes les societats alfabetitzades són ni fossin liberals:

«Si una societat prohibeix als seus escriptors la lliure discussió dels principis en què es fonamenta, estarem legitimats per a plantejar la qüestió de si un escriptor, que pertany a una societat tal i s'erigeix en defensor dels seus principis, defèn aquests principis per que està convençut de la seva validesa o perquè cedeix davant d'una força superior. La qüestió s'aguditza si es tracta d'un escriptor de gran intel·ligència que diu explícitament que no és dolent ensenyar doctrines que hom sap que són errònies. I encara és més important el problema si els seus escrits estan plens de detalls enigmàtics fàcilment imperceptibles si algú no hi posa molta atenció.» (42)

Què ve a dir, doncs? Podem nosaltres pensar que la declaració d'esoterisme resti implícita. No seria un comportament més conseqüent?

L'article de R. Brague fa una recerca que pot interessar-nos i amb la que clourem aquest apartat deixant per a la interpretació final el nostre comentari. En un determinat moment l'autor de l'article es pregunta quina és la idea d'esoterisme i èlite que té Strauss i d'on pot provenir. La pregunta és: la idea que té Strauss de l'esoterisme és una idea jueva? En tant que procediment tècnic d'interpretació no té res de jueva o de grega. Contràriament, l'essencial "réside dans la façon dont Strauss envisage le contexte de l'ésotérisme. Le problème est plus révélateur et beaucoup plus riche en découvertes. L'existence d'un ésotérisme renvoi en fait à l'existence d'une élite, à la quelle l'auteur s'adresse, tandis que le commun des mortels est gratifié de sermons

édifiants qui les renforcent dans leurs opinions sans fondement mais politiquement utiles"(43).

R. Brague ens fa notar com un mot com èlite no existeix en el judaisme medieval. Els savis jueus es consideren a si mateixos representant d'Israel, el qual representa tots els homes. La idea de representació és la idea central. El paper de l'èlite és vicarial, no se centra en si mateixa sinó que és responsable davant de tota la comunitat.

Però si una èlite es concep radicalment separada de la resta de la humanitat, que ella no representa ni de la que és responsable, la distància que la separa esdevé abismal. Tot i que les concepcions musulmanes de l'èlite poden variar, el filòsof no té cap responsabilitat sinó envers els filòsofs potencials. La plebs dels no-filòsofs ha de respectar-se, però només en la mesura en què la seva existència i benestar assegurin l'existència d'una societat en què la filosofia sigui possible. No es protegeix aquí altra cosa que el coneixement dels filòsofs, la possibilitat de la contemplació.

R. Brague pensa que la idea d'èlite defensada per Strauss és aquella mateixa que defensà Maimònides, és a dir, la idea "filosòfica" que cal cercar en el medi pagà o musulmà (44).

Sobre la totalitat d'aquesta interpretació retornarem, car està situada en una visió interpretativa de tot el treball straussià. Pasem ara a l'anàlisi concreta d'altres temes, no sense oblidar l'advertiment d'A. Momigliano:

«Non sono sicuro che Strauss non rivedici a se stesso il diritto d'essere esoterico, almeno entro i limiti in cui un seguace del pensiero classico deve essere esoterico; e quindi si riservi la facoltà di rendere dura la vita ai suoi interpreti, come Maimonide l'ha resa dura a lui, Strauss.»(45)

NOTES.

(1) H.G.GADAMER,*Verdad y método.(Fundamentos de una hermenéutica filosófica)*, Ed.Sígueme, Salamanca, 1977. Títol original *Warheit und Methode*, Tübingen,1975 (4a.ed).A partir d'ara VM.

(2) VM,p.633-634

(3) in *Philosophische Rundschau*, 9,1961.

(4) Gadamer opina que Aristòtil atorga a la idea del dret natural no una funció dogmàtico-positiva sinó una funció crítica. Sempre ha xocat que Aristòtil faci la diferència entre el que és just per convenció i per naturalesa i que consideri també canviant el que és just per naturalesa (*EtNic.1334b,27s.*).Leo Strauss ha tractat el passatge a *Natural Right and History*.A partir d'ara, NRH. Cfr.VM,p.614.Anteriorment VM,p.390s.

(5) VM,p.629.

(6) Cal preguntar-se si les dues frases:"tot coneixement històric està condicionat històricament" i "aquesta idea val incondicionalment" es troben en un mateix nivell, i per tant, poden contradir-se una a l'altra.

(7) VM,p.632.

(8) Schleiermacher, F.Schlegel, Schelling. Veure VM,p.249s. Especialment nota 44.

(9) En aquest treball, capítol II.

(10) Arnaldo MOMIGLIANO, "Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss", *Rivista Storica Italiana*,LXXIX,1967,p.1164-1172.

(11) "On Collingwood's Philosophy of History", a *Review of Metaphysics*,5,núm.4,1952.p.559-586.

(12) A.MOMIGLIANO,ob.cit.,p.1165.

(13) Leo STRAUSS,"On Collingwood's Philosophy of History",p.585 (traduït de l'italià).

(14) En mots de Strauss: "one must be swayed by a sincere longing for the past",*ibid*.p.576.

(15) "The Liberalism of Classical Political Philosophy",*Review of Metaphysics*,12,núm.3,1959,p.390-439.Reeditat com capítol 3 de *Liberalism Ancient and Modern*, 1968,1989, d'on citem.A partir d'ara LAM.

(16) LAM,p.37.

(17) Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, U.of Chicago P.,Chicago and London,1952,1988.A partir d'ara PAW. Cal tenir també present l'article "On a forgotten kind of Writing",*Chicago Review*,1954. Reeditat a *What is Political Philosophy?*,cap IX. A partir d'ara WIPP. Aquí Strauss respon a les crítiques de Sabine i Belaval.

- (18) *A Ethics*, 1953, abril.
- (19) *WIPP*, p.223-228.
- (20) *PAW*, cap.5.
- (21) *Critique*, octubre, 1953.
- (22) *WIPP*, p.229. (Traducció castellana, p.312).
- (23) Sobre aquesta qüestió, sobretot pel que fa a la vessant educativa i cultural, veure del deixeble de Leo STRAUSS, Allan BLOOM, *Clossing of the American Mind*, 1987. Trad.cast. *El cierre de la mente moderna*, Plaza&Janés, Barcelona, 1989.
- (24) A.MOMIGLIANO, ob.cit., p.1167.
- (25) MAIMONIDES, *Guia dels Perplexos*, part I, Introducció. Traducció catalana d'Eduard Feliu.Laia, Barcelona, 1986, p.79.
- (26) "Restatement on Xenophon's Hiero", *WIPP*, cap.IV, p.95-133.
- (27) Pensi's en Voltaire a la cort de Frederic de Prússia.
- (28) Leo STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, 1966. La cita és d'A. Momigliano, ob.cit., p.1168.
- (29) Aquest "qualificatiu" segueix a Momigliano que diu "e poiché Platone è consciente del carattere utopistico del suo pensiero, sorride su se stesso e indulge al comico comme i lettori dei suoi dialoghi sanno". Ob.cit., p.1168.
- (30) Leo STRAUSS, *City and Man*, p.61-62. A partir d'ara CM.
- (31) *WIPP*, p.91.
- (32) *NRH*, p.39.
- (33) *VM*, p.636.
- (34) *VM*, p.637.
- (35) *VM*, p.637-8.
- (36) *WIPP*, p.224 (trad.cast 305).
- (37) Rémi BRAGUE, "Athènes, Jerusalem, La Mecque" a *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm.3, 1989, p.309-336. Sobre l'esoterisme, vegi's Helmut HOLZHEY/Walter C. ZIMMERLI (ed), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Schwabe&Co, Basel/Stuttgart, 1977, p.408.
- (38) Konrad GAISER, *Potreptik und Paränese bei Platon*, Kohlhammer, Stuttgart, 1959.
- (39) Ob.cit., p.325.
- (40) Ibid, p.327.'
- (41) *WIPP*, p.224 (trad.cast.p.306).
- (42) *WIPP*, p.225 (trad.cast.p.306-7).
- (43) R.BRAGUE, ob.cit., p.328.
- (44) Ibid, p.334-335.
- (45) A. MOMIGLIANO, ob.cit., p.1170-1171.

II. FILOSOFIA POLITICA.

Un dels punts de partença de la reflexió straussiana que anirà configurant-se com un dels components del seu pensament és el diagnòstic de fallida de la noció de progrés moral que sostenien la major part de filosofies del segle XIX (1). Per exemple, en aquests termes Leo Strauss diu en l'article que clou el recull de Th. L. Pangle:

«L'home modern és un gegant perquè no ha de conèixer què és el millor o el pitjor com és el cas del primer home. més i tot, el desplegament de la ciència moderna culminà en el punt de vista segons el qual l'home és capaç de distingir d'una manera responsable entre el bé i el mal -el famós judici de valor. L'home modern és un gegant cec. El dubte del progrés moral ha conduït a una crisi de la civilització occidental com un tot, perquè en el transcurs del segle XIX la vella distinció entre bo i dolent, o bé i mal, ha estat progressivament substituïda per la distinció entre progressista i reaccionari» (2).

Procurarem, en primer lloc, configurar els elements d'aquesta crisi. Una crisi que permet a Strauss reinstaurar la filosofia política que havia estat bandejada dels estudis filosòfics.

Leo Strauss encara fa més manifesta aquesta crisi quan contraposa els resultats del pensament modern a aquells ensenyaments contra els que es construí aquest mateix pensament modern i que va anar oblidant (3). Podem veure un exemple d'això a *What is Political Philosophy?* (1959), i concretament en les primeres lliçons que recull aquest llibre i que li donen el títol. Són lliçons impartides a la Universitat Hebrea de Jerusalem els mesos de desembre de 1954 i gener de 1955. Es divideixen en tres parts: I) El problema de la filosofia política, II) La solució clàssica, i III) Les solucions modernes. Ara, pel que ens interessa, ens ocuparem de la primera.

La filosofia política és una branca de la Filosofia, aquella que intenta substituir l'opinió sobre la naturalesa dels afers polítics pel coneixement de la naturalesa d'aquests afers (4). Ara bé, la seva possibilitat no és sempre clara:

«Avui la filosofia política està en decadència i potser en un estat de putrefacció si és que no ha desaparegut del tot. No només es tracta d'un complet desacord respecte

el seu tema, el seu mètode o la seva funció, sinó que fins i tot la seva mateixa possibilitat ha estat qüestionada. L'únic punt, respecte el qual els professors acadèmics de ciència política encara estan d'acord, es refereix a la utilitat de l'estudi de la història de la filosofia política. En relació als filòsofs, n'hi ha prou en comparar l'obra dels quatre filòsofs més importants dels darrers quaranta anys -Bergson, Withehead, Husserl i Heidegger- amb l'obra de Hermann Cohen per a veure la rapidesa i profunditat amb què la filosofia política s'ha desacreditat» (5).

Cal distingir, segons Strauss, la filosofia política de a) el pensament polític, b) teologia política, c) la filosofia social, d) la ciència política, i e) les opinions polítiques.

Per pensament polític s'entén la reflexió o exposició d'idees polítiques. Per idea, observa Strauss, entenem des de Locke "phantasms, notion, species or whatever it is about which the mind can be employed in thinking". Una idea política fóra la que s'usa en pensar la realitat política. Tota filosofia política és pensament polític, però no tot pensament polític és filosofia política. La filosofia política té com a factor o moment decisiu la diferenciació entre convicció o creença (belief) i coneixement (knowledge). Referint-se al problema jueu, Strauss cita *Autoemancipation* de Pinsker o el *Judenstaat* de Herzl com a exemples de pensament polític que no són filosofia política. El lema de l'obra de Pinsker és "si jo no em preocupo de mi mateix, qui ho farà per mi? i, si no ho faig ara, quan ho faré?". Leo Strauss observa que Pinsker omet una altra interrogació: "i si únicament m'ocupo de mi mateix, de què m'ocupo?". Per indicar el que comporta l'omissió i assenyalar la diferència entre pensament i filosofia política, Strauss remet al *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza, en concret als capítols tercer i setzè. Es una manera molt pròpia del professor de Xicago, bastant críptica, d'indicar la direcció on el lector podrà pensar el problema a fons mitjançant una lleugera i sòbria indicació, que gairebé passarà inadvertida a qui no desitgi plantejar-se cap problema posterior a la literalitat de tota escriptura (6).

Per teologia política s'entén els ensenyaments polítics fonamentats en la Revelació, mentre que la filosofia política es limita a allò que és accessible a la ment humana no assistida per cap ajuda.

La filosofia social tracta el mateix que la filosofia política però des d'un altre punt de vista diferent. La filosofia política parteix del principi que l'associació política -el país, la nació- és l'associació suprema, sobre la que no n'hi ha cap

altra; mentre que la filosofia social concep l'associació política com una part d'un tot més ampli que és la "societat".

La ciència política és, segons Leo Strauss, un terme molt ambigu. Designa les recerques sobre els afers polítics guiades pel model de la ciència natural, i també "la feina realitzada pels components dels departaments de ciència política". Ambdós significats conflueixen en indicar la representació de l'únic coneixement dels fets polítics.

Tot coneixement polític està envoltat d'opinions polítiques i barrejat amb elles. S'entén per opinió política un terme contraposat a coneixement polític: suposicions, errors, creences, prejudicis, prediccions, etc. Correspon a l'essència de la vida política estar dirigida per una barreja de coneixements polítics i d'opinions polítiques.

Tal i com veu Leo Strauss el panorama d'aquell moment, la filosofia política ja no existiria si no fos com a objecte d'enterrament apropiat a investigacions històriques o com a tema de fràgils declaracions sense poder de convicció. Les raons d'aquesta decadència serien que la filosofia política és acientífica o ahistòrica o ambdues coses alhora. "La ciència i la història, aquests dos poders del món modern, han aconseguit finalment destruir la mateixa possibilitat de la filosofia política" (7).

Troba, com un dels senyals de la crisi del pensament modern que entre aquests es donaria joc altra vegada a la possibilitat de la filosofia política. Per això cal abans sotmetre al positivisme i l'historicisme a una crítica que invalidi el seu judici sobre la filosofia política en general i la clàssica en particular; judici que és l'últim pas per obrir el pensament que surt d'aquesta crisi a la consideració de la filosofia política.

L'ambició d'atènyer a l'"objectivitat científica" en ella mateixa, sembla tenir efectes ambivalents sobre el coneixement de la vida dels homes en societat. D'una part ha contribuït al desenvolupament de les ciències socials, alliberades del pes dels dogmes i les prohibicions i a una certa purificació de l'anàlisi. L'actitud "científica" implica, en teoria, un esforç de separació dels desigs i les passions, una ascesi intel·lectual per arribar a l'objectivitat. En la mesura que el refús dels "judicis de valor" s'ha traduït per posar en quarantena els judicis partidaris, l'anàlisi no ha pogut més que guanyar en puresa. En el mateix sentit, el positivisme ha comportat un progrés en el domini de l'exactitud empírica.

D'altra banda, però, en la mesura en què en la categoria "judicis de valor" s'han reagrupat judicis de naturaleses diferents, tots sota les tenebres "no científiques", el positivisme ha conduït a les ciències socials, i notablement a la ciència política, a un "impasse"; fet que testimonien les actuacions

pràctiques. La neutralitat axiològica on es refugien els positivistes mai és perfecta i apareix sovint molt imperfecta. Aquestes són les dues crítiques fonamentals que s'adrecen a l'anàlisi positivista de la política: no permet donar comptes de la realitat; es contradiu a si mateixa pels valors de què ella està carregada (8).

Es pot explicar sense judicar? Comprendre les obres dels homes fent abstracció de les seves qualitats i defectes?

De fet, el positivisme buida el real d'una dimensió essencial. Veiem el comentari de Strauss a la posició de Max Weber.

«L'obra de Weber hauria estat no només enutjosa sinó absurda si no parlés a propòsit de tot de les virtuts i vicis intel·lectuals i morals en el registre apropiat, aquell de la lloança o el blasme(...). La prohibició pronunciada contra els judicis de valor en ciència social conduirà a les conseqüències següents. Tindrem el dret de fer una descripció purament factual dels actes acomplerts a consciència en un camp de concentració, i també una anàlisi igualment fàctica dels motius i mòbils que han mogut als actors en qüestió, sense que ens sigui permès pronunciar el mot de crueltat. Així, cadascú dels nostres lectors a no ser que sigui completament estúpid no podrà deixar de veure que els actes en qüestió són cruels. Una descripció factual seria en realitat una sàtira ferotge i la nostra descripció que es voldria directa i objectiva serà un teixit de circumloquis(...). Weber, com tots aquells que han reflexionat sobre la condició humana, no pot deixar de parlar d'avarícia, de desig, de falta d'escrúpols, de vanitat, de desviaments, del sentit de la mesura i d'altres coses semblants, en breus mots, de pronunciar judicis de valor(...). ¿Què esdevindrà la ciència política si no li està permès d'interessar-se per fenòmens com l'art de l'home d'Estat, la corrupció, la corrupció moral, i tants fenòmens que són fets de judici de valor?» (9)

Existeix, com nota Leo Strauss, una afinitat entre el positivisme i una versió que podria anomenar-se igualitariu-llibertària de la democràcia. Aquest règim democràtic, la ciència política moderna el presuposa en la major part de les seves anàlisis. La democràcia és objecte de fe, no una conclusió raonada i argumentada que ponderarà els pros i els contres. La ciència política moderna

és per això cega davant la crisi de la democràcia liberal, enganyada per un pobre formalisme. Leo Strauss conclou la seva anàlisi, d'aquest engegament que és un component d'aquesta crisi, amb paraules severes:

«Only a great fool would call the new political science diabolic: it has no attributes peculiar to fallen angels. It is not even Machiavellian, for Machiavelli's teaching was graceful, subtle, and colorful. Nor is it Neronian. Nevertheless one may say of it that it fiddles while Rome burns. It is excused by two facts: it does not know that it fiddles, and it does not know that Rome burns.» (10)

Una discussió amb el positivisme com a destructor de la possibilitat de la filosofia política es troba a "What is Political Philosophy?" (11). En aquest article al·ludeix a algunes consideracions que parlen per si mateixes contra aquesta escola:

a) Es impossible l'estudi dels fenòmens socials, sobretot dels més importants sense que l'estudi comporti judicis de valor. En general, és impossible comprendre un pensament, una acció o una obra sense donar-los un valor.

b) L'exclusió dels judicis de valor es basa en la presumpció que la raó humana és essencialment incapaç de resoldre els conflictes entre valors o sistemes de valors distints. Però aquesta presumpció mai ha estat sotmesa a prova i això comporta evadir discussions importants de problemes seriosos amb el simple expedient de titllar-los de conflictes de valors.

c) La creença que el coneixement científic és la forma superior del coneixement humà, implica un despreci de tot coneixement pre-científic.

d) El positivisme es converteix necessàriament en historicisme. La consideració de les creences socials com a fenomen històric porta a la seva relativització i, en últim terme, la relativització de les ciències modernes en general.

Arribem així a l'"enemic" principal de la filosofia política: l'historicisme. Es distingeix del positivisme, primer, perquè abandona la distinció entre fet i valor, perquè cada manera de comprendre per molt teòrica que sigui implica unes valoracions específiques; segon, nega tota exclusivitat a la ciència moderna que apareix com una forma entre d'altres d'interpretar el món i tercer, refusa tota consideració del procés històric com concatenat racionalment. En el capítol següent de *What is Political Philosophy?*, titulat "Political Philosophy and History" discutirà la relació entre ambdues disciplines (12).

"Political Philosophy and History" és un text de l'any 1949 que comença afirmant que la filosofia política no és una disciplina històrica. Leo Strauss nota que contra la relació entre la filosofia política i la història predominant fins a finals del segle XIX (relació que faria de la història una disciplina auxiliar de la primera), s'imposava aleshores l'historicisme, que assegura que en una anàlisi profunda desapareix la distinció fonamental entre qüestions filosòfiques i qüestions històriques. El problema de l'historicisme esdevé, per a Strauss, la "qüestió urgent" que la filosofia política ha de resoldre.

L'historicisme característic del segle XX exigeix que cada generació reinterpreti el passat sobre la base de la seva pròpia experiència i tenint en compte el seu propi futur. Els historicistes afirmaven (contra la "escola històrica" que deia que determinats filòsofs del segle XVIII havien concebut l'ordre polític perfecte) que l'únic plantejament legítim dels temes polítics havia de partir d'un enfocament històric, entenent les institucions d'un país determinat com a producte del seu passat. Leo Strauss respon que l'obvietat del fet que tota acció política ha de tenir en compte i, per tant, conèixer adequadament les situacions concretes, les comunitats determinades, les institucions i els individus, etc. no prova absolutament res respecte al tema plantejat per l'historicisme.

Sembla que el problema trobi la seva solució en què l'historicisme sigui temporalment posterior a la filosofia política ahistòrica. La Història mateixa sembla haver definit en favor de l'historicisme. Ara bé, si no mitifiquem l'"èxit" com a raó última, no podem mantenir que una causa que triomfa s'identifiqui amb la veritat. Més encara, aquest argument suposa que allò que ve més tard és més perfecte, i això es veuria en que moltes filosofies polítiques irreconciliables entre si es refusarien recíprocament. De fet, però, la història no ens ensenya que filosofies del passat es refusessin entre si. Només diu que es contradeien. I això ens col·loca davant del problema filosòfic de decidir quin sistema és el vertader. Si l'"anarquia" dels sistemes que presenta la història de la filosofia ha de provar res, serà una prova de la nostra ignorància de tot allò que es relaciona amb els fonaments més importants i últims, i mostrarà, per tant, la necessitat de la filosofia. Irònicament, Strauss afegeix que hi ha una "semblant anarquia" entre les interpretacions actuals del passat.

La majoria dels historicistes pensarien que és decisiu el fet que existeix una estreta relació entre cada una de les filosofies polítiques i la situació històrica en què va aparèixer. Això és creure que els filòsofs pensaven sota l'encís de la situació. Ara bé, presentaven les seves idees d'una manera que no era purament "filosòfica" sinó que a la vegada era cívica (13). Per tant, pel fet de provar que els seus ensenyaments polítics estaven "condicionats

històricament", no queda demostrat, en absolut, que la seva filosofia política, pròpiament dita, patís pel mateix condicionament.

Especialment s'accepta de manera totalment gratuïta que la relació entre cada doctrina i el seu "temps" és quelcom clar. Leo Strauss afirma que l'intent de comprendre la gènesi situacional d'una doctrina no ha de conduir-nos necessàriament a la conclusió que aquesta doctrina no pot ser vàlida per si mateixa, independentment de quan neix. Es subestima la possibilitat òbvia que la situació en què una doctrina neix sigui particularment favorable al descobriment de la veritat.

L'objecció straussiana és ben senzilla: no podem racionalment refusar una tesi, emesa amb un cert grau de seriositat, sense haver-la examinat detingudament. I posa l'exemple de la filosofia política clàssica, que no ha estat refusada pel fet que s'hagi substituït la polis per l'estat modern: perquè els filòsofs polítics clàssics preferien la polis conscientment i raonablement a les altres formes d'organització política a la llum del mòdul de la llibertat i la civilització. Ni tampoc pel fet que l'adveniment de la democràcia moderna hagi reivindicat el concepte de "llibertat" i "democràcia" de manera superior a la seva versió original.

Per poder fer un ús racional de les relacions històricament comprovades entre els diversos ensenyaments filosòfics i els "moments" en què apareixen, és necessari sotmetre aquests ensenyaments a una crítica filosòfica prèvia, encaminada exclusivament a determinar la seva veritat o falsetat. I això no pot fer-ho l'historicisme.

L'historicisme descobreix els mòduls d'exactitud històrica quan lluita contra la doctrina que l'havia precedit i preparat el camí: la creença en el progrés. Aquesta creença sí que pot ser criticada legítimament amb arguments purament històrics, doncs pensa la història com un progrés del pensament i de les institucions cap a un ordre que s'identifica amb unes idees universals de perfectibilitat humana. La visió "progressista" del passat portava a acceptar que és possible i, fins i tot, necessari, comprendre els pensadors del passat millor del que ells es compregueren a si mateixos, per així veure què aportaven al nostre present. Davant d'aquest plantejament la "consciència històrica" s'aixeca legítimament en defensa de la veritat i de l'exactitud històrica: la tasca de l'historiador del pensament consisteix a interpretar els pensadors del passat de la mateixa manera que ells es compregueren a si mateixos, o en revitalitzar el seu pensament d'acord amb les seves pròpies interpretacions.

Ara bé, l'historicisme, pensa Leo Strauss, està incapacitat constitutivament per a abandonar els models d'exactitud històrica que ell mateix descobrí,

perquè l'historicisme consisteix fonamentalment en la creença que el plantejament historicista és més exacte que el plantejament "ahistòric".

«Perquè, repeteixo, la nostra comprensió de la filosofia el passat serà generalment més completa quan menys convençut estigui l'historiador de la superioritat del seu propi punt de vista o quant millor disposat estigui a admetre la possibilitat que ell pugui tenir quelcom a aprendre no només sobre els pensadors del passat, sinó fins i tot d'ells mateixos.»(14)

L'historiador podria sostenir amb raó, si l'anàlisi filosòfica en què es basa fos correcte, que cap solució a un plantejament universal serà universalment vàlida en realitat. No obstant, totes les respostes a problemes filosòfics universals intentes ser vàlides universalment. Amb el que cap resposta que se'ns presenti serà una veritat pura, tot i que no puguem saber perquè succeeix això exactament. Si això fos correcte, Leo Strauss pensa que fins i tot aleshores, la filosofia política encara hauria de plantejar-se els problemes bàsics fonamentals que no deixen de pressionar sobre la ment de qualsevol que pensi des del moment en què pren consciència que existeixen, i tractar de solucionar-los. I la reflexió històrica necessària per a alliberar-se dels prejudicis del moment estaria al servei de l'esforç filosòfic i no s'identificaria amb ell.

Leo Strauss procedeix a plantejar-se, seguint el punt de vista historicista, quina és la relació essencial entre l'historicisme i l'home modern, o en termes més exactes, saber quina necessitat específica de l'home modern subjau en el seu apassionat girar-se cap a la història. Per veure això, estudia l'argument que sembla més convincent en favor de la fusió dels estudis filosòfics i històrics.

Segons aquest argument, el procés d'aclariment de les nostres idees polítiques es converteix insensiblement en quelcom indiferenciable de la història de les idees polítiques, en la mesura en què aquestes ens han estat entregades per mestres i tenen una determinada generació històrica. En aquest moment l'esforç filosòfic es fon amb l'esforç històric. Ens admira, però, diu Strauss, que els filòsofs d'altres èpoques mai sentiren aquesta necessitat (Aristòtil, Política). La raó seria que les nostres idees tenen un caràcter peculiar que les fa necessitar d'una anàlisi històrica. Però l'Edat Mitjana, que rebia com nosaltres les idees i conceptes des de la tradició, també prescindí d'estudis històrics perquè la contemporaneïtat entre el pensament filosòfic i els seus fonaments és l'element que ja no està present en la filosofia moderna. El pensament modern en totes les seves formes està directament o

indirectament determinat per la idea de progrés. A la filosofia moderna li cal, de tant en tant, mantenir vigents els fonaments que el progrés ha superat: aquesta és la tasca de la filosofia de la història o de la ciència.

De la mateixa manera hem d'establir la distinció que hi ha entre coneixements heretats i coneixements adquirits personalment. Per a neutralitzar la tendència d'anar afegint dades a la "massa de coneixements" ja establerta (atribuint el mateix status als

coneixements heretats que als adquirits) ens cal revitalitzar els principis originaris, fer-los autèntics coneixements: aquesta és la tasca de la història de la filosofia o de la ciència.

Si apliquem a l'historicisme la doctrina historicista, i Leo Strauss ho fa com quelcom ineludible, hem d'explicar l'historicisme sobre la base del caràcter específic de la filosofia moderna. I la filosofia moderna necessita acudir a la història de la filosofia política com part del seu esforç. Però això no és expressió d'historicisme perquè l'historicisme manté que la fusió dels plans històric i filosòfic d'una qüestió ja és una supersació de la "ingènua" filosofia ahistòrica. Leo Strauss es limita a dir que aquesta fusió és inevitable en la filosofia moderna, en oposició al que succeïa en la filosofia pre-moderna o al que succeirà en la "filosofia del futur" (15).

Seguint amb el diàleg confrontat amb els principals corrents del pensament contemporani de cara a restablir la possibilitat d'una filosofia política, Leo Strauss no podia deixar de referir-se als grans pensadors que foren Husserl i Heidegger i que signifiquen una de les referències necessàries per a tot pensar que vulgui ser d'avui. D'aquesta temàtica, inclosa en això que hem centrat sota el concepte de "crisi del racionalisme modern" se n'ocupa Leo Strauss, per exemple al capítol primer de *Natural Right and History* (1953), al capítol desè de *What is political Philosophy?* que és en homenatge a Kurt Riezler de l'any 1956, en la correspondència amb Gadamer sobre *Wahrheit und Methode* publicada el 1978, a l'article "An Introduction to Heideggerian Existentialism" publicat en l'antologia de Pangle, 1989, i en l'article "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy".

"Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy" aparegué publicat el 1971 (16). Segueix la mateixa intenció que el text que hem comentat anteriorment: simultàniament a la interconnexió dels problemes polítics de tot el món s'ha esdevingut la desaparició de la filosofia política tant en els països de l'Est (on els mateixos comunistes anomenen la seva doctrina "ideologia") com en el món occidental (amants del neo-positivisme i l'existencialisme). Es fàcil adonar-se que un es manté (el neo-positivisme) i

que un altre ha canviat (l'historicisme). Aquest canvi, però, no ho és tant si tenim present la valoració que Leo Strauss va fer de Martin Heidegger (tal com ens ho recorda Th. L. Pangle: "in Strauss's eyes the greatest thinker of the twentieth century and the most powerful advocate of a truly radical historicism and relativism" (17). Segons el que diu Leo Strauss, el neo-positivisme tindria una influència més important a nivell acadèmic, mentre que l'existencialisme la tindria a nivell popular. En pocs mots es desfà la crítica del neo-positivisme, que faria de la filosofia política quelcom no-científic: el concepte de ciència positivista és quelcom massa estret. I centra l'article en la consideració heideggeriana de la política comparant-la amb la del seu mestre Husserl.

L'existencialisme és un moviment que té "una perifèria flàccida i un centre dur". El centre és el pensament de Heidegger, pensa Leo Strauss; i fa notar com no hi ha lloc per a la filosofia política en el treball de Heidegger (el que no vol dir que fos aliè a la política: anà més enllà de només donar la benvinguda a Hitler el 1933). Heidegger ha dit que cap dels seus crítics l'ha entès adequadament; cosa certa, diu Strauss, però és menys cert de tot pensador excel·lent?

Entre les varies coses que el pensament de Heidegger ha apel·lat a molts contemporanis és la seva acceptació de la premissa que tota la vida humana i el pensament són radicalment històrics, però la història no és un procés racional. Com a conseqüència nega que puguem entendre un pensador millor del que ell es conegué a sí mateix: un gran pensador comprendrà un anterior pensador creativament, això és, transformant-lo. Segons Heidegger, tots els pensadors anteriors a ell han oblidat el veritable fonament de tot fonament, l'abisme fonamental. Aquesta asserció implica que Heidegger entén els seus predecessors millor que ells.

Per comprendre el pensament heideggerià i la seva postura respecte a la política i a la filosofia política no pot negligir-se el treball del seu mestre Husserl. Diu Leo Strauss que un paral·lel equivalent a les intervencions de 1933 i 1953, és la conversió al cristianisme de Husserl.

«When I was still almost a boy, Husserl explained to me who at that time was doubting and dubious adherent of the Marburg school of neo-kantianism, the characteristic of his own work in about this terms: "The Marburg school begins with the roof, while I begin with the foundation.» (18)

Per a l'escola de Marburg, la tasca fonamental de la filosofia era l'anàlisi del pensament científic, mentre que Husserl iniciava la comprensió filosòfica de la

comprensió comuna del món anterior a tota teorització. Heidegger porta enllà aquest camí considerant com a primer tema no l'objecte de la percepció sinó la cosa sencera experimentada com part del context individual humà, el món individual al qual pertany (19).

La filosofia de la història de Heidegger té la mateixa estructura que la de Marx i la de Nietzsche: el moment en què la intuïció comprensiva final arriba, obre la perspectiva escatològica. Heidegger està, però, més a prop de Nietzsche que de Marx. Ambdós (Heidegger i Nietzsche) tenen com a decisiu el tractament del nihilisme que, segons ells, s'inicia amb Plató -el cristianisme és només un platonisme popular- i les últimes conseqüències del qual serien les decadències contemporànies. La filosofia de Heidegger pertany al perillós moment en què l'home és un perill més greu que mai, i per això la filosofia pot tenir la tasca de contribuir en el retorn o arrelament al terra (*Bodenständigkeit*). Però això no es fa de cap manera com una acció política: separa la connexió amb la política més radicalment que Marx o Nietzsche. Si de cas, un diàleg entre els més profunds pensadors d'orient i d'occident (20).

Després d'això ("more to be expected from visionaries than from philosophers"), Leo Strauss passa a veure el lloc que podria tenir la filosofia política en Husserl: per això fa una relectura de Filosofia com a ciència estricta (1911). Diu que és un clam clar, pur, vigorós i ample de recerca filosòfica entre el naturalisme i l'historicisme sense caure en ells. Per naturalisme Husserl entendria la visió d'acord amb la qual tota cosa que és, forma part de la naturalesa, i naturalesa s'entén com l'objecte de la (moderna) ciència natural. Com a teoria del coneixement, el naturalisme ha de donar compte de la ciència natural de la seva veritat o validesa. Cada ciència natural, però, accepta la naturalesa en el sentit que és entesa per la ciència natural. Tota classificació radical de tot possible objecte de la consciència pot ser només tasca d'una fenomenologia de la consciència distinta de la ciència naturalística dels fenòmens físics. Només la fenomenologia pot suplir aquesta classificació fonamental de la consciència i dels seus actes.

Segons Husserl, tal com el descriu L. Strauss, és absurd adscriure als fenòmens una naturalesa: els fenòmens apareixen en un etern "fluir" mentre que la natura és eterna. Els fenòmens tenen essències i la Fenomenologia és l'estudi de les essències i no de l'existència.

La filosofia com a ciència estricta estava amenaçada en segon lloc per una manera de pensar que sota la influència de l'historicisme esdevingué mera *Weltanschauungsphilosophie*. *Weltanschauung* és experiència vital en un ordre superior: inclou l'experiència del món, la religió, l'estètica, l'ètica, la política, etc. Esdevé *Weltanschauungsphilosophie* quan s'intenta donar una elaboració

lògica, conceptual o científica a la saviesa. Succeeix, però, que mentre que les filosofies tradicionals composaven en la *Weltanschauungsphilosophie* saviesa i ciència, per a la consciència moderna la separació de les idees de saviesa i ciència rigorosa ha esdevingut un abisme infranquejable. La idea de *Weltanschauung* difereix d'època en època, mentre que la idea de ciència és supratemporal. Ara caldria alguna mena de sistema per a viure-hi, i només una *Weltanschauung* o una *Weltanschauungsphilosophie* podrien satisfer aquestes justes demandes. La filosofia com a ciència rigorosa és sempre incompleta i necessitada de radicals revisions. D'aquí que caure en la temptació en favor d'una *Weltanschauungsphilosophie* és molt gran i Leo Strauss diria, des del punt de vista husserlià, que Heidegger s'ha vist incapaç de resistir-la (21).

La reflexió sobre la relació de les dues menes de filosofia obviament pertany a l'esfera de la filosofia com a ciència estricta. Això ve a ser el més proper a la contribució de Husserl a la filosofia política. Per a ell, semblava garantit que sempre hi hauria una varietat de *Weltanschauungsphilosophien* que coexistirien pacíficament en una mateixa societat. No va atendre a les societats que imposen una simple *Weltanschauung* o una *Weltanschauungsphilosophie* a tots els seus membres i que, per tant, no toleren la filosofia com a ciència estricta. Ni considerarà que una societat que tolera indefinidament moltes *Weltanschauungen* fa això en virtut d'una particular *Weltanschauung*.

Husserl, de manera progressiva modificà aquesta reflexió sota l'impacte dels esdeveniments. En una conferència a Praga el 1935 digué:

«Els conservadors, que respecten la tradició, i el cercle dels homes filosòfics s'enfronten els uns als altres, i és cert que el combat es desplegarà en l'esfera del poder polític. Aquesta persecució comença ja amb l'inici de la filosofia. Els homes que consagren la vida a tals idees són bandejats per la societat. I, per tant, les idees són més fortes que tots els poders empírics.» (22)

Per veure la relació entre la filosofia com a ciència estricta i la seva alternativa d'una manera clara, assenyala Leo Strauss que cal veure el conflicte polític entre els dos antagonistes, això és el caràcter essencial d'aquest conflicte. Si no pot fer-se, no s'assolirà la claredat sobre el caràcter essencial del que Husserl anomena "filosofia com a ciència estricta".

Pel que hem vist fins ara, i que en certa mesura és representatiu d'un dels fils rectors de l'obra straussiana, aquesta pren la seva forma com una anàlisi dels principals corrents de la filosofia de la primera meitat d'aquest segle o que han marcat d'alguna manera aquesta nostra meitat final. Aquesta anàlisi

crítica straussiana no està feta com un joc de destrucció del pensament, sinó que aconsegueix la tasca de reconquerir el lloc de possibilitat d'una filosofia política, que ha estat negada per aquesta filosofia moderna. Aquest recuperat "l'inquietant i seductor repte ofert per l'escepticisme de Sócrates", que diu Th. L. Pangle, estaria encaminat a fer néixer entre els diferents discursos que governen la ciutat un espai que seria l'antic espai de la filosofia política clàssica. Com Leo Strauss mateix se n'adona, aquesta tasca mateixa ja pertany a la filosofia política com a tal, i té la seva màxima representació en la filosofia platònica (23). Ara, seguidament, exposarem quina comprensió, a grans trets, té Strauss del racionalisme polític clàssic.

Leo Strauss té present que "filosofia política" ha esdevingut sinònim d'"ideologia" (24). La diferència entre filosofia política i ciència política té l'origen en la gran revolució intel·lectual del segle XVII en la que neix una nova ciència natural oposada a la filosofia i a les ciències tradicionals. Tradicionalment, no obstant, filosofia política i ciència política eren el mateix. La filosofia política sorgeix en una vida política particular, a Grècia (a diferència del pensament polític del que n'hi ha sempre que hi ha societat política). Segons la visió tradicional fou l'atenès Sòcrates qui fundà la filosofia política clàssica que fou vigent fins l'emergència de la filosofia política moderna els segles XVI i XVII.

Sòcrates no fou el primer filòsof. Això significa que la filosofia política és precedida per la filosofia. El primer tema dels filòsofs, segons Aristòtil, era la naturalesa. La natura no es coneix per natura, ha de ser descoberta (descobriments que no té lloc, per exemple, en l'hebreu de la Bíblia, mancat com està d'una paraula per dir natura: el més proper equivalent és "via" o "costum", ens recorda Strauss). D'aquesta concepció neix una de les distincions fonamentals en la filosofia política clàssica: la distinció entre *physis* i *nomos* (natura i convenció), que arriba d'alguna manera a la distinció moderna entre dret natural i dret positiu.

Són les coses polítiques naturals? I si ho són, què comprenen? La veritable pregunta implica que les lleis no són naturals, però l'obediència a les lleis fou quelcom generalment considerat just. Hom es portat a meravellar-se i fer-se la pregunta de si les lleis són purament convencionals o tenen les seves arrels en la naturalesa. Les lleis són el fonament o la tasca de la comunitat política? La comunitat política és per natura? En els intents per respondre aquestes preguntes es presuposava que hi havia coses que eren per naturalesa bones

per a l'home. La simple alternativa és: tot dret és convencional o hi ha algun dret natural? Ambdues possibles respostes foren donades abans de Sòcrates.

Què es vol dir, es pregunta Leo Strauss, quan s'afirma que Sòcrates fou el fundador de la filosofia política? Sòcrates no va escriure cap llibre. Sembla que va desviar-se de l'estudi de les coses naturals i divines per la seva pietat. La raó precisa per la qual Sòcrates fou el fundador de la filosofia política apareix quan es considera el caràcter de les qüestions amb que ell tractava les converses, diu Leo Strauss. Aquest caràcter vindria donat per la pregunta "Què és ...?" adreçada a tothom. Aquesta qüestió es fa per il·luminar la natura de les coses o de la classe de coses en qüestió, això és, la forma o el caràcter de la cosa. Sòcrates, sembla, prengué el primer significat de "natura" (caràcter d'una cosa) molt més seriosament que cap altre dels seus predecessors i "natura" és primerament "forma" o "idea". Si això és cert, diu Leo Strauss, Sòcrates no simplement desvià la seva atenció de l'estudi de les coses naturals sinó que originà una nova manera d'estudiar les coses naturals -una manera d'estudiar en què, per exemple, la natura o idea o idea de justícia o de dret natural i segurament la natura de l'ànima humana és més important que, per exemple, la natura del sol o els estels. I no pot comprendre's la natura de l'home si no es compren la natura de la societat humana. Sòcrates, com Plató i Aristòtil després, assumí que la més perfecta forma de societat és la *polis*. Per *polis* s'entén avui freqüentment ciutat-estat grega. Però, pels filòsofs polítics clàssics fou accidental que la *polis* fos més comuna entre els grecs que els que no ho eren.

Leo Strauss desfà l'argument que intentà restringir el valor de la filosofia política clàssica a la ciutat-estat grega. Després tracta l'objecció que restringeix el valor de la filosofia política clàssica a la ciutat-estat com a forma d'organització política prescindint dels seu component hel·lènic; o sigui, que s'entén la ciutat-estat com una forma particular d'estat. Presuposa el concepte d'Estat com aquell en què està compresa la ciutat-estat entre d'altres possibles configuracions. No obstant, a la filosofia política clàssica li faltava el concepte d'Estat. Quan avui la gent parla d'Estat ordinàriament comprèn "Estat" en contraposició a "societat". Aquesta distinció és aliena a la filosofia política clàssica. No n'hi ha prou amb dir que la *polis* reunia ambdós conceptes: era més. L'equivalent modern de *polis* és "pàtria" (25). Quan un home diu que "la pàtria està en perill", no fa distinció entre la societat i l'Estat, és un concepte anterior.

La filosofia política clàssica no tractà la *polis* perquè no conegués altres formes de govern o de societats polítiques. Coneixia la tribu ("nation", diu Strauss) i les estructures de l'Imperi Persa. Ells preferiren la *polis* basant-se

en la consideració que les tribus no tenen la capacitat d'originar una civilització elevada i també en que les societats massa grans no podien ser societats lliures. O sigui, valoraven molt la conjunció civilització-llibertat, certament de difícil realització.

El tractament de la filosofia política clàssica en un diàleg obert amb la situació actual és un dels punts centrals del pensament de Leo Strauss. Arribat a aquesta qüestió des de la recerca en la fallida síntesi que faria la modernitat d'elements diferents, per a esbrinar-ne les causes, troba la filosofia política clàssica com una instància que planteja qüestions d'un abast tan gran que no podem ignorar. A aquesta temàtica dedica molts dels seus escrits (26).

Si comparem un pensament polític posterior amb la filosofia política clàssica veiem com aquell té un caràcter derivatiu. Per a Strauss, això significa que en els últims temps s'ha produït una sofisticació de les pautes originàries, generant un procés "d'abstracció" que ha portat la creença que el moviment filosòfic ha de ser una marxa, no de l'opinió cap al coneixement, sinó partint de l'abstracte anar cap al concret. Strauss acusa a aquesta forma de procedir d'arribar a un concret que no és un veritable concret sinó una abstracció més. Ell mateix posa l'exemple del tractament de les relacions humanes en alguns àmbits de les ciències polítiques i socials. Es en part el problema de la relació jo-tu-nosaltres: aquestes maneres de tractar la qüestió oblidarien el tractament que els antics havien fet de l'amistat com a fonament de la vida social i política. Aquests tractaments en intentar trobar les bases d'una comunicació humana més genuïna, el que farien és mantenir-se en la incapacitat per a una comunicació verament humana (27).

Amb el terme *politeia* els grecs entenen que la vida és una activitat que es dirigeix cap a una fita: la vida social és una activitat que es dirigeix cap a aquella fita que només pot ser assolida mitjançant la societat; però per assolir-la, la societat ha d'organitzar-se d'una manera convenient a aquest fi. Hi ha diverses classes de règims i cadascun, diu Leo Strauss, demana explícitament o implícitament quelcom que va més enllà dels límits de qualsevol de les societats actuals (28). Demandes que entren en conflicte unes amb les altres. Com que els sistemes són conflictius ens hem de preguntar quins dels règims concrets en conflicte és millor i, en tot cas, quin és el sistema perfecte. Aquesta és la pregunta que marca la pauta de tota la filosofia política clàssica.

Una qüestió com aquesta té un sentit pràctic si ens plantejem, per exemple, l'ambigüetat del terme "bon ciutadà". Bon ciutadà és aquell que compleix amb les lleis del seu país sense fer distinció del tipus de règim (Aristòtil, *Constitució d'Athenes*): és el patriota.

A la *Politeia*, una obra menys popular, Aristòtil diu que no existeix el bon ciutadà sense més: el concepte de bon ciutadà depèn del règim. Strauss posa l'exemple d'un bon ciutadà de l'Alemanya de Hitler que seria un mal ciutadà a qualsevol altre lloc. Ara bé, el concepte de "bon individu" no depèn del règim. I passa que el bon individu és el bon ciutadà només en el cas del règim òptim: aquell a on coincideixen les dues fites, la de l'individu i la de la comunitat, en la virtut. Strauss expressa el pensament d'Aristòtil sobre el patriotisme en aquests mots: el patriotisme no és suficient per la mateixa raó que fa sentir a la mare afectuosa més feliç perquè el seu fill sigui bo que perquè sigui dolent. Una mare estima el seu fill perquè és seu, estima el que és seu. Però alhora estima el bé. Tot amor humà està sotmès a la llei que li fa ser alhora amor a allò que li és propi i amor a allò que és bo; això fa que es doni necessàriament una tensió entre el que és propi i el que és bo, tensió que pot conduir a una ruptura (encara que només sigui del cor). La relació entre el propi i el bo s'expressa políticament a través de la relació entre la pàtria i el règim.

La filosofia política clàssica, de la que hem donat unes breus pinzellades que no dibuixen del tot el seu contorn, està exposada a moltes objeccions. A la segona part de "What is Political Philosophy?", Leo Strauss en recull dues i les tracta: a) la filosofia política clàssica és antidemocràtica i b) està basada en la filosofia natural i la cosmologia clàssiques, ambdues declarades errònies per les ciències naturals modernes.

Comentant la qüestió de la cosmologia, Strauss planteja la inintel·ligibilitat del que és pròpiament humà per a les ciències naturals modernes, mentre que per a Sòcrates el seu coneixement es trobava ben lluny d'emmarcar-se en una determinada cosmologia, doncs el seu era un coneixement de la ignorància. El seu coneixement de la problemàtica de la situació de l'home en el tot que és el cosmos parteix d'aquesta declaració. El punt de partida de tota la filosofia política clàssica era comprendre la situació de l'home, un punt de vista que inclou la cosmologia com a problema i no com a solució prèvia. Plantejar-se la qüestió de la cosmologia porta a fer-se preguntes com "Què és la filosofia?" o "Què és un filòsof?". Strauss no dona cap resposta però ens mostra què ha fet Plató. Plató s'absté de confiar a Sòcrates la discussió sobre aquest tema (recordem que Plató s'absté ell mateix de dir res sobre qualsevol tema en els diàlegs). Aquesta tasca l'encomana a un estranger d'Elea, i tot i així no del tot, perquè no es planteja explícitament què és un filòsof sinó com diferenciar-lo del polític i del sofista (dues menes d'homes que se li assemblen). La filosofia vol trobar el coneixement del tot i es troba, per una banda, amb un saber de l'homogeni (aritmètica i totes les arts i oficis

productius) i d'una altra amb un saber de l'heterogeni (el coneixement suprem en aquest sentit l'ocupen el polític i l'educador). Ara bé, tot i que el segon és superior perquè tracta d'una mena de totalitat (la vida humana) no és un coneixement del tot universal. Caldria que tingués un cert caràcter de l'homogeni.

«Els homes es veuen contínuament atrets i enganyats per dos encanteris oposats: l'encanteri de la suficiència, que ve engendrat per les matemàtiques, i l'encanteri de la desconfiança en si mateixos que prové de la meditació sobre l'ànima humana i les seves experiències. La filosofia es caracteritza per la suau, tot i que ferma, negativa a caure als peus de qualsevol dels dos.»(29)

I respecte a la primera objecció diu clarament que seria "una bajanada que tractés de negar que els clàssics despreciaren la democràcia com a una classe inferior de règim (30). En termes generals, la refusaren tot i que lloaven els seus avantatges perquè consideraven que la fita de la vida humana i, per tant, de la vida social, no radica en la llibertat sinó en la virtut. La virtut sorgeix només a través de l'educació, cosa que requereix la possibilitat de fruit de temps d'oci. Però cal, per això, un determinat nivell de riquesa que per als clàssics estava limitada. Respecte a la riquesa, només uns pocs estan ben situats i la majoria són pobres, diu Aristòtil. En el fons, apunta Leo Strauss, la diferència entre els clàssics i nosaltres respecte a la democràcia es basa exclusivament en la distinta estimació del valor de la tecnologia i dels límits de la producció de riquesa. No ha estat demostrat que fos falsa la profecia clàssica segons la qual l'emancipació de la tecnologia i de les arts de tot control moral i polític conduirà necessàriament al desastre de la deshumanització de l'home. Strauss recorda també en aquesta discussió que la democràcia no ha sabut solucionar el problema de l'educació i que cal plantejar-ho com a tema important del que cal preocupar-se (31).

Hem vist fins ara en aquest apartat una configuració de la filosofia política clàssica i de la situació en què aquesta s'engendrà. Situació que comportava una determinada manera d'establir la relació entre filosofia i societat i, per tant, també una determinada manera de plantejar la inintervenció del mateix filòsof en la societat, ni que sigui per transmetre el seu saber. Si tenim present, però, la trajectòria intel·lectual de Leo Strauss, ens adonarem que aquest no és l'ordre que va seguir: aprofundint en la crisi de la síntesi moderna arriba a l'estudi de la filosofia política moderna (Spinoza, Hobbes, Maquiavel -en aquest ordre). Retrocedint descobreix contra què aquests estan fent quelcom nou, això és, troba la filosofia política clàssica de Maimònides i de

l'escolàstica. I aleshores troba les profundes diferències entre una i altra filosofia política, diferències que seran més clares si ateny al mateix origen de la filosofia política clàssica: Sòcrates, Plató, Aristòtil, ...

El seu llibre sobre Spinoza és de l'any 1930 i es titula *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. El segueix cinc anys després un estudi sobre Maimònides, *Philosophie und Gesetz*. L'any 1936 es publica la traducció anglesa del seu llibre sobre Hobbes *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* i el 1958 *Thoughts on Machiavelli*. En la reedició de 1952 del llibre sobre Hobbes, Strauss afegeix un nou prefaci on reconeix que Hobbes li havia semblat l'origen de la filosofia política moderna, però que això es tractava d'un error: no era Hobbes sinó Maquiavel qui mereixia aquest honor (32). No obstant, segueix mantenint com a vàlid que "la gènesi de la filosofia política de Hobbes no és altra cosa que la progressiva suplantació de la virtut aristocràtica per la virtut burgesa" (33).

Va arribar a Maquiavel, intentant entendre la filosofia moderna, des de Hobbes i Spinoza (34). Segons Strauss, Maquiavel va intentar implantar la ruptura amb tota la tradició de la filosofia política clàssica i va aconseguir-ho. La seva crítica de la religió no és original, és només una reproducció dels ensenyaments dels filòsofs pagans i de l'averroisme. La seva crítica de la moralitat és idèntica a la crítica de la filosofia política clàssica que es redueix a prendre com erroni tot plantejament sobre la política que culmini en una utopia. Describint una forma de govern òptima la realització de la qual és improvable. Maquiavel redueix conscientment els nivells de l'acció social: la virtut i la moralitat només poden donar-se en un context (la societat) resultat de la immoralitat (recordi's la fundació de Roma sobre un fraticidi). El fi que les societats persegueixen en realitat són la llibertat davant tota dominació estrangera, l'estabilitat o supremacia de la llei, la prosperitat, la glòria i el poder. Aquesta fi, i només aquest és el que fa que les nostres accions siguin virtuoses. aquest fi justifica tota els mitjans. La virtut no és res més que la virtut única, el patriotisme o la dedicació exclusiva als interessos propis de la comunitat.

L'anhel de Maquiavel per la "virtut" clàssica és només l'altra cara del seu despreci per la filosofia política clàssica. La refusa perquè està orientada per la perfecció de la naturalesa de l'home. L'abandonament de l'ideal cotemplatiu condueix a un canvi radical en el caràcter de la saviesa. La saviesa en Maquiavel no està vinculada necessàriament a la moderació. No obstant, és impossible dir fins a quin punt el canvi radical que Maquiavel representà es devia a la influència indirecta de la tradició bíblica sense abans haver arribat a comprendre la profunditat del propi canvi (35).

Per a Maquiavel, l'home és dolent i cal coaccionar-lo perquè visqui bé i en societat. I aquesta mateixa coacció ha de ser obra de la maldat, l'egoisme i la passió personal. La passió que portarà a l'home dolent a interessar-se apassionadament a obligar a altres homes dolents a convertir-se en bons o seguir sent bons ciutadans és el desig de glòria. L'expressió suprema del desig de glòria és el desig de ser un príncep nou en el sentit més ampli de la paraula: en creador d'un ordre social nou, l'educador de moltes generacions d'homes. Un gran príncep només es diferencia dels criminals en el fet que aquests no gaudeixen de les mateixes oportunitats però les seves motivacions morals són les mateixes.

Maquiavel no va canviar només el contingut de l'ensenyament polític sinó també la manera d'expressió. La seva doctrina era la doctrina exigida per la immoralitat essencial inherent al fonament de la societat i la seva estructura. El creador d'aquesta doctrina és un príncep totalment nou: és un nou Moisès, un profeta. Respecte als profetes, Maquiavel havia ensenyat que tots els profetes armats, com per exemple Moisès, han triomfat: mentre que tots els desarmats han fracassat. Maquiavel va carregar tot el seu èmfasi en el terme "armats" i no en el terme "profetes". Va colocar davant per davant als profetes armats (Cir, Ròmul, Teseu i Moisès) i els profetes desarmats com Savonarola. Exposa la lliçó que tracta d'explicar amb tota franquesa: "tots els profetes armats triomfen i els desarmats fracassen". Es difícil pensar que Maquiavel en escriure una frase així s'oblidés del més gran profeta desarmat que fou Jesús.

Pot demostrar Maquiavel que Jesús ha fracassat? O, dit d'una altra manera, Strauss es pregunta si Maquiavel no era precisament un profeta desarmat. Maquiavel no pot esperar la victòria sinó del mateix que va fer vèncer el cristianisme: la propagació de la seva doctrina. Maquiavel vol destruir el cristianisme manllevant-li els seus propis mitjans. L'estratègia de Maquiavel tenia el caràcter de propaganda. Cap filòsof precedent havia pensat en garantir l'èxit pòstum dels seus ensenyaments mitjançant el desplegament d'una estratègia i tàctiques específiques.

El principi fonamental de la teoria de Maquiavel és, per a Leo Strauss, que cal rebaixar el nivell si volem que l'actualització de l'ordre social just sigui probable, si no certa, i per vèncer la fatalitat del destí és necessari desviar el nostre èmfasi del caràcter moral i dirigir-lo a les institucions positives. Ara bé, el sistema de Maquiavel estava exposat a serioses dificultats en la mesura que la base cosmològica o teòrica de la seva doctrina era una mena d'aristotelisme decadent. Però la modificació principal s'havia de fer en ordre a minvar el seu caràcter revolucionari, i això ho féu Hobbes. Hobbes va elegir com a tema no l'exercici del govern, sinó els deures dels súbdits. Reduïa

l'origen dels drets naturals a les necessitats primàries que són, evidentment, egoistes. Poden reduir-se a l'instint de la conservació, o altrament dit, por a la mort violenta. Això passa a la societat constituïda sobre aquesta por i fonamentada en aquesta por com a por al poder, resulta una modificació sobre Maquiavel. La societat hobbesiana és la recerca d'un hedonisme vulgar i respectable, la sobrietat sense sublimitat, tot això gràcies a una "política de poder" que no és més que el resultat de la renúncia de cada individu a posar-se ell mateix en joc per por de morir de manera violenta (36).

Leo Strauss ha testimoniats un interès constant envers la filosofia de Hobbes (37) però aquest interès s'ha transformat: el treball de l'historiador de la filosofia (crítica erudita en la definició dels principis de la filosofia hobbesiana i determinar-ne la gènesi) s'allarga en l'anàlisi pròpiament straussiana d'un moment definit de la història de la modernitat. Strauss proposa un retrat de Hobbes que és, segons un dels seus comentadors, "antipàticament fidel"(38).

A *The political Philosophy of Hobbes*, Strauss tracta de trobar la novetat filosòfica que aporta Hobbes: l'home natural està determinat pel càlcul de la raó a cercar la seva salvació (benestar) fora de l'estat inicial, que és un estat de guerra. El càlcul de la raó, gràcies a l'artifici del pacte, estableix la república i el sobirà. La qüestió, per a Strauss, és: com apreciar aquesta tesi que capgira el concepte tradicional de natura?

La resposta que es fonamenta en el principi del *De Cive* i estableix que l'argument de Hobbes és resultant de l'aplicació a la filosofia política del mètode de la nova ciència i que consisteix a reduir el compost en els seus elements, és refusada per Strauss (39). Segons ell, no és el mètode el que transforma el sentit d'allò polític sinó que és un cert judici moral el qui crida el mètode. L'originalitat de Hobbes és haver col·locat en el fonament de política una consciència moral de l'home en la seva naturalesa simple, consciència que s'expressa en el judici segons el qual l'home és dolent per natura. L'home es descobreix partit per dues passions fonamentals: la vanitat i la por a la mort (40). Sota l'amenaça de la mort, l'home pren consciència de si mateix, de la violència irracional del seu desig i del caràcter racional propi. Per necessitat, inventa la solució política.

En mots de Leo Strauss "l'antítesi a partir de la qual es desenvolupa la filosofia política de Hobbes és l'antítesi entre la vanitat, en tant que anhel de l'apetit natural, i de la por a la mort violenta, en tant que passió que condueix l'home a la raó"(41).

Strauss afirma que Hobbes tenia una concepció de la natura humana bàsicament aristotèlica abans de familiaritzar-se amb la ciència moderna. Hobbes, en part, ja s'havia distanciat d'Aristòtil en censurar-li que no hagués

ensenyat els mitjans de la moralitat. Per posar remei a aquesta mancança, Hobbes va acudir a Tucídides de qui va traduir la *Història de la Guerra del Peloponès*. La història tracta de l'home real i mostra l'encadenament dels efectes que se segueixen a la passió humana; afavoreix un art de la prudència i ensenya que els fins morals s'han de basar en una moral de l'honor (42). Però el descobriment de la ciència moderna el fa advertir que la història no és una ciència. Es fa evident la necessitat d'establir una ciència política que s'interrogui sobre les causes i que se n'adoni dels principis veritables del comportament dels homes i de les societats, a saber, les passions humanes. L'honor cedeix el lloc a la por a la mort i a la recerca de la seguretat, la moral aristocràtica a la moral burgesa (43), la monarquia patrimonial a la monarquia artificial fonamentada en el principi de la representació.

Strauss intenta descriure el desplaçament hobbesià a partir dels clàssics (44): Hobbes s'aparta d'Aristòtil en filosofia natural oposant-li el seu l'empirisme qualitatiu i adoptant el model matemàtic; és platònic en la mesura que representa la societat civil en Idea, però és antiplatònic en què no es tracta de regir-se per la idea de Bé, sinó d'engendrar un mitjà de pau, un artifici: el Leviathan.

Als ulls de Strauss, la filosofia política civil de Hobbes sembla una veritable perversió de la ciència política. En lloc de ser la relació amb la finalitat en la que s'inscriu la tensió entre la realitat humana i el seu destí, la determinació vital per la que cada ésser viu s'esforça és la pròpia conservació. La modificació de la racionalitat en Hobbes arriba al Leviathan. Com comenta M. Malherbe (45) reprenent els temes de *Natural Right and History*, Hobbes ha assimilat la *potestas* (poder legal relatiu a un ordre de dret) a la *potentia* (simple poder de constrènyer).

Així, Hobbes presentarà en la seva filosofia política tots els caràcters de la modernitat. Per a la seva comprensió de la natura humana trenca amb la filosofia clàssica i substitueix el dret natural per la llei de la naturalesa, la determinació de l'individu i l'obligació (46). Hobbes és el primer que intenta legitimar la violència contra la naturalesa humana per apel·lació al mètode analític de la filosofia natural, mètode que té com a conseqüència la formalització i abstracció del pensament filosòfic (47). Si el comparem amb Maquiavel, veurem que l'autor de Leviathan acaba l'obra iniciada pel seu predecessor refusant les causes finals, desenvolupant una concepció no empírica de l'artifici de la raó i radicalitzant, sense retorn, la modernitat. Hobbes ha introduït el realisme maquiavèlic al cor mateix del dret natural, ha destruït la idealitat final de la llei subordinant-la al dret, ha tancat la natura

humana en el sol desig de poder i dóna per raó, la por de l'home a la mort (48).

Leo Strauss segueix tractant tota la filosofia política moderna dividint-la en tres onades. La primera és la de Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Locke fins Montesquieu. La segona, com a reacció, la conformarien Rousseau, l'idealisme alemany i el romanticisme. La tercera té la seva inauguració amb Nietzsche i inclouria Heidegger.

No la resseguiem més, però. Ens hem centrat en el moment de neixement de la modernitat en la seva confrontació amb la filosofia política clàssica. D'aquesta n'havíem parlat abans perquè Leo Strauss pot parlar-ne després d'haver fet la crítica de l'historicisme i el positivisme i dels grans pensadors que foren Heidegger i Husserl.

NOTES.

- (1) El sistema de Cohen proposa una ètica del progrés moral, també Paul Natorp, per exemple la seva *Socialpädagogik, Theorie der Willen-serziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, 1899 (trad. cast. 1915). Cassier ja no la té, Heidegger a Davos pensaria, segons Strauss, la seva impossibilitat.
- (2) Leo STRAUSS, "Progress or return", a *RCPR*, p. 239.
- (3) Leo STRAUSS, "Social Science and Humanism", a *RCPR*, p. 12.
- (4) *WIPP*, p. 11.
- (5) *WIPP*, p. 17 (trad. cast. p. 21).
- (6) *WIPP*, p. 12-13 (15-16). Els títols dels capítols indicats del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza són "De la vocació dels hebreus i de si el seu do profètic fou particular", i "Dels principis de la comunitat política, del dret natural i del dret positiu de l'individu; del dret de les supremes potestats", respectivament. El primer seria una mostra de pensament polític i el segon de filosofia política. Pel que fa a l'opinió de Strauss sobre el sionisme veure especialment *LAM*, cap.9.
- (7) *WIPP*, p. 18 (22).
- (8) Philippe BENETON, *Introduction a la politique moderne*, Hachette, Paris, 1987. p.87-89.
- (9) Leo STRAUSS, "The Social Science of Max Weber", *Measure*, 1951, 2, núm.2, p.204-230. Reeditat a *NRH*, 1953.
- (10) Leo STRAUSS, "Epilogue", a *LAM*, p.222-223.
- (11) Leo STRAUSS, *WIPP*, p.18-26, (22-33).
- (12) Leo STRAUSS, "Political Philosophy and History". *Journal of the History of Ideas*, 10, núm. 1 (January) 1949:30-50. Reeditat a *WIPP*, 1959.
- (13) Per exemple LOCKE: Cfr. *Of Civil Government*, cap.I, secc. 109, cap.II, secc.52 amb *Essay concerning Human Undersanding*, llibre III, cap.9, secc.3 i 22.
- (14) *WIPP*, p. 68 (trad. cast. p.90).
- (15) *WIPP*, p. 77 (trad. cast. p. 103).
- (16) Leo STRAUSS, a *Interpretation* 2, núm 1 (1971). Reeditat a *SPPP*, p. 29-37.
- (17) Introducció a *RCPR*, p. xxix.
- (18) Leo STRAUSS, "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", a *SPPP*, p. 31.
- (19) Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, secc. 21.
- (20) Martin HEIDEGGER, *Wass heisst Denken?* 31,153-154; *Der Satz vom Grund* 101; *Einführung in die Metaphysik*, 28; *Gelassenheit*, 16-26.

- (21) Leo STRAUSS, *SPPP*, p. 36.
- (22) HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phenomenologie*, Haag, 1962, p.335.
- (23) Explicar els diàlegs platònics des d'aquest punt de vista juntament amb les aportacions de l'escola de Tubinga i la lectura de Jan Patocka és l'eix dels cursos sobre Plató de J.R.Sales.
- (24) Leo STRAUSS i Joseph CROPSEY, ed. *History of Political Philosophy*, 2a ed. (Chicago RandMcNally, 1972) Univ. of Chicago Press, 1981,p.1.
- (25) Ibid.,p.6. Traduïm "country" per "pàtria": el motiu és el raonament que fa Strauss tot seguit.
- (26) Ultra els ja citats *SPPP* i el recull *RCPR*, recordem entre d'altres "What is Political Philosophy?" 1958, "The liberalism of Classical Political Philosophy" 1959, *Xenophon's Socratic Discourse* 1970, *Xenophon's Socrates* 1972.
- (27) Leo STRAUSS, *WIPP*, p.28-29 (37). Sobre aquesta qüestió ha tractat concretament en Aristòtil la tesi de llicenciatura de Joana FERRER i MIQUEL, *El pensar com a diàleg: lliure arbitri, amor-caritat*, Barcelona,1989, i de manera amplíssima Josep Ma. COLL i ALEMANY, *Filosofía de la relación interpersonal*, tesi doctoral, Barcelona, 1987, publicada per P.P.U, Barcelona, 1990.
- (28) *WIPP*, p.34, (44).
- (29) *WIPP*, p.40, (52).
- (30) *WIPP*, p.36, (47).
- (31) Pel que fa a la primera part de la qüestió, veure més endavant la discussió que manteniren L.Strauss i A. Kojève. Aquest tema i en el context actual ha estat reprès per Francis FUKUYAMA, a "The End of History", a *The National Review*, 1989.
- (32) Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, 1936 (1952), Prefaci.
- (33) Ibid., p.126.
- (34) Leo STRAUSS, "Niccolo Machiavelli" a *History of Political Philosophy*, 1981. Reeditat a *SPPP*, p.210-231. I també *Thoughts on Machiavelli*.
- (35) *WIPP*, p.103, (139).
- (36) *WIPP*, p.48-49, (64-65).
- (37) "Quelques remarques sur la science politique de Hobbes" a *Recherches Philosophiques*, II,p.609-622 (1933); *The Political Philosophy of Hobbes*, 1936; "On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy" a *Revue Internationale de Philosophie*, IV, p.405-431 (1950), reeditat a *NRH*, 1953; "On the Basis of Hobbes' political Philosophy", a *WIPP*, 1959.

- (38) Michael MALHERBE, "Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine", a *Revue de Méthaphysique et de Morale* núm.3, 1989, p.353-367. Veure també del mateix autor *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, París, Vrin, 1984.
- (39) Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, p.154, 165, 170.
- (40) Ibid., cap. I.
- (41) Id.,p. 18.
- (42) Id., cap. VI.
- (43) Id.,cap. VII.
- (44) Id., p. 136 ss.
- (45) article citat, p.360.
- (46) Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 156.
- (47) Leo STRAUSS, "The Three waves of Modernity", a *Political Philosophy*, p.83-84.
- (48) Ibid., p.87-88.

III. CRISI ESPIRITUAL I RACIONALISME MODERN: RAO I REVELACIO.

En opinió de Raimondo Cubbedu l'obra de Leo Strauss que va del pensament polític clàssic fins a Carl Schmitt i la ciència política d'inspiració empirista pot ser interpretada com un intent de restaurar la filosofia política i, igualment, com a testimoni de la manera en què ell ha viscut el contrast entre raó i revelació (1).

En el prefaci de l'edició americana de *Spinoza's Critique of Religion* (2) que ha estat interpretat com a "testament espiritual" i com a autocrítica Strauss assenyala la seva distància respecte la pròpia interpretació juvenil de Spinoza (Cfr.p.31) i críticament retorna als pensadors com H. Cohen o F. Rosenzweig (al qual està dedicada l'edició alemanya) que tingueren gran influència sobre la seva formació i sobre el renaixement de la cultura hebraica del que és expressió entre 1925 i 1932 l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* de Berlin freqüentada pel jove Strauss.

La història d'aquest renaixement és breu perquè Hitler l'acabà el 1933. Franz Rosenzweig, autor de *Der Stern der Erlösung* (1921), havia mort el 1929. Altres, com G.Scholem, estudis del misticisme medieval, Y.Baer, historiador de l'hebraisme a la península ibèrica i M.Buber emigraren a Palestina abans o després de l'adveniment del nazisme i constituïren el nucli de la universitat hebrea de Jerusalem. D'altres com E. Tàubles o el mateix Strauss arribaren a Amèrica. Si Rosenzweig s'interessà pel pensament jueu medieval va ser per traduir i comentar el poeta Giuda Levita (1927). La preferència per l'aristotelisme jueu medieval l'havia marcada ja H.Cohen i es retroba especialment a la *Philosophie des Judentums* de J.Guttmann (1933). Fou, però, Leo Strauss al seu volum sobre Maimònides i en particular en el capítol que conté una discussió essencial de la interpretació de Guttmann el que va subratllar que la filosofia musulmana i jueva de l'Edat Mitjana era *sui generis* perquè parteix del fet d'una llei revelada pels profetes que ha de ser entesa pels filòsofs (3). Al prefaci del llibre sobre Spinoza, Strauss ha fet la història d'aquesta represa de la posició de Maimònides com expressió de racionalisme teístic i ha indicat com proposant-se Maimònides de guia fou conscient de destacar-se de la posició més mística de Rosenzweig que era encara a la base del llibre sobre Spinoza (4).

En resseguir les obres de Leo Strauss trobem des dels primers moments un dels seus eixos constants d'estudi: la relació entre filosofia i judaisme (com és evident en l'edició de l'obra filosòfica de Mendelssohn, exemple de l'assimilació del judaisme a la cultura alemanya). Els seus escrits dels anys vint apareixeran a revistes com *Juedische Rundschau* o *Der Jude* (5) que és la revista de M. Buber. També un dels darrers escrits serà una introducció a la traducció anglesa del llibre pòstum de H. Cohen que tracta de la religió de la raó segons les fonts del judaisme (6). H. Cohen és el fundador de l'escola neokantiana de Marburg i els seus escrits jueus es consideren com un apèndix a una filosofia sistemàtica de l'idealisme metòdic del coneixement pur, la voluntat pura i el sentiment pur (7). Cohen és un racionalista religiós per al qual la revelació és la creació divina de la raó i no un fet històric. La religió racional no és cap religió històrica, com tampoc no ho és el judaisme. El judaisme no és la religió absoluta però tampoc no és una religió històrica més. Es, i només ell ho és, el "monoteisme pur". Strauss indica la importància que té el concepte de font per entendre el llibre filosòfic i jueu que és la darrera obra de Cohen. La font jueva és l'origen de la religió racional i cap altra font ho és. El platonisme i el kantisme ajuden a la font i la purifiquen per poder constituir el terme adequat (8). Per a Leo Strauss tant Mendelssohn com Cohen representen unes síntesis inestables dels components d'una tensió.

En una conferència pronunciada a Jerusalem l'any 1967 i titulada *Jerusalem i Atenes*, Leo Strauss es refereix a una frase de Cohen d'una lliçó titulada "L'ideal social en Plató i els profetes" (9). Per a Cohen, "Plató i els profetes són les dues fonts més importants de la cultura moderna". L'ideal social modern és tractat per Cohen de manera que en tot l'escrit no es diu ni un mot sobre el cristianisme. La veritat és la síntesi de l'ensenyament de Plató i dels profetes. Plató fa figura, dins la síntesi coheniana, del coneixement científic i de l'ètica racional -que també és una forma de coneixement. El que aporten els profetes és coneixement únicament en un sentit metafòric. Els profetes, precisament perquè els manca la idea d'una ciència i d'una naturalesa humana invariable, poden creure que la conducta de l'home respecte l'altre pot patir un canvi d'una manera més radical de la que pensava Plató.

Editor de Mendelssohn, jove admirador de Cohen (10), Leo Strauss veurà com un engany o una il·lusió l'ideal social modern del racionalisme científic que animava la cultura occidental els anys anteriors a la primera guerra mundial. Després de la Rússia soviètica i l'Alemanya nazi es torna incert el que per a Cohen era una evidència: la superioritat de la síntesi moderna sobre els seus components pre-moderns. Tampoc és gens clar que aquests siguin elements homogenis per a poder ser sintetitzats.

Tenim, doncs, que un dels punts de partença de la reflexió straussiana que anirà configurant-se com un dels components del seu pensament és el diagnòstic de fallida de la noció de progrés moral que sostenien la major part de filosofies del segle XIX (11). Per exemple, en aquests termes diu Leo Strauss en l'article que clou el recull de Thomas L. Pangle el dubte del progrés moral ha conduït a una crisi de la civilització, perquè la distinció entre bo i dolent ha estat substituïda per la de progressista i reaccionari (12).

L'home modern, en entendre la filosofia política com una progressiva relativització dels conceptes de bé i de mal s'ha vist privat dels instruments conceptuals per decidir entre els valors i les diferents alternatives de vida (13).

Aquesta valoració de la crisi del món modern lliga, per a R.Cubbedu, amb una valoració negativa de la filosofia política que s'inicia amb el cristianisme - que marca la fi de "l'època d'or"; l'inici de la decadència progressiva en la que avui ens trobem. Poques coses queden fora de la crítica d'un pensador com Strauss: posa el cristianisme al nivell de l'humanisme, de la ciència natural moderna, del modern dret natural, de l'historicisme, del positivisme, del liberalisme individualista, del nihilisme relativista, del marxisme. També segons Cubbedu, Strauss "veu en la interpretació cristiana i tomista del dret natural la fi del món clàssic"(14).

Als inicis de l'Era Moderna podríem trobar la filosofia política de la manera següent: 1) la caiguda política de l'*ordo christianus*, conseqüència de la falta d'una teologia civil i de la desvalorització de la funció mundana de l'estat; 2) la concepció tomista del dret natural que es col·locava com un obstacle insuperable de cara al retorn a la filosofia clàssica; 3) l'adeveniment de la ciència natural moderna (sorgida en contraposició a la física aristotèlica), el mètode de la qual esdevindrà únic; i 4) la creixent fortuna de la idea d'història i de la creença en la possibilitat d'assolir el final ja en aquest món. Aquesta situació deixava tres sortides: a) la via del realisme cru, b) la via de la utopia neo-gnòstica i c) seguir amb la via tradicional (15).

Leo Strauss identificà modernitat amb l'opció del realisme cru. També reconeix que l'objectiu polèmic dels teòrics moderns del dret natural no és tant la concepció clàssica com la concepció tomista del dret natural:

«La conseqüència extrema de la concepció que sant Tomàs tenia de la llei natural i que és inseparable a la pràctica no només de la teologia (això és, d'una teologia natural que, de fet, es basa en la revelació bíblica), sinó fins i tot de la teologia revelada. La llei natural moderna serà en part una reacció a aquesta absorció de la llei natural per part de la teologia.»(16)

Ja comentarem més endavant com Strauss atribueix poc pes al component mil·lenarista de la modernitat (17). Sigui com sigui, Strauss l'articula en tres onades en les quals se situen quasi tots els pensadors moderns que ell estudia (18).

A la primera onada trobem Maquiavel i Hobbes, a la segona Rousseau, i a la tercera Nietzsche, Weber i Heidegger. És més difícil la classificació de filòsofs també estudiats per Strauss: Spinoza, Locke, Burke i de moviments com l'historicisme i el positivisme. Cal notar la poca dedicació a Hegel o a Kant. Així encara llueix més la "decadència" que s'iniciava amb Hobbes qui, posseint una precisa concepció de la política aplica a l'estudi dels fenòmens esquemes cognoscitius derivats de les ciències teòriques (19). Arribaríem a la fi a la ciència política científica, aquella de la que Strauss diu que "es diverteix mentre Roma crema, però està excusada per dos motius: no sap que es diverteix, no sap que Roma crema"(20).

La distinció maquiavèlica entre la política i l'ètica i la insubordinabilitat de la política a l'ètica obren la via de la modernitat, implicant que el valor de les lleis deriva de la força que la sosté i no de la seva justícia. La política se separa de la ciència pràctica per esdevenir un art que no té un fi en ell mateix, sinó que servirà als fins de qui la posseeixi. Contemporani a la revolució de Maquiavel és el "neixement d'una física metafísicament neutral" que "fa possible a la ciència esdevenir independent de la filosofia i una autoritat per a aquesta última". Aquesta física metafísicament neutral prepara la via per a una ciència econòmica independent de l'ètica, per a una sociologia com a estudi d'associacions no polítiques no com a inferiors en dignitat a les associacions polítiques (21). Hobbes continuarà aquesta tasca construint l'Estat emprant el mètode de les ciències naturals sigui per estudiar les passions humanes sigui per crear l'edifici estatal (22).

De Maquiavel a Rousseau s'observa una decadència: en el primer, la societat civil ha d'imposar-se perquè és un bé, en el segon, la societat civil és dolenta i impossible i és preferible una societat natural. L'individualisme de Hobbes, fonent-se amb el democratism de Rousseau no pot consentir una societat justa ja que no hi ha elements conceptuals per evitar el lliure albir en el tema del "millor viure". L'home modern, posat per les ciències naturals modernes en el centre del món i essent capaç de regular-ho tot acaba per trobar-se "mancat d'una guia superior que li faci de far" (23).

I Strauss ha criticat abastament la recerca d'aquesta llum en la història, o en una determinada visió de la història, l'historicisme, que Strauss a grans trets identifica amb la idea que estudiant la història es pot copsar el seu sentit i apropiar-se l'èxit final. Amb el positivisme, Strauss abraça amb ambdós

moviments bona part de la filosofia contemporània. El positivisme ha cercat també de treure lleis anàlogues a les teòriques de l'observació i l'estudi de fets històrics i econòmics entesos a manera de fets empírics. Strauss ha comprès que la restauració de la filosofia política tindria com a primer obstacle el prestigi de que gaudeixen les ciències. La ciència natural moderna, negant la validesa de la ciència pràctica i de l'ètica redueix la política a la lluita pel poder. Desvinculant la política i la tecnologia de l'ètica ha creat un ingent complex de mitjans tècnics amb els quals apropiar-se del poder i mantenir-lo. Sense cap mena de dificultat Strauss explica això com una conseqüència de la distinció entre ètica i política i de l'autonomia de la política que ha transformat les voluntats individuals en fins polítics, amb la conseqüència de desfer el teixit moral de la societat.

Strauss troba en l'origen d'aquesta situació l'historicisme que relativitza els valors negant la possibilitat d'un coneixement racional. Però, havent fracassat l'intent de fonamentar històricament el coneixement, les raons i els valors, l'historicisme, en lloc de tornar al passat, renuncia a la raó i, en el seu lloc, Nietzsche situa la "voluntat" del més fort. Aquesta transformació, que correspon a la tercera onada, es troba en l'origen del pensament de Heidegger i Weber (24).

Segons R. Cubbedu, la crítica de Strauss és pertinent en la part en què es confronta amb la ciència política moderna que ha sofert majorment la influència del neopositivisme: la nova ciència política científica que transforma la metodologia i la lògica -per a Strauss, seguint Aristòtil, preludi de la filosofia- en fins del coneixement. Aquesta política científica demostrarà la seva inutilitat no donant altra cosa que un coneixement descriptiu en una matèria en què, en lloc d'això, necessita indicacions sobre fins i mitjans (25).

La proposta de Strauss va en la línia de la restauració de la filosofia política, però no ofereix indicacions de com ha de ser aquesta restauració en un món dominat pels seus pitjors enemics: l'historicisme (que ha relativitzat el coneixement teòric de la política reduint-lo a ideologia), el positivisme (que ha generat la mentalitat segons la qual la solució del problema polític és un problema tècnic), el relativisme (que es troba en el fonament de la doctrina democràtica assignant igual valor a totes les opinions). Però, com bé fa notar R. Cubbedu (26) la tria continua sent entre teologia política i filosofia política. Arribem a la formulació del problema teològico-polític, del conflicte raó-revelació.

Leo Straus declarà que des del temps del seu treball sobre Spinoza això és, des de mitjans dels anys vint: "the theological-political problem has

remained the theme of my investigations"(27). La qual cosa no ens diria res si no ens demanessim, com fa Th.L.Pangle, què significa per a Strauss el problema teològic-polític. No entendriem res del treball de Leo Strauss si sota l'expressió "teològic" entenguéssim la indicació d'un domini religiós com a sagrat, espiritual o moral i ho situéssim gairebé exclusivament en l'esfera privada d'una relació de l'individu amb la divinitat en el sentit de William James i altres "psicologistes de la religió" o teòrics d'una " experiència religiosa" com a nivell superior i íntim de la vida dels homes. Fet que es compaginaria d'una manera o altra amb les legalitats derivades de la convivència humana, amb l'esfera pública de l'organització social que pot definir íntegrament, o gairebé definir íntegrament, tots els interessos dels homes com a ciutadans. Aquesta manera de veure afebleix tant el sentit de la religiositat bíblica com el de la racionalitat humana, i porta les seves relacions a una casuística diríem que de psicologia o de sociologia diferencial com a sabers il·lustrats d'una civilització que defineix l'essencial en termes que no són ni religiosos ni racionals; per dir-ho breument, en termes de la "cura del tenir" segons expressió de Jan Patocka (28). El consum, la tècnica i l'orgia dibuixen una homogeneïtat post-europea en el si de la qual la problemàtica teològic-política és una curiositat arcaica i residual (29).

La modernitat ha esdevingut per a Leo Strauss el fracàs d'una síntesi inestable. Strauss pensa la tensió de l'aparentment irresoluble conflicte entre les reivindicacions de la raó i la revelació. La tercera part del recull de Th.L.Pangle *The Rebirth of Classical Political Rationalism* es titula "Raó i Revelació". Consta de tres texts. El primer és un comentari a l'*Eutífró* de Plató. La raó de la inclusió no és només que el diàleg tracti de la pietat. Com veurem més endavant, tota la interpretació de Plató està travessada per la consideració del problema teològic-polític. La disputa entre el racionalisme clàssic i la revelació bíblica que Th. L. Pangle creu que Strauss tenia pel més alt tema de la consciència humana, decau en l'adveniment dels temps moderns: l'home modern ha oblidat la més alta contribució de l'Edat Mitjana, una experiència que des d'aleshores no ha tingut rival. Es tracta de la filosofia política medieval, especialment en el món musulmà. La filosofia política medieval es dedicà a la meditació sobre les raons entre el racionalisme clàssic i la revelació. S'ha de tenir present només els títols dels grans treballs d'aquests pensadors per a sentir una mica de la "passió, gosadia i ambició que animava els seus debats" (30): *El tractat decisiu* (Averroes); *L'assoliment de la felicitat* (Farabi); *La salvació o la suficiència* (Avicena); *La incoherència dels filòsofs* (Algazel); *La incoherència de la incoherència* (rèplica a Algazel d'Averroes); *La guia dels perplexos* (Maimònides)...

El segon text d'aquesta tercera part és una introducció a la filosofia medieval, especialment jueva i musulmana, en la seva vessant política. Es una lliçó que Strauss impartí l'any 1944. La decisiva superioritat de la visió medieval sobre la moderna es presentada per Strauss de la següent manera:

«Es podria dir que els diàlegs platònics no guarden altra propòsit que precisament aquest: respondre a la pregunta, per què filosofia? o, per què ciència? Justificant la filosofia o la ciència davant del tribunal de la ciutat o la comunitat política. Fonamentalment de la mateixa manera els nostres filòsofs medievals són portats a formular la qüestió: per què filosofia? o, per què ciència? Justificant la filosofia o la ciència davant del tribunal de la llei, de la Torah. Aquesta qüestió més fonamental de la filosofia, la qüestió de la pròpia legitimitat i necessitat, ja no serà una qüestió de la filosofia moderna. La filosofia moderna era des del seu inici l'intent de substituir la suposadament equivocada filosofia o ciència de l'Edat Mitjana per la suposadament veritable filosofia o ciència. Això deixa de plantejar la qüestió de la necessitat mateixa de la filosofia o ciència; pren aquesta necessitat per garantida. Aquest fet només pot assegurar-nos, que la filosofia medieval es distingeix per un radicalisme filosòfic que és absent a la filosofia moderna, o que és, en aquesta qüestió importantíssima superior a la filosofia moderna.»(31)

El tercer i últim capítol d'aquest apartat és una part d'una sèrie de lliçons que Leo Strauss donà els anys cinquanta a la Hillel House de la Universitat de Xicago. En aquestes lliçons tracta d'arribar des del nostre temps i amb la visió del nostre temps a la meditació sobre l'antagonisme entre la fe bíblica i el racionalisme clàssic. La lluita entre raó i fe avui es presenta com una lluita entre la creença en el "progrés" i la crida pel "retorn".

«Retorn és la traducció de la paraula hebrea *t'shuvah*. *T'shuvah* té un significat ordinari i emfàtic. El seu significat emfàtic el dóna el mot "penediment". Penediment és retorn, significant el retorn de la via equivocada a la correcta (...). L'home és originalment a la casa del pare. Ell esdevé estrany a causa d'un

estranyament, d'un estranyament pecaminós.

Penediment, retorn, és tornar a casa.»(32)

La creença en el progrés, el progressisme, resumeix el racionalisme modern. "La crisi contemporània de la civilització occidental pot dir-se idèntica a la crisi de la idea de progrés en el sentit total i emfàtic del terme"(33).

Th.L.Pangle ens fa saber que de jove Leo Strauss era un progressista (34): començà adherint-se a la filosofia neokantiana del líder filosòfic del judaisme alemany: Hermann Cohen. Per a Cohen, seguint a Kant amb modificacions, el progrés no era qüestió de fe, era un postulat de la raó pràctica. Per a l'escola de Marburg el progrés tenia, en el camp de la moral quelcom com l'estatus dels postulats de la matemàtica en el camp de la ciència natural. El progrés era concebut com una part essencial del racionalisme, el qual només donaria sentit a la dignitat humana i a la felicitat. En l'últim llibre que va escriure, Strauss ofereix un judici final sobre el gran guia de la seva joventut:

«El pensament de Cohen pertany al món anterior a la Primera Guerra Mundial (...). Les pitjors coses que ell conegué foren l'escàndol Dreyfus i els pogroms instigats per la Rússia tsarista: ell no conegué la Rússia comunista ni l'Alemanya hitleriana (...). Catàstrofes i horrors d'una magnitud fins aleshores desconeguda, que hem vist i hem viscut, serien més ben explicades o fetes intel·ligibles per Plató i els profetes que per la moderna creença en el progrés.»(35)

Ara per ara, ningú comparteix la creença neokantiana en el progrés. El progressisme ha esdevingut un judici de valor, una decisió subjectiva, una matèria de pura fe. El racionalisme ha derivat a un irracionalisme, a una fe o nova religió racionalment injustificable. Comparant aquesta fe amb la tradicional, Th.L.Pangle es pregunta on és el seu fonament, on són els texts que li donen evidència (36).

Strauss extreu en nom del racionalisme clàssic aquesta lliçó: el ser humà només pot intentar progressar en la comprensió dels seus límits o la seva necessitat o permanència. La possibilitat del progrés en el sentit clàssic arrela en la coneixença de l'inacabat i incomplet caràcter de la saviesa humana. "A causa de l'elusivitat del tot, l'inici de les qüestions reté una evidència més gran que el final o les respostes; retornar al principi esdevé una necessitat constant"(37).

Aquest retorn comporta dues dimensions especials (38): el retorn ha de ser un retorn a un diàleg simpatètic amb la fe bíblica i un retorn de la debilitat del racionalisme modern senil al diàleg amb la seva rigorosa joventut. Strauss no

assumí que la decadència del racionalisme al segle XIX fos necessària. Ell mateix arribà a escriure sobre Sòcrates després d'haver publicat els llibres sobre Spinoza, Hobbes, Maquiavel i el Dret Natural. Perquè com diu Leo Strauss en el llibre publicat un any abans de morir: "we all are beginners"(39).

Pel que fa a la primera dimensió d'aquest "retorn" veiem d'una manera extensa i detallada com Strauss tracta la qüestió de Jerusalem i Atenes, o sigui el problema teològic-polític.

L'any 1957 Leo Strauss va donar una conferència a la universitat de Xicago. La primera frase cal prendre-la, segons l'editor francès, "cum grano salis": "Vull començar assenyalant que no sóc un erudit bíblic; sóc un científic-polític especialitzat en teoria política"(40). Inicia el tema amb una sèrie de precisions:

Cal considerar si l'autor de la Bíblia és humà o diví. D'això dependrà que la llegim com d'altres llibres o amb un esperit de pietat. Per a Strauss, només un home pietós pot comprendre la Bíblia ("the substance of the Bible"). La manera de llegir la Bíblia avui és com si es tractés d'un gran document històric i no com el document de la revelació, perquè la revelació és un miracle i es creu que són impossibles. Strauss comenta que és més obert de ment no saber si són o no possibles. L'experiència demostra que la fe bíblica és improbable, però la mateixa Bíblia ja ho diu. De fet, l'única manera que podria demostrar-se que Déu omnipotent no existeix és mostrant que no hi ha cap misteri enlloc, que nosaltres tenim un coneixement clar i distint de tot (coneixement científic), que nosaltres podem donar a tot una explicació clara i adequada, en altres paraules "que existeix el que podem anomenar el sistema filosòfic absolut i final"(41). Strauss troba que l'existència de tal sistema és pel cap baix tant improbable com la veritat de la Bíblia. Però això, que no implica cap problema seriós per a la Bíblia, sí ho és per al sistema filosòfic.

Es cert, doncs, que la raó humana no pot provar la no existència de Déu com a ser omnipotent. D'això se segueix que en la nostra capacitat d'estudiosos o científics estem reduïts a un estat de dubte sobre la qüestió més important, segueix Strauss.

Passarà després d'això a considerar que és el que coneixem. No és ni coneixement dels mers fets ni coneixement científic (perquè les lleis científiques estan sotmeses a canvi). "Hem de dir sincerament que nosaltres no coneixem respostes a les qüestions comprensives, sinó només les qüestions, qüestions imposades sobre nosaltres com a sers humans per la nostra situació com a sers humans". Això presuposa que hi ha una situació fonamental de l'home com a home que no està afectada per cap canvi (el

món fenomènic). La Bíblia comença amb una articulació del tot donat permanent, una articulació del tot entre moltes d'altres. Strauss prova de comprendre-la.

La Bíblia comença pel començament. El primer capítol el diu un home anònim. Primer creà Déu el cel i la terra, etc. La primera objecció que s'aprecia és com pot haver dies si el sol no ha estat creat fins al quart dia. Això crea la impressió que estem davant d'una explicació mítica. I a partir d'aquí molts abandonen la investigació. Leo Strauss diu que hem de dirigir-nos al problema de manera diferent, i que hem d'anar al que entenem del text. El primer que fa és una anàlisi del mot *bara* que és emprat a la Bíblia només per a Déu i el traduïm per crear. La creació sembla la fabricació de coses separables, com els fruits ho són dels arbres. Creació té quelcom a veure amb separació.

Strauss senyala que la creació estaria dividida en dues parts: la primera comença comença amb la creació de la llum. La segona amb la creació del sol. El principi de la primera part és el de la separació, mentre que el que regeix la segona és el moviment local. I les dues parts són paral·leles. El moviment local és el més alt grau de separació. Nota la superioritat dels animals sobre els cossos celestes i l'home té la més gran superioritat.

«Sembla clar que la seqüència de la creació al primer capítol de la Bíblia pot exposar-se com segueix: del principi de separació, la llum; via quelcom que es separa, el cel; de quelcom del que se separa, terra i mars; de coses que són productores de coses separables, arbres; després, coses que poden separar-se per si del seu lloc, cossos celestes; després coses que poden separar-se per si mateixes del seu curs, animals; i finalment un ésser que pot separar-se a si mateix del seu camí, del camí recte: repeteixo, la clau per al primer capítol sembla ser el fet que la creació consisteix en dues parts. Això implica que el món creat és concebut per ser caracteritzat per un dualisme fonamental (...) aquell de la distinció, alteritat, com Plató diria, i moviment local.»(42)

Un altre dualisme present és el fet que Déu creà l'home i la dona a imatge seva. Mentre que aquest dualisme masculí-femení és emprat en d'altres cosmogonies com a dos principis, no és així a la Bíblia perquè la dualitat home-dona arrela en Déu. A la Bíblia el dualisme triat és no és sensible sinó intel·lectual, noètic, i això explica que les plantes precedixin el sol (cosa més difícil de comprendre que no pas que es parli de dies abans de la creació del

sol). A més, cap dels sers anomenats a la Bíblia és mític, i el primer capítol del Gènesi es basa en una divisió per dos, allò que Plató anomena *diàiresi*.

Aquestes consideracions sembla que mostren com és poc raonable parlar del caràcter mític o pre-lògic del pensament bíblic com a tal. L'explicació del món donat al primer capítol de la Bíblia no és diferent de les explicacions filosòfiques, i està basada en distincions evidents que ens són accessibles a nosaltres i a l'autor bíblic.

Una explicació de la creació del món, una cosmogonia, presuposa necessàriament una articulació del món, una cosmologia. L'explicació bíblica de la creació està basada en una cosmologia. Però no és aquest el tema més important: el que importa a l'autor bíblic és que el món ha estat creat per Déu.

Strauss fa encara una altra consideració prèvia: podem distingir les coses que Déu anomena pel seu nom (dia nom de la llum, nit de la foscor, cel, terra, mars) que són coses generals, sense lloc i sense cap particularització, i les que "bateja" l'home. I podem distingir entre les coses que Déu diu que són bones i les que no els ho diu, a saber, el cel i l'home. De l'home no cal dir-ho perquè ha estat creat a imatge i semblança de Déu, amb el que l'única cosa de la que no es diu que sigui bona és el cel. Strauss suggereix que la intenció de l'autor d'aquest capítol és una devaluació del cel. El cel és depreciat en relació a la terra i a l'home. Per a la cosmologia grega, el cel (món o cosmos) és un tema molt més important que la vida a la terra -aquesta necessita del cel, la pluja, i no a l'inrevés. La vida humana és un mot de depreciació en filosofia grega. Hi ha, doncs, una profunda oposició entre la Bíblia i la cosmologia pròpiament dita i, en la mesura que tota filosofia és cosmologia al capdavant, entre la Bíblia i la filosofia (43).

Una gran dificultat a l'inici de la Bíblia és que hi ha dues narracions de la creació, una al primer capítol i l'altra al segon i tercer. Si tenim present el primer se'ns plantegen les següents preguntes: què està equivocat en la cosmologia? Per què està equivocat l'esforç de l'home per a trobar la seva orientació a la llum del que és evident a l'home com a home? Quin és el veritable caràcter de la vida humana? Quina és la vida correcta per a l'home? Aquestes qüestions marquen el punt inicial de la segona explicació al segon capítol.

El segon capítol comença amb l'home mentre que el primer hi acaba. Això és perquè l'home és més que una part del tot, és una criatura ambigua, dotada de llibertat. Es necessari per accentuar aquest caràcter centrar-se en l'home, no només amb el manament "creixeu i multipliqueu-vos" sinó amb un manament negatiu, una prohibició que marca els límits de l'home. Es necessària una articulació de la vida humana, com ho era una explicació del

món. "La vida humana, la vida de la majoria dels homes, és la vida dels agricultors o almenys es basa en aquesta vida. Si no creiem en la Bíblia, podem creure en la *Politica* d'Aristòtil"(44).

La vida humana es caracteritza per la necessitat de pluja i de treball dur. Però inicialment vivia en un paradís. L'estat actual és el resultat d'una falta humana, d'una transgressió. Però l'home, creat a imatge i semblança de Déu, no estava per això congènitament temptat a transgredir tota limitació? L'home és pols de la terra. A la primera narració és senyor de les bèsties, a la segona, les bèsties seran els companys i l'ajuda de l'home. A la primera, home i dona foren creats alhora, a la segona, la dona neix d'una costella de l'home. Es pressuposa que la dona és inferior a l'home, i és ella qui inicia la transgressió. La desobediència la inicia el qui dels dos és més dèbil ("shockingly ill founded"). La transgressió de l'home és un misteri i no se'n dona raó.

Les semblances entre la primera i la segona narració són: primer, no hi ha necessitat de pluja en un principi i segon, el caràcter derivatiu de la dona que implica una addicional depreciació del dualisme home-dona que ja comença a la primera part. L'home tria desobeir. Podriem dir, segueix Strauss, que la desobediència implica coneixement autònom del bé i del mal, i a llum de posteriors desenvolupaments teològics que el veritable coneixement del bé i del mal és proporcionat per la revelació.

Strauss suggereix el següent: "la tesi crucial del primer capítol és la depreciació del cel, si hi accedim des del punt de vista del pensament occidental. El cel és el tema primari de la cosmologia i la filosofia. El segon capítol conté l'explícita depreciació del coneixement del bé i del mal, que és només un aspecte del pensament expressat al primer capítol. Què significa la prohibició del coneixement del bé i del mal? Significa que tal coneixement es fonamenta en la comprensió de la natura de les coses, com dirien els filòsofs; però això significa que el coneixement del bé i del mal es basa en la contemplació del cel. El primer capítol qüestiona el primer tema de la filosofia i el segon qüestiona la intenció de la filosofia" (45).

Els autors bíblics no coneixien cap filosofia però probablement els eren familiars primitives formes de filosofia. A Babilònia, per exemple, la contemplació del cel i esdevenir savi en la conducta humana amb la contemplació del cel.

Els capítols dos i tres del Gènesi estan animats pel mateix esperit que el primer:

«El que la Bíblia presenta és l'alternativa a la temptació i aquesta temptació podem anomenar-la,(...),la filosofia.

La Bíblia, per tant, ens confronta més clarament que qualsevol altre llibre amb aquesta alternativa fonamental: vida en obediència a la revelació, vida en obediència, o vida en humana llibertat, representada pels filòsofs grecs. Aquesta alternativa mai ha estat eliminada, encara que hi ha molta gent que creu que hi pot haver una felicitat superior als elements aïllats: la Bíblia d'una banda i la filosofia de l'altra. Això és impossible. Les síntesis sempre sacrifiquen la pretensió decisiva d'un dels dos elements.»(46)

Aprofitem per obrir un petit parèntesi. Aquesta característica de Strauss de mantenir separats els dos elements de la síntesi és reconeguda per tots els comentadors. R.Cubbedu, no obstant, en fa una crítica: "El fet que tal conciliació existeix ja al tomisme, i que Strauss aparentment no la tingui en compte, refusant-la implícitament a "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", dóna idea de la complexitat de la seva crítica a la filosofia política post-clàssica"(47). La tasca de Strauss queda reduïda, per a Cubbedu, a una crítica de la modernitat sense reeixir a formular una filosofia pràctica. De la incertesa teòrica entre la "via de la revelació" i la "via de la filosofia" deriva també la seva incapacitat d'indicar possibles vies d'actuació política en vista d'un fi conegut com a just pel filòsof polític (48).

La conferència que comenta els primers capítols de la Bíblia conclou amb una consideració sobre què és un llibre. Veurem en aquesta conclusió una sèrie de principis que ens han de guiar tant en la lectura de la Bíblia com en la dels llibres antics.

El llibre, pels grecs, era una obra d'art. En aquest sentit és una imitació concisa dels éssers vius. No hi ha cap part d'ell, per petita i insignificant que sembli, que no sigui necessària perquè el tot pugui accomplir bé la seva funció. Quan l'artesà o artista mor, el llibre segueix viu d'alguna manera. La seva funció és despertar el pensament d'aquell que en sigui capaç; l'autor d'un llibre és, en el sentit més alt, sobirà. Determina què ha d'anar al principi, al final i al centre. Refusa admetre tota idea, tota imatge, tot sentiment que no sigui evidentment necessari per al propòsit del llibre.

La Bíblia refusa el principi del coneixement autònom i el que això implica. El Déu misteriós és l'últim tema i el més gran tema de la Bíblia. No pot ser un llibre en sentit grec, perquè no hi ha autors humans que decideixen sobiranament què ha d'anar davant o què ha d'anar darrera. En altres paraules, "el propòsit de la Bíblia com a llibre participa del caràcter misteriós

del propòsit diví. La Bíblia s'ha vist sotmesa a modificacions, però des de la pietat i la reverència.

«El llibre sagrat, la Bíblia, pot abundar en contradiccions i en repeticions que no són intencionades, mentre que un llibre grec, el més gran exemple del qual és el diàleg platònic, reflecteix la perfecta evidència a la que el filòsof aspira; no hi ha res que no tingui un fonament cognoscible perquè Plató tenia un fonament. La Bíblia reflecteix en la seva forma literària el misteri inescrutable dels camins del Senyor que seria impietós tractar de comprendre.»(49)

En aquest breu paràgraf que clou l'article que comentem trobem motius per a dues apreciacions. La primera és com Strauss presenta la Bíblia com a un llibre especial. Un "llibre" que conté la revelació, el text de la revelació. Es un llibre sagrat perquè porta en el seu si la "paraula" de Déu. De fet, aquest concepte de llibre sagrat és més proper a l'Islam que al Cristianisme. Sigui com sigui, el fet que preocupa a Strauss és el fet de la revelació. Això és el que contraposa cruament a la raó i que el filòsof cal que pensi. La broma no acaba amb la revelació, i la raó il·lustrada no té arguments per defensar-se'n. Strauss intenta recuperar el problema. La revelació no és una solució per als filòsofs sinó un problema.

L'altra reflexió que fem prové de la notable diferència que Strauss dibuixa entre el text sagrat i el text filosòfic. Concretament el text de Plató, diu, és un text en el que tot està controlat. Plató escriuria com un déu faria el món. Tot detall té un significat. Diríem nosaltres que tot detall pot tenir significat. La diferència de lectura dels dos texts és una diferència en els mateixos texts.

Hem vist fins ara com la polèmica entre raó i revelació arrela en els inicis mateixos de la Revelació. La lectura straussiana del relat bíblic fa que aquest mostri una oposició essencial entre les pretensions i els motius de la raó i el que implica la manera religiosa d'entendre el món i l'home. Passem ara a veure com aquesta polèmica entre Raó i Revelació pren també el nom de la pugna entre Atenes i Jerusalem.

La temàtica que tractem també centra l'article titulat "Jerusalem i Atenes" i publicat per primer cop l'any 1967 (50). Aquestes reflexions preliminars estan dividides en dues parts: la primera tracta de l'inici de la Bíblia i les seves contrapartides gregues. La segona té per títol "Sobre Sòcrates i els Profetes". La primera part, que s'inicia amb una crítica del concepte "cultura", tracta principalment del llibre del Gènesi, repetint els comentaris als primers capítols

i reprenent la narració fins a Abraham i Isaac. Ara ens interessa centrar-nos en com presenta Strauss el Déu de la Bíblia: és l'últim pas abans d'uns comentaris sobre el món grec.

Parlant d'una manera més adequada i reverent que preguntant quina mena de déu és, es pregunta quin és el seu nom. Aquesta qüestió ja fou adreçada a Déu mateix per Moisès quan ell va ser enviat als fills d'Israel. Déu replicà: "*Ehyeh-Asher-Ehyeh*, que comunament es tradueix per "Jo sóc el qui sóc". Hi ha qui parla de la metafísica de l'Exode referint-se a aquesta resposta. "Aquesta és de fet la proposició bíblica fonamental sobre el Déu bíblic, però dubtem de dir-ne metafísica, ja que la noció de *physis* és aliena a la Bíblia. Jo crec que hauríem de traduir-ho per "Jo seré qui seré" preservant d'aquesta manera la connexió entre el nom de Déu i el fet que Ell ha pactat amb els homes, això és, que Ell es revela als homes sobretot pels seus manaments i les seves promeses i compliment de les promeses"(51). Diu el verset Exode,33:19: "Concediré gràcia a qui la concediré, i m'apiadaré de qui m'apiadaré". Les accions de Déu són imprevisibles a no ser que Ell les predigui: el Déu bíblic és un Déu misteriós, que tria per comunicar-se la paraula mitjançant els seus servents escollits. La resta del poble escollit coneix la seva Paraula -a part dels Deu Manaments- només de manera mediada i no desitja conèixer-ho de manera immediata (Ex 20:19 i 21, 24:1-2, Deut 18:15-18, Am 3:7).

Hesíode, Parmènides i Empèdocles composaren llibres que ens transmeten els ensenyaments de les Muses o d'una deesa. D'altra banda afirma Leo Strauss que la Bíblia no és un llibre (52). Els compiladors de la Bíblia com un tot, i de la Torah en particular semblen haver actuat no pel criteri d'excloure tot allò innecessari sinó només allò que no seria de cap manera compatible amb l'ensenyament autoritzat. La tendència a llegir la Bíblia i, en particular la *Torah* com un llibre en el sentit estricte fou reforçada infinitament per la creença que és l'únic escrit sagrat per excel·lència.

La *Teogonia* d'Hesíode canta la generació dels déus; els déus no foren fets per ningú. Lluny de ser creats pels déus, el cel i la terra són avantpassats dels déus. Deixem el resum de la *Teogonia* que Strauss comenta. Però no deixem de notar que Metis -la Saviesa-, essent la primera esposa de Zeus i havent esdevingut inseparable d'ell, no és idèntica a ell; la relació de Zeus i Metis recorda la relació de Déu i la Saviesa a la Bíblia (53). Hesíode parla de la creació dels homes a *Els treballs i els dies*, això és en el context del seu ensenyament de com haurien de viure els homes. El treball és una benedicció de Zeus que beneeix al just i castiga al dolent. Zeus pren consciència de la justícia i injustícia entre els homes només si vol (35-36,225-85). Segons això,

el treball no és tant una benedicció com una maledicció. Els mals que omplen la vida humana no poden seguir-se del pecat humà (42,105). Hesíode transmet el mateix missatge amb la història de les cinc races humanes que se succeeixen. No hi ha cap promesa divina que permeti cap confiança o esperança davant la progressiva decadència humana que aquesta visió comporta.

La més colpidora diferència entre el poeta Hesíode i els filòsofs Parmènides i Empèdocles és que segons els filòsofs res ha arribat a ser: allò que és no s'ha esdevingut ni deixarà de ser. El que no vol dir que tot sigui necessàriament déu o déus. Segons ambdós, els déus tal com se'ls entén ordinàriament han arribat a ser, com el cel i la terra, i, per tant, deixaran de ser.

En el temps en què l'exposició entre Jerusalem i Atenes assolí el que s'anomena la lluita clàssica, els segles XII i XIII, la filosofia era representada per Aristòtil. El déu aristotèlic és un déu pensant, però és només pur pensament. Només pensant-se a si mateix i res més governa el món, i no ho fa donant ordres o lleis. No és un déu creador, sinó que el món és tant etern com déu. L'home no és la seva imatge, és més baix en rang que altres parts del món. Per a Aristòtil seria una blasfèmia atribuir justícia al seu déu, que està per sobre de la justícia i la injustícia (54).

Sovint s'ha dit que el filòsof que està més a prop de la Bíblia és Plató. I això es digué en la pugna medieval entre Jerusalem i Atenes. La filosofia platònica i la pietat bíblica estan inspirades per la preocupació per la puresa i la purificació. La "pura raó" en el sentit de Plató és més proper al bíblic que la "raó pura" en el sentit de Kant. Plató ensenya que el déu i la terra foren creats per un déu invisible que ell anomena Pare. El que Plató anomena teologia consisteix en dos ensenyaments: 1) Déu és bo i, per tant, no és la causa de cap mal i 2) Déu és simple i immutable (55). Les diferències, però, no són menys importants: la creació platònica no és més que un conte, el déu platònic crea altres déus, crea el món tenint present les idees que li són superiors. La teologia de Plató es presenta en el context de la primera discussió sobre l'educació a la *República*. En la segona discussió -sobre l'educació del filòsof- la teologia és substituïda per la teoria de les idees. La discussió sobre la providència a les *Lleis* es tracta en el context de la llei penal.

Plató posa els déus còsmics molt per sobre de les divinitats tradicionals. Per contra, a Israel li ha estat prohibit adorar el sol i la lluna i els astres que Déu ha adjudicat als altres pobles (56). Això vol dir que els altres pobles

adoren els déus còsmics no portats per una causa racional, com és el cas de Plató.

«The platonic statement taken in conjunction with the biblical statement brings out the opposition of Athens at its peak to Jerusalem: the opposition of the God or the gods of philosophers to the God of Abraham, Isaac and Jacob, the opposition of Reason and Revelation.»(57)

La segona part de l'escrit s'inicia amb la pretensió de H. Cohen de què la veritat és la síntesi de Plató i els profetes. Plató representa el coneixement científic. Quin paper tenen els profetes, donat que el seu coneixement no és coneixement vertader? La resposta de Cohen és que la falta de la idea de ciència i de natura en els profetes els condueix a la confiança en la possibilitat d'un canvi radical en la conducta de l'home. Això és el que falta a Plató, que creu que els homes canvien difícilment, que la natura humana no pot canviar-se perquè la filosofia està reservada a molt pocs. Ja hem vist com la síntesi coheniana perd el seu sentit després del nostre segle. "Donat que nosaltres estem menys segurs que Cohen en què la síntesi moderna és superior als seus components pre-moderns, i donat que els dos components estan en una fonamental oposició l'un amb l'altre, estem finalment confrontats amb un problema més que amb una solució"(58).

Strauss comenta les raons per les quals prefereix parlar de Sòcrates i els profetes en lloc de Plató i els profetes. No està tan segur com Cohen del fet que pugui dibuixar-se una línia divisòria entre Plató i Sòcrates. La distinció entre Plató i Sòcrates es basava en la tradició sobretot aristotèlica i en els resultats del modern criticisme històric. Ara bé, aquest resultats són hipotètics. El fet decisiu és que Plató se separava de Sòcrates. Si desitgem comprendre Plató, l'hem de prendre seriosament. Plató ens presenta no només el discurs de Sòcrates sinó tota la seva vida. D'aquí que la vida i la mort de Plató no tinguessin el caràcter simbòlic de la vida i la mort de Sòcrates. Sòcrates, tal com el presenta Plató, té una missió mentre que Plató no reclama tenir-la. En primer lloc, aquest fet és el que el porta a considerar Sòcrates i els profetes i no Plató i els profetes(59).

Strauss no parla de la missió dels profetes. Es limita a citar un llarg text del capítol 6 d'Isaïes i altres texts bíblics: Am 3:7-8, Jr 1:4-10, que tracten de la vocació dels profetes. Hi ha també l'aparició dels falsos profetes, però aquests ja són refusats a la mateixa Bíblia. Diuen al poble el que el poble vol escoltar, són més populars que els veritables profetes, que parlen per l'esperit i en l'esperit de "Ehyeh-Asher-Ehyeh".

La missió de Sòcrates la coneixem només per l'*Apologia de Sòcrates*. En aquest diàleg nega que posseís res més que saviesa humana. Entre d'altres Yehuda Halevi ho entengué de la següent manera: "Sòcrates digué al poble: - Jo no nego la vostra missió divina, però jo dic que no la comprenc; jo sóc savi només en saviesa humana"(58). Per a Strauss, aquesta interpretació va massa lluny tot i que apunta en la direcció correcta. Sòcrates diu de l'oracle que és l'origen de la seva missió, que li sembla que és diví: la resposta que la Pítia donà al seu amic Clerefонт. I Sòcrates es vol convenèncer del fet que ell és el més savi. Tot i que cap déu ha parlat amb ell, ell està convençut que el déu li ha manat examinar-se a si mateix i als altres, és a dir, filosofar, exhortar a tothom la pràctica de la virtut: ell ha estat donat a la ciutat d'Atenes com un tàvec. Cal notar que el *daimonion* de Sòcrates no té res a veure amb la seva missió divina perquè no li fa fer res, només li diu que no ha de fer segons que. Mentre que l'oracle de Delfos li mana filosofar i, per tant, posar-se en greu perill de mort, el seu *daimonion* l'aparta de l'activitat política i, per tant, el salva d'un perill mortal (59).

Strauss ens assenyala clarament les diferències entre la perfecta societat possible de Sòcrates i l'edat messiànica dels profetes. La societat perfecta depèn de la coincidència de la filosofia i el poder polític. Amb tot, en aquesta societat el coneixement de la filosofia seguiria reduït a molt pocs. Per als profetes, en l'edat messiànica "el país estarà ple de la coneixença de Jahvè, com les aigües cobreixen el mar" (Is 11:9). "Amb les seves espases faran relles i falçs amb les seves llances. Les nacions no alçaran l'espasa l'una contra l'altra, ni aprendran més a fer la guerra" (Is 2:4). El millor règim, tal com el veu Sòcrates estarà lliure de mals però no cessarà la guerra amb altres ciutats.

Leo Strauss pensa la tensió de l'aparentment irresoluble conflicte entre les reivindicacions de la raó i la revelació. Per a Strauss, la Revelació és l'autoritzada divulgació a l'home de la Llei divina, la regla de la Llei que indica la direcció última al tot de l'existència humana, col·lectiva, individual i familiar. Seguint a Spinoza, Maimòniodes i Farabi, el cor de la Revelació és el fenomen del "profeta", és a dir, del portador humà de la llei divina en el pensament de la seva oratòria o llenguatge poètic que conté ordres per a la comunitat, per a la nació i per a les nacions en nom de l'autoritat divina. El problema teològico-polític és com la Llei divina regeix la comunitat humana i aquí el conflicte està entre Jerusalem i Atenes, representades pel profeta i pel filòsof. En els texts que tanquen l'escrit que comentem hi ha els dos moments representats. El primer és del segon llibre de Samuel: Déu envia Natan davant del rei David per recriminar-li la seva acció. El paral·lel més proper d'aquest fet en les obres socràtiques és la reprobació de sòcrates al tirà Críties que ens

transmet Xenofont (Mem.I,2,32-33). Sòcrates diu en algun lloc que encoratjar un home al crim no es propi del pastor que vetlla pels ciutadans. L'observació fou transmesa a Críties. A Leo Strauss li agrada una certa escriptura críptica que obliga a forçar la intel·ligència del lector. Aquí subratlla els termes del passatge socràtic algun lloc i fou transmesa (60). L'escena bíblica de relació entre profeta i rei inclou a través del llenguatge poètic de l'exemple la relació cara a cara entre el portador de la Llei divina i el sobirà ungit per Jahvè mentre que la filosofia parla en algun lloc i això arriba al tirà. Podem pensar que el coratge davant del poder és més gran en el profetisme. Sigui com sigui, és clar que el fil roig per a comprendre els estudis de Leo Strauss és el problema teològico-polític en el contrast i la confluència de la doble herència de Jerusalem i Atenes.

Com a contrast, perquè, segons Sòcrates, l'home just és el que realitza la justícia com allò humanament possible, mentre que pel profeta l'home just és el fidel servidor del Senyor: "T'han indicat, home allò que és bo i que reclama Jahvè de tu; res més que practicar el dret i estimar la pietat i caminar humilment amb el teu Déu" (Mi 6:8). En la seva confluència, per les quals les dues tradicions en la seva relació difícil saben que el problema polític per excel·lència és la descripció de la tirania com a malaltia del poder. Per contra, des de la modernitat (Maquiavel, Hobbes i Spinoza), la demanda sobre què és el poder i sobre allò que és bo se separen i es tendeix a eliminar la segona com a pregunta irrelevant: queda reclosa en l'àmbit de l'opinió mudable, plural i contingent. Així hem arribat a una situació que permet a Leo Strauss d'escriure:

«Un sistema de ciències socials que no pugui parlar de la tirania amb la mateixa confiança amb que la medicina pot parlar del càncer, per exemple, és inútil alhora de comprendre els fenòmens socials tal com es presenten a la realitat.»(61)

Hem vist fins aquí uns aspectes del conflicte entre Jerusalem i Atenes. El món jueu s'oposava clarament a la filosofia. Spinoza deia que els jueus despreciaven la filosofia (62). Leo Strauss comenta com encara l'any 1765 Moses Mendelssohn va trobar necessari defensar l'estudi de la lògica i mostrà que la prohibició de la lectura de llibres estranys o profans no incloïa les obres de lògica (63). "The issue of traditional Judaism versus philosophy is identical with the issue of Jerusalem versus Athens"(64). És difícil no veure la connexió entre la devaluació del primer objecte de la filosofia -els cels i els cossos celests- al primer capítol del Gènesi, la prohibició de menjar de l'arbre del bé i del mal en el segon capítol, el nom diví "Seré el qui seré", l'avís que la llei no

està en el cel ni sota el mar, el que diu el profeta Miquees sobre el que el senyor demana de l'home i les declaracions talmúdiques del tipus "aquell que reflexiona sobre quatre coses -sobre el que està per sobre, per sota, davant i darrera- seria millor que no hagués vingut al món"(65).

Ara bé, per a Strauss l'estatus de la filosofia en el judaisme i l'Islam no fou una desgràcia per a la filosofia. El reconeixement oficial de la filosofia en el món cristià la subjectava a la supervisió eclesiàstica. En canvi, la precària posició en el món jueu o islàmic, la feren mantenir-se en l'estricta privacitat i, per tant, gaudir paradoxalment de més llibertat. En aquest aspecte sembla l'estatus de què gaudia en el món grec clàssic. Strauss manté que sovint s'ha dit que la ciutat grega era una societat totalitària, però que hi havia una activitat essencialment privada i transpolítica: la filosofia. Els filòsofs jueus i musulmans reconegueren la semblança entre aquest estat de coses i el que hi havia en el seu propi temps. En la ciutat grega, el filòsof estava en gran perill, així ho diu Plató, segons Farabí. Plató evità el perill amb el seu art, però el seu èxit no ha de cegar-nos l'existència d'un perill que, per molt que les seves manifestacions puguin canviar, és sempre present a la filosofia (66).

Caldria donar una interpretació d'aquesta controvèrsia sense restar tan callats com R. Brague quan diu que pel que fa al valor i a la significació d'un text tan sibil·lí com "Jerusalem i Atenes" "l'escapatòria menys deshonrosa és encara una franca declaració de perplexitat"(67) o com diu Momigliano, "a "Jerusalem i Atenes" el contrast entre raó i revelació em sembla exasperat: les implicacions no em semblen clares" (68).

Ens sembla que el text mostra dos moments diferents d'un mateix conflicte. En el primer moment la Revelació està acarada per Strauss amb les formes gregues de la mitologia i la filosofia natural. En un segon moment mostra a partir del fracàs de la síntesi moderna els dos personatges del profeta i el filòsof. Profeta i filòsof divergeixen en el mètode i coincideixen en el tema: la denúncia de l'actuació tirànica. La dificultat del text és la dificultat que comporta passar d'un esquema on la Raó i la Revelació estan sintetitzades (o una de les dues eliminades), a una consideració problemàtica de la relació. Leo Strauss no fa altra cosa que mantenir la tensió entre els dos elements no sintetitzables. Vol defugir una síntesi que acabaria amb la filosofia.

NOTES

- 1) Raimondo CUBEDDU, "La critica della modernità in Leo Strauss", *Filosofia*, 4 Torino, 1987 (38), p.25-52.
- (2) "Preface" a l'edició anglesa de *Spinoza's Critique of Religion*, també a *LAM*, cap.9.
- (3) *Philosophie und Gesetz*. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin, Schocken, 1935. A partir d'ara *PhG*. Traducció francesa de R. Bague a Leo STRAUSS *Maïmonide*, PUF, Paris, 1988. A partir d'ara (*M*).
- (4) La notícia de l'Acadèmia de Berlin l'hem tret d'A.Momigliano, ob. cit., p. 1170-1171.
- (5) Per exemple: "der Zionismus bei Nordan" a *Der Jude* (1923), trad. anglesa a *The Jew: Essays from Martin Buber's Journal*, "Der Jude", (1916-1925), U. of Alabama P., 1980; "Cohen's Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas", *Der Jude*, (1924); "Zur Auseinandersetzung mit der europäischen wissenschaft", *Der Jude* (1924); "Biblische Geschichte und wissenschaft" in *Juedische Rundschau* (1925).
- (6) Leo Strauss, "Introductory Essay" in herman COHEN, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, xxiii-xxviii, New York: Frederik Ungar, 1972. Reeditat a *SPPP*, 1983.
- (7) El pensament neokantià s'ha de tenir present en qualsevol tractament a l'entorn del problema del coneixement al s. XX. Vegi's Jordi R.Sales, *Coneixement i Situació*, Barcelona, PPU, 199).
- (8) Leo Strauss, "Introductory Essay", *SPPP*, p. 234.
- (9) H. COHEN, *Jüdische Schriften*, Berlin, 1924, l.p. 3) 6-33).
- (10) Segons testimoni de Th.L.PANGLE a *SPPP*, p. 26.
- (11) El sistema de Cohen proposa una ètica del progrés moral; també Paul Natorp, per exemple a la seva *Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, 1899 (trad. cast.1915). Cassier ja no la té. Heidegger a Davos pensaria, segons Strauss, la seva impossibilitat.
- (12) Leo Strauss, "Progres or Return", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism (An introduction to the thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss)*, Selected and introduced by Th.L.PANGLE. The U. of Chicago P., Chicago and London, 1989.
- (13) Cfr. Leo Strauss, *Introduction a On Tyranny: And Interpretation of Xenophon's "Hiero"*, New York, 1948.
- (14) R. Cubbedu, op. cit., p. 26. El cristianisme, a més, hauria introduït la idea d'un devenir històric que, secularitzada, conduirà a la preparació de l'acompliment de la història en aquest món i, finalment, a la relativització i ideologització del coneixement.

- (15) Ibid,p. 29.
- (16) Leo Strauss, *NRH*, p.163-64.
- (17) Cfr. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952.
- (18) Aquest estudi no ha estat segons la successió històrica, sinó que és desordenada i en temps diferents. Vegi's, ultra l'apartat del nostre treball, l'obra "The three Waves of Modernity" in *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*, ed. by H. GILOIN, Bobbs Merrill / Pegasus. Indianapolis, New York, 1975.
- (19) Leo Strauss. *The Political of Philosophy of Hobbes*, p. 28-29.
- (20) "An Epilogue" in *LAM*, p. 223.
- (21) Ibid, p. 205.
- (22) *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 28-29.
- (23) R. CUBBEDU, ob. cit., p.35.
- (24) Cfr. *NRH*, p.25 ss. o *WPP*, p.54-55. Caldria també afegir Carl Schmitt.De qui Strauss parla a "Comments on Carl Schmitt's Der Begriff des Politischen", a *Spinoza's Critique of Religion*.
- (25) R. Cubbedu, ob. cit., p.38-39. Cfr. Leo STRAUSS, "An Epilogue", in *LAM*.
- (26) Ibid., p. 41-42.
- (27) Prefaci a l'edició de 1965 de *The Political Philosophy of Hobbes*.
- (28) Jan PATOCKA, *Platon et Europe*, Paris, Verdier, 1983.
- (29) Jan PATOCKA, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Península, Barcelona, 1989, p.1175.
- (30) Th.L.PANGLE, *Introduction a RCPR*,p.xxxiii-xxxiv.
- (31) Leo STRAUSS, "How to Begin to Study Medieval Philosophy",a *RCPR*,p.214,215.
- (32) Leo STRAUSS "Progres or Return", a *RCPR*,p.227.
- (33) *RCPR*,p.238.
- (34) Introduction a *RCPR*, p.xxxv.
- (35) "Jerusalem and Athens",*SPPP*,p.168.
- (36) Introduction a *RCPR*, p.xxxvi.
- (37) Leo STRAUSS, *City and Man*, p.21.
- (38) Th.L.PANGLE, ob.cit.,p.xxxvii.
- (39) Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*, 1972, p.3.A partir d'ara XS.
- (40) "On the Interpretation of Genesis", publicat a *L'Homme*, jan-mars, 1981,XXI(I),p.5-20.
- (41) Ibid.,p.7
- (42) Ibid.,p.12
- (43) Ibid. La Bíblia expressa que el món ha estat creat per Déu. El nostre coneixement de la creació del món no és un coneixemnet evident. No hi ha

altra argument sinó Déu parlant a Israel. Per això Israel sap que el sol, la lluna i els estels no mereixen adoració. En canvi, l'articulació del món sí que és accessible a l'home com a home. Cfr. Dt 4:15-19.

(44) Ibid.,p.17

(45) Ibid.,p.18-19

(46) Ibid.,p.19

(47) R.Cubbedu, ob.cit., p.40. L'obra de Strauss que cita és una article que es pot trobar a *The Independent Journal of Philosophy*,III,1979,p.111-118.

(48) Ibid.,p.40.

(49) "On the Interpretation of Genesis",p.20.

(50) "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections" a *City College Papers*,núm. 6, 1967. Reeditat a *SPPP*,cap.7,p.198.En curs de publicació la traducció catalana *Jerusalem i Atenes*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, en premsa.

(51) Ibid,p.162.

(52) Ibid,p.163. Aquesta mena de contradiccions de Strauss no ha de sorprendre'ns. La Bíblia seria més aviat un conjunt de llibres.

(53) Ibid.,p.164.Cfr.*Teogonia*,53-97 i 866-900 amb Pr 8.

(54) Ibid.,p.165.Cfr. Aristòtil *Met.*1072b14-30;1074b15-1075a11; *DeAn*429a19-20; *EtNic*1141a33-b2,1178b1-12; *EtEu*1249a14-15.

(55) Ibid.,p.165-166. Acord que culmina amb una frase que literalment coincideix, *Lleis* 905a4-b2 amb *Am* 9:1-3 i *Ps* 139:7-10.

(56) *Timeu*, 40d60-41a5; Aristòfanes, *Pau*, 404-413; *Dt* 4:19.

(57) "Jerusalem and Athens",p.166. No recorda a Pascal?

(58) Ibid.,p.168.

(59) Ibid.,p.168. Per a la missió de Sòcrates veure especialment el comentari de Leo Strauss a l'*Apologia* de Sòcrates.

(60) Cuzari,IV 13 i V 14. Cfr.Strauss, *PAW*,p.105-106.

(61) Veure nota 59.

(62) "Jerusalem and Athens",p.173.

(63) "Restatement on Xenophon's Hiero",1954, material afegit a la traducció francesa *De la Tyrannie*, Gallimard,1954,p.283. En anglès a *WIPP*,p.95. A la trad.cast.,p.128.

(64) Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, XI vers.fin.Cfr.Ib.I,par.41 ed.Bruder.

(65) *Gesammelte Schriften, Jubiläums Ausgabe*,II, p.202-207.

(66) *PAW*,p.20.

(67) R. Brague, ob.cit. p.314.

(68) A. Momigliano, ob.cit., p.1172, nota 22

IV. STRAUSS LECTOR DE PLATO.

L'interès per l'obra de Plató anà creixent en el tractament que en feu Strauss a les seves obres a mesura que passaven els anys i el tema de la seva investigació s'anava perfilant. Tot i que aviat tingué present l'obra de Plató, com demostren les moltes referències a les obres platòniques, podem afirmar que l'estudi sobre Plató és el punt final de la seva trajectòria intel·lectual. Els treballs dels seus últims anys estan dedicats en gran mesura a Plató. Valgui com exemple d'això la seva obra *The Argument and the Action of Plato's Laws*, publicada pòstumament l'any 1975, o l'obra *Studies in Platonic Political Philosophy*, última obra pròpiament de Leo Strauss tot i que inacabada (publicada i introduïda per Th. L. Pangle l'any 1983).

Fora potser bó que féssim un llistat de totes les obres o articles que Strauss dedicà a Plató, amb el benentès que no citem aquelles que per la seva temàtica o perquè ja les hem citades en l'apartat anterior inclouen el tractament de la filosofia clàssica i, òbviament, de Plató (com és el cas de *Natural Right and History* o *The City and Man*, i de *What is Political Philosophy?*). Les obres són aquestes, en ordre de publicació:

1941. "Review of R.H.S.CROSSMANN, *Plato Today*" a *Social Research*, 8, núm.2, p.250-251.

1945. "Farabi's Plato" a *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, p.357-393. Aquest article fou modificat i reeditat com Introducció a *Persecution and the Art of Writing* (1952).

1946. "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", a *Social Research*, 13, núm.3, p.326-367.

1951. "Review of David GRENE, *Man in his Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*", a *Social Research*, 18, núm.3, p.394-397.

1957. "How Farabi read Plato's Laws", a *Mélanges Louis Massignon*, vol.III, p.319-344.

1963. "Plato", a *History of Political Philosophy*.

1968. "Minos", a *Liberalism Ancient and Modern*.

1970. "On the Euthydemus", a *Interpretation*, 1, núm.1, p.1-20.

1975. *The Argument and the Action of Plato's Laws*.

1976. "On Plato's Apology of Socrates and Crito", a *Essays in Honor of Jakob Klein*.

1983. *Studies in Platonic Political Philosophy*.

1989. "On the Eutiphron", a *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p.187-206.

De fet, Leo Strauss va dedicar a Plató un sol llibre, el comentari a les Lleis, perquè el llibre que té el títol de *Studies in Platonic Political Philosophy* és un conjunt d'articles de temàtica diversa. Els altres treballs són comentaris de diàlegs de Plató (*Menó, Eutidem, Apologia de Sòcrates, Critó, Eutifró*), un article sobre Plató a la *History of Political Philosophy* que Strauss editava juntament amb J. Cropsey (article que comenta la República, el Polític i les Lleis), dos estudis sobre com Farabi llegia Plató, i una sèrie de ressenyes d'estudis platònics.

Leo Strauss arribà al estudi dels pensadors grecs a partir dels pensadors jueus: l'any 1936 apareix el seu estudi sobre Maimònides i els anys 40 venen els seus primers treballs sobre Plató. En el llibre *Philosophie und Gesetz*, dedicat a Maimònides des de l'any 1936, dibuixa un esquema de programa d'investigació :

«On ne peut pas éviter de se poser les questions, décisives pour la compréhension de Maïmonide qui concernent les rapports entre la théologie du Moré et la doctrine platonicienne de l'Un, et le rapport entre la cosmologie du Moré (c'est à dire la discussion de la création du monde) et la doctrine du *Timée*.»(1)

O també al llibre sobre Hobbes; en el que descobreix com a fonts del filòsof anglès el segon llibre de la *Retòrica* d'Aristòtil (el seu tractat sobre les passions) així com en la *Història de la Guerra del Peloponès* de Tucídides (2).

Tenim, doncs, pel mateix testimoni de Strauss que la seva aproximació als grecs es produeix per girar-se envers les fonts dels autors medievals o moderns que estudiava.

Ara bé, aquest caràcter de "tornar" als grecs, que dóna un cert caràcter a la seva obra, està acompanyat d'un altre que diferents comentadors o crítics de Strauss li han retret i que Strauss mai no ha explicat: la lectura straussiana dels grecs és una lectura des d'un punt de vista medieval.

Leo Strauss va acabar el seu comentari a les *Lleis* de Plató la tardor de 1971 (3). Fins la seva mort, l'octubre de 1973, va poder corregir el manuscrit que va ser publicat dos anys després. En el prefaci se'ns informa que l'interès continuat per les *Lleis* ve d'un seminari sobre el diàleg impartit a la Universitat de Xicago l'hivern de 1959 (4). De fet, però, l'interès arrenca de molt abans.

El comentari de Strauss està encapçalat per una cita d'Avicena, concretament del llibre *Sobre la divisió de les ciències racionals*: "... el tractament de la profecia i la llei divina està a... les *Lleis*". Sobre aquesta cita

girarà la interpretació de Plató que fa Strauss. I això no només per haver-la posat al capdavant del llibre. Un any abans, Strauss havia escrit sobre el desenvolupament de la seva trajectòria investigadora:

«... jo vaig seguir el meu estudi del Tractatus teològico-Polític de Spinoza que em portà a Hobbes per una part, i a Maimònides per l'altra. Maimònides em va ser d'entrada inintel·ligible. Vaig començar a entrellucar alguna cosa quan vaig dedicar-me amb atenció a la seva profetologia i, de seguida, la d'aquells filòsofs musulmans que l'havien precedit. Un dia, tot llegint en una traducció llatina el Tractat d'Avicena titulat "Sobre la divisió de les ciències", vaig trobar-me la frase: l'obra fonamental sobre la profecia i la revelació és les *Lleis* de Plató". Vaig començar de seguida a comprendre la profetologia de Maimònides i finalment, penso, el lligam de la *Guia dels Perplexos*. Maimònides no es digué mai filòsof, sinó que es presentà com un adversari dels filòsofs. Ell utilitza una manera d'escriure que és, en el sentit precís del terme, exotèrica" (5).

El l'obra de Strauss sobre Maimònides, l'any 1937, ja el menciona per primer cop (6).

Rémi Brague sosté, per una banda, que aquesta referència adquireix una gran importància hermenèutica perquè "Si Plató ha escrit sobre la profecia, això significa que tingué alguna experiència en aquest domini i que ha estat ell mateix una mena de profeta. Es en tant que profeta, doncs, que cal llegir-lo aplicant-li les regles d'interpretació emprades pels discursos profètics"(7).

I per altra banda, critica la pretenció straussiana amb una crítica textual del fragment. Sembla, com comenta R. Brague, que aquest text d'Avicena no descansa en un coneixement exhaustiu de les *Lleis*. Fins i tot, sembla que Avicena podria referir-se a una obra apòcrifa titulada *les Lleis de Plató*, obra de la que Strauss estava al corrent de la seva existència (8). Deixant de banda aquestes qüestions, el que ens cal considerar és com aquest text influí en Strauss i com això es relaciona amb la seva interpretació de Plató.

Per a Th.L. Pangle, Strauss no obviava les grans diferències que hi ha entre la Revelació bíblica i el món grec, sinó que les considerava secundàries (9). Aquestes referències, no obstant, són considerables. Ja hem comentat anteriorment el conflicte entre Raó i Revelació i com aquest es desenvolupava a l' Edat Mitjana. Cal, però, tornar-hi en la mesura que el comentari de Plató ens ho demana.

Cal preguntar-nos en què ens ajuda l'ensenyament de la profecia de Maimònides en la comprensió de Plató i per a comprendre-ho, cal entendre la situació de la filosofia a l'Edat Mitjana tal com la concep Leo Strauss. El problema principal de la filosofia era la conciliació entre filosofia i revelació. Filosofia i revelació mantenien una pugna que explicava la importància de la filosofia política entre jueus i musulmans. La religió jueva i la musulmana es presenten com la revelació d'una Llei divina als homes, una llei que deixa clarament explícits els seus dominis. Per limitar-los, o sigui, per realitzar un tractament filosòfic de la llei divina, tractament que implica una anàlisi de la revelació independent de la revelació mateixa, no s'empra la teologia, sinó la filosofia política. La reflexió sobre la revelació és fa en la consideració de la comunitat política (10).

L'estudi de la teoria de la profecia de Maimònides ha revelat a Strauss que el profeta, fundador de l'ordre polític, s'entén a partir del filòsof-rei de la *República*. La filosofia es justifica així en la mesura que el fundador de la llei, a la que el filòsof com tot ser humà ha de sotmetre's, s'entén ell mateix com a filòsof perfecte. I el que caracteritza al profeta és la capacitat de copsar les veritats intel·ligibles i transmetre-les al més gran nombre possible dels que no són filòsofs, gràcies a la imaginació: hi ha qui es quedarà en les imatges o qui ho comprendrà tot (11). La filosofia política s'adreçarà a aquells que siguin capaços d'entendre per ells mateixos. D'aquí la qüestió de l'expressió esotèrica, perquè no pot dir-se d'una altra manera quins són els límits de la llei. La perillositat de l'ensenyament prevenia a aquests filòsofs de fer-ho massa entenedor.

Ara bé, coincideix aquesta situació, imperfectament descrita, amb la del món grec? Pot pretendre's una reinterpretació medieval de plató?. Caldrà veure primer com veu Strauss la revelació en el món grec: la religió i la poesia.

Leo Strauss estava convençut que la clau per a entendre els treballs de Plató i Xenofont era el reconeixement que els havien compost en part com una resposta al poderós atac d'Aristòfanes a la filosofia.

Aquest atac era l'últim capítol de la "lluita entre filosofia i poesia" (*Rep.* 607b). Es així que Strauss considera els *Núvols* d'Aristòfanes com la resposta a la rebel·lió dels filòsofs contra la saviesa divina i la dels poetes. La filosofia representa, en l'origen, una rebel·lió contra l'autoritat espiritual de la societat civil (12). La presentació straussiana de la crítica d'Aristòfanes se centra en tres punts: a) el filòsof està absurdament mancat de prudència o saviesa pràctica. El seu intent d'amagar les seves doctrines i defensar-se dels atacs dels ciutadans indignats pel seu comportament i alarmats de la seva perillositat és inadequat. I la raó d'aquesta inadequació és el segon punt: el

filòsof és còmicament ignorant de l'ànima humana i de la seva gran heterogeneïtat. sobretot ho és de les seves pròpies necessitats pel que fa al tracte amb la gent, amb els deixebles, etc. El tercer punt que Aristòfanes critica a Sòcrates és que aquest nega a Zeus, però el seu ateisme va més enllà del de Parmènides o Empèdocles (13). Ara bé, donada la ignorància de Sòcrates pel que fa a l'ànima, la seva doctrina pot donar poques raons per a l'ateisme. De fet, deixa sense resoldre la natura o, "divinitat", de déu o dels déus.(14).

Què era el que feia inevitable aquest conflicte?. Fàcilment, observa que la religió i la poesia d'una banda i la filosofia de l'altra, eren pretensions d'explicació global. Donat el seu caràcter eminentment educatiu havien de confrontar-se en la pugna sobre què era el bon viure. De fet, això apunta la qüestió de la justícia . No és inconvenient que ens preguntem quina és la concepció del problema de la justícia en Plató. Segons Strauss, està lligada amb què és el bé comú i amb la mateixa idea d'orientar l'home envers la virtut, identificant-la amb la millor manera de viure. El consens es trenca a partir que es vol aclarir tot això. Neix una disputa l'arrel de la qual no és tant si les virtuts existeixen o quines són en general, sinó quines són superiors a quines. Aquestes disputes s'intensifiquen si les veiem com la lluita per la superioritat dels diferents tipus humans i la seva exigència a ocupar la més alta autoritat moral i política: sacerdots, soldats, comerciants, pagesos, advocats... Tots ells volen tenir una preponderància política i ho justifiquen amb una defensa de les seves virtuts peculiars. Cada una d'aquestes fraccions té una visió de la distribució de béns i de la manera de viure en comunitat; o sigui, representa el que Plató diu un "règim" (politeia). Els conflictes entre els diferents règims són els conflictes a l'arrel mateixa de la vida política. La filosofia política vol arbitrar entre aquests conflictes.

Abans, però, de comentar la important qüestió de Plató vist com un filòsof polític, que és la clau de la interpretació que comentem, seria bo dir alguna cosa de la relació entre Plató i Aristòfanes tal i com la veia Strauss.

Al llibre *Socrates and Aristophanes* (15), Strauss va presentant la sospita que Aristòfanes i Plató, tot i interpretant Sòcrates de manera ben diferent, mantenen moltes opinions en comú i pensen de manera semblant. El Sòcrates d'Aristòfanes és un Sòcrates no-polític, ben contràriament al de Plató. Ara bé, per a Strauss, la caricatura que fa Aristòfanes de la vida filosòfica confirma la interpretació de la vida política que es troba a Plató.

Aristòfanes és un "utòpic" i el seu model d'expressar el millor ordre és còmic perquè sap que la utopia es troba en el límit de l'irrealitzable i, per tant, és objecte de burla. Però, per a Strauss, tot el pensament clàssic, i Plató no

és una excepció, és utòpic, en el sentit que és un noble intent d'aproximar-se a l'irrealitzable i com que Plató és conscient del caràcter utòpic del seu pensament se'n riu d'ell mateix i perdona al còmic. Strauss afirmava a *Natural Right and History* que pel pensament clàssic el millor règim és una utopia (16).

Strauss comenta a *The City and Man* que "la conversa socràtica, i també el diàleg platònic, són més propers a la comèdia que a la tragèdia. El diàleg platònic porta al seu acompliment allò que es pensava haver acomplert Aristòfanes" (17). Aquesta proposta de Strauss permet una lectura del passatge final del *Convit* (18). Si tenim present, però, que allò a què Plató es refereix és quelcom que superi a comèdia i a tragèdia a la vegada: sembla clara una referència als propis diàlegs. Strauss comenta en un altre lloc que el filòsof clàssic és portat a "adoptar un punt de vista paradoxal que generalment es considera absurd i ridícul" (19).

Si bé la filiació judaico-medieval de la visió straussiana de la filosofia grega en general i platònica en particular s'accepta generalment. Rémi Brague ha volgut demostrar que el caràcter de la visió de Strauss és més "musulmà" que "jueu"(20). Deixem per a més endavant la discussió sobre la pretensió global de l'article.

Coincidim, no obstant, a constatar la innegable presència de Farabí en l'obra de Strauss. Strauss va escriure tres articles sobre Farabí. Els dos primers tracten de la reconstrucció d'un escrit perdut de Farabí (21). D'aquests dos, l'últim donaria el material per a fer la introducció de *Persecution and Art of Writing* (22). El tercer i darrer està consagrat a un estudi sobre com Farabí llegeix les *Lleis* de Plató.

Rémi Brague manté una crítica a la interpretació de Farabí. En els mateixos termes straussians, l'acusa d'haver pretès entendre Plató millor que Plató mateix, mentre manté que el Plató de Farabí és el mateix que el Plató de Strauss.

«Le Platon de Strauss est fondamentalement le même que celui de Farabi. On peut souligner quelques points marquants. D'abord, dans la perspective qui est celle de Strauss comme de Farabi, Platon apparaît avant tout comme un penseur politique. Tous les aspects qui transcendent l'espace politique sont systématiquement écartés, à savoir, la doctrine des idées, la question de l'immortalité de l'âme, les dieux et les aspects religieux en général. Pour Farabi, les idées de Socrate sont bien distinctes de celles de Platon, pour ne pas dire radicalement opposées.»(23)

La doctrina de les idees com a eix principal de les teories platòniques és emprada per moltes exposicions sobre Plató. Són pocs els comentaristes que les obvien. Un d'aquests és Farabí com ens ho recorda el mateix Strauss (24). Segons l'opinió de Rémi Brague, Strauss seguiria l'opinió de Farabí i bandejaria la "doctrina" de les idees de la seva pròpia consideració (25). Strauss, certament, no estava molt convençut de la importància de la "doctrina" tal i com ens ho demostren texts com aquests :

«It is utterly incredible, not to say that it appears to be fanatic... no one has ever succeeded in giving a satisfactory or clear account of this doctrine of ideas.»

(26)

El que és inexplicable, per exemple, de la idea de justícia és definir-la com quelcom "autosuficient que té un lloc fora dels sers humans". Strauss suggereix que Sòcrates continua aquí els mites teològics que ha posat abans com la base més sana per a l'educació de la gent jove.

Per això, com assenyala Pangle, les indicacions de Strauss requereixen una interpretació a la llum d'altres escrits. Es opinia seva que aquests dubtes severs pel que fa a la dimensió teològica no s'extén a la dimensió natural. Segons Pangle, Strauss pren la doctrina de manera seriosa per explicar la nostra experiència de la natura de les coses. Més concretament, la no ortodoxa interpretació de la doctrina de les idees comença per l'observació segons la qual quan Sòcrates parla d'una idea o forma es refereix a quelcom què es dirigeix la pregunta Què és ...?. Cal saber quina classe de cosa és i com es relaciona amb d'altres classes de coses. El "mètode" socràtic comença pel que és de sentit comú. Per a Strauss, Sòcrates refusa abandonar com a mera abstracció l'intent d'ascensió de les particularitats locals i temporals a l'última classe universal; i d'altra banda, es resisteix a la tendència dels seus predecessors filosòfics a forçar l'experiència comuna en nom d'una recerca d'elements hipotètics que són causa de tot. La comprensió donada pel que és : "no pot ser la reducció d'una classe heterogènia a d'altres o altra causa que ella mateixa; la classe o el caràcter de classe és la causa par excellence" (27).

Què és el que Strauss vol concloure d'aquesta interpretació ni el mateix Th. L. Pangle ho sap de manera segura (28). De fet, no hem d'oblidar que el comentari straussià sobre aquest punt no és que sigui un punt central o eminent. D'alguna manera estaria en la línia del que ell anomenava la "consciència natural" segurament seguint l'"actitud natural" de Husserl. Una "consciència natural" de la que es desconfiaria a partir de la modernitat.

Aquesta "consciència natural" seria més aviat una perspectiva històrica que un constructe metòdic.

Passem ara, després d'haver comentat aquesta crítica, als comentaris de Strauss als diàlegs de Plató on, certament hi trobarem Farabí.

Els comentaris dels diàlegs de Plató tal i com els fa Strauss mantenen sempre unes característiques semblants. En un primer nivell, sembla només repetir el discurs platònic; aquesta semblança desapareix, però, comentant comentari i text. El comentari de Strauss acostuma a suggerir interpretacions o comparar el text amb d'altres fragments que el farien comprensible. La segona característica és que el comentari de Strauss emula fidelment la reticència del text, tot i que s'esforça a aclarir el pensament de Plató. Strauss més que resoldre problemes els replanteja amb tota la seva força original: vol mantenir-se d'aquesta manera fidel a Plató i al que aquest considerava com un text. Ben contràriament a la bellesa literària de Plató, el llenguatge del comentari straussià no és sempre agradable, sino que a vegades pot arribar a irritar. La raó principal per la qual això passa és que la repetició del discurs incorpora resums literals de les converses, sense afegir res. Com diu J.Cropsey en el Prefaci a *The Argument and the Action of Plato's Laws*: "abruptness, some inelegance, occasional ambiguity in the commentary can be traced typically through the act of translation" (29).

Aquesta manera de fer de Strauss vol apropar al lector als diàlegs platònics tant com pugui. De fet, cal un esforç per a poder arribar al text grec més enllà de la mera lectura: un esforç que passa per un canvi de gustos literaris, per una educació en la sensibilitat literària de Plató, per un despullar-se de tants prejudicis. La intenció straussiana d'aproximar-se al text original passa per detalls com mantenir una grafia dels noms grecs propera a l'original ("Bakchic" i no "Baccic", que és la forma normal anglesa). La intenció concreta de Strauss és ajudar-nos a llegir els diàlegs com a diàlegs, però sense substituir la nostra reflexió. La dificultat de llegir Strauss és la dificultat de llegir Plató. El que vol Strauss és transparentar les dificultats, no amagar-les. Depenent d'on vingui la llum, la interpretació que es dona veurà unes ombres o altres.

El comentari straussià reprén l'interior del pensament que analitza desplegant-se per tots els racons del text i subratllant totes les subtilitats de l'escriptura. Hi ha un intent de comprendre Plató des de dins, tal i com ell es comprengué a si mateix. Aquesta comprensió de Plató comporta un explícit acarament amb les filosofies posteriors.

La breu introducció de Leo Strauss al seu comentari de les *Lleis* pot servir com a guia per a situar tots els seus altres comentaris dels diàlegs de Plató.

Strauss comenta que en l'ordre tradicional dels diàlegs platònics les *Lleis* ve precedit pel *Minos*, l'únic diàleg platònic en què Sòcrates planteja la pregunta "què és la llei?". En els diàlegs sembla que no totes les lleis són bones o bones de la mateixa manera. Es comenta que les lleis de Creta les donà Minos que era, no només fill de Zeus, sinó el seu deixeble. Tot i tenir la fama d'haver donat les millors lleis (juntament amb les espartanes) els atenesos el consideren salvatge i injust. Aquesta desconsideració atenesa prové del fet que Minos vencé en la guerra contra Atenes. El diàleg sembla indicar que la pregunta per les millors lleis porta als atenesos a transcendir les lleis d'Atenes i esdevenir deixebles d'un enemic, o sigui, a actuar d'una manera que no podria dir-se gaire patriòtica. El *Minos* acaba on comencen les *Lleis*. El *Minos* acaba amb una lloança de les lleis d'aquest rei i les *Lleis* comencen amb un examen d'aquestes lleis. Les *Lleis*, més que cap altre diàleg platònic necessiten d'una introducció pel fet que Sòcrates no hi és mencionat o que succeeix lluny d'Atenes. Per a Strauss, el *Minos* sembla ser la introducció a les *Lleis* (30).

Leo Strauss considera que les *Lleis* és el treball més polític de Plató. "One may ever say that it is his only political work" (31), perquè l'atenenc elabora un codi per a una ciutat que ha de ser fundada, o sigui, participa d'una activitat política.

Hem vist que la filosofia política clàssica era l'aspecte polític de la filosofia, el seu aspecte públic i exterior. Això comporta que no sigui la filosofia. La filosofia política és una defensa de la filosofia davant la política, vol mostra-se com una activitat no nociva, fins i tot beneficiosa davant dels estaments que governen la ciutat grega. Tenint això present no cal que hi busquem una proposta de política filosòfica.

Un altre aspecte de la filosofia política clàssica és el seu caràcter propedèutic. Per animar a la gent a que s'apropi a la vida filosòfica cal una justificació tant del seu exercici com de la seva transmissió. Resumint, Strauss veu la filosofia en la ciutat grega en una situació de perill (no tant palpable com en el món jueu o musulmà però també present). Es per aquest perill que necessita una defensa filosòfica, mostrant que no és dolenta ni perjudicial.

Per a Strauss, els diàlegs de Plató són la manera com Plató formalitzà aquesta defensa. Els diàlegs de Plató dels que s'han dit que eren una "defensa de Sòcrates" són també una "defensa de Plató". Els diàlegs platònics no són la filosofia sinó com aquesta s'expressa poèticament en la ciutat. No pretenem negar aquí el valor filosòfic dels diàlegs, sinó que aquests el

mantenen, però sempre assenyalant un més enllà que està fora (32). Aquesta funció és la que permet destriar el lector capaç d'entendre aquesta crida: l'efecte propedèutic es conjuga amb una discriminació dels filòsofs en potència.

Exposades aquestes característiques generals procedim a veure per què les *Lleis* és el diàleg més polític. Per a fer-ho l'acarem amb la *República*, el *Polític*, el *Crític* i l'*Apologia de Sòcrates*, alguns dels altres diàlegs comentats per Strauss.

El tema de les *Lleis* no és el mateix que el de la *República* (33). Les *Lleis* tracten del millor règim possible en la mesura que pot fer-se efectiu. A la *República* la ciutat es funda "en el discurs", "de paraula". Sòcrates no apareix a les *Lleis*. Per a Strauss això implica que la filosofia està absent de les *Lleis*, mentre que la filosofia és la condició del millor règim de la *República*.

El tema de la *República* no és tampoc la ciutat fundada en el discurs, sinó les limitacions de la vida política, l'essència de la política. Per a Strauss, Plató adverteix de la incapacitat de la política de realitzar la perfecció de l'home. El tema de la política, reitera, és la definició de la justícia i la demostració que la bona vida és la que es dedica a la justícia i a la virtut.

Aquesta limitació de la política està expressada per la necessitat de recórrer a una diversitat de mètodes educatius per educar als habitants de la ciutat. Strauss comenta que quan Plató busca l'art i la manera d'educar als habitants, dubta si agafar l'art de Sòcrates o de Trasímac. Aquesta interpretació té segons R. Brague l'origen en la *Filosofia de Plató* de Farabí:

«Explica (Plató) el mètode de Trasímac i fa saber que Trasímac era més capaç que Sòcrates de formar el caràcter dels joves i d'educar a la multitud. Sòcrates posseïa únicament la capacitat de conduir una investigació científica sobre la justícia, les virtuts i un poder eròtic. Ell no tenia la de formar el caràcter de la joventut i de la multitud. Així, el filòsof, el príncep i el legislador hauran d'emprar els dos mètodes: el mètode socràtic amb l'èlite i el de Trasímac amb la joventut i la multitud.» (34)

Sòcrates i Trasímac es necessiten per a construir la ciutat "en el discurs". L'un i l'altre es complementen. Strauss assenyala el retret de Plató a la manca de Sòcrates. L'objectiu de Plató, segons Strauss, es reflectir els límits, o sigui, la natura de la ciutat. Strauss segueix Ciceró (35), que també és una de les fonts de Farabí.

Strauss comenta que el caràcter emfàticament polític de les *Lleis* explicaria per què aquest és l'únic diàleg que no recull de cap manera la participació de Sòcrates. A l'*Apologia de Sòcrates* està recollit com el *daimonion* de Sòcrates li impedeix d'embarcar-se en l'activitat política (36). No obstant, aquesta prevenció està compensada en el mateix diàleg pel manament diví que es dedueix de l'oracle de Delfos. Sembla estrany que Sòcrates no s'hagi embarcat en l'activitat política. En el primer discurs de l'*Apologia* era per l'ocupació al servei del déu, al segon discurs, dona la causa de la seva abstenció política al seu *daimonion*. Això no és una nova notícia per al seu auditori. El *daimonion* li impedeix de fer coses, i el té des de petit, mentre que l'oracle dèlfic li mana fer coses i l'obediència a Apol·lo el posa en perill de mort. El *daimonion* el salva del perill. El *daimonion* actua com si estés en la premisa que la vida és bona i la mort dolenta, mentre que l'oracle dèlfic procedeix des de la premisa oposada (37). Sòcrates mostra després que els dos cops que actuà políticament estigué en perill de mort. La posició de Sòcrates és ambigua. Mentre que el *daimonion* li impedeix dedicar-se a la política, l'oracle el llença a la ciutat. Plató veu com Sòcrates queda condemnat per no fer política quan es llença a la plaça pública. El paper del *daimonion* impedit-li l'activitat política, no el condemna? Per a Strauss, el *daimonion* és:

«l'aspecte negatiu o prohibitiu de la natura de Sòcrates, de les seves inclinacions naturals; el seu aspecte total o vertader és el seu *eros*, com ho explica el *Convit*: *eros* és *daimonion*, no diví."La natura dels altres animals és daimònica, no divina...Els somnis no estan enviats pels déus sinó pel *daimonion*".» (38)

Aquesta és una raó millor per justificar l'absència de Sòcrates de les *Lleis* que dir que el diàleg transcorre a Creta.

Hi ha un altre diàleg que també transcorre fora d'Atenes: el *Fedre*, el tema del qual són els escrits. Strauss diu que les lleis que es proporcionen a les *Lleis* són escrites (39). Què vol dir amb això? Potser res més que el que diu. Ara bé, si que és cert que el diàleg sobre les lleis surt fora de la ciutat d'Atenes i Sòcrates no hi és present.

Strauss no queda convençut de l'absència de Sòcrates. Aquesta no es deu a motius "externs". La seva argumentació descansa sobre tres fets. El primer és que Aristòtil, en el seu comentari a les *Lleis* que fa a la *Política* dona per sobreentès que l'interlocutor és el mateix que a la *República*, és a dir, Sòcrates. El segon fet és una lectura de Critó tenint present aquest problema: Critó tracta de convèncer Sòcrates que escapi de la presó i salvar així la seva vida. Sòcrates refusa la proposta emprant un argument secundari segons el

qual no pot anar a ciutats properes ben governades perquè la seva fuga el desacreditaria com a persona i com a filòsof, ni a les ciutats mal governades, en les que no es pot viure. No diu res d'anar a ciutats llunyanes ben governades com Creta o Esparta. De fet, ja les ha citat abans en aquests termes (40). Això ens fa pensar, diu Strauss, que si Sòcrates hagués fugit hauria anat a la llunyana Creta on seria un desconegut i considerat com un estranger atenenc. De fet, va ser impossible per a ell actuar segons el consell de Critó, per circumstàncies entre les que hi compta l'edat (41). El tercer fet és que Plató no està conscrit al que és simplement possible o idoni. Per a veure que això és així cal tenir present el Menexen, en el que Sòcrates cita un discurs funerari d' Aspasia en honor dels soldats caiguts que celebra els grans fets aconseguits per Atenes uns dotze anys després de la mort de Sòcrates. "Plato invented with ease Socratic and others stories", conclou Strauss (42).

Strauss, doncs, manté que cal matisar l'absència de Sòcrates a les *Lleis*, interpretada com l'absència de la filosofia en l'activitat política, amb: un testimoni extern (Aristòtil), una possibilitat contemplada pel text platònic del *Critó* (mitjançant el silenci) i la facilitat amb què Plató compona discursos socràtics. Però Strauss no diu res més. Cal, doncs, intentar una explicació d'aquesta absència/presència de Sòcrates.

Plató no estaria intentant suggerir-nos que si Sòcrates hagués escapat de la presó, hauria anat a Creta? Ara bé, això no ho podia fer un Sòcrates que no participa en política. Només un Sòcrates que fes filosofia política podia haver dialogat a Creta. Però, si hagués defensat correctament la filosofia no hauria d'haver marxat d'Atenes. "L'estranger d'Atenes" no és una segona oportunitat a un Sòcrates que ja no és Sòcrates? O sigui, no és una segona oportunitat per a un Sòcrates que ja ha vist la necessitat del discurs polític per a la filosofia? Es potser això el que està suggerint Strauss.

Tenim, doncs, que per la interpretació del *Critó* i les altres qüestions comentades, l'absència de Sòcrates és menys "total" del que sembla (43). La lectura straussiana del llibre primer de les *Lleis* suggereix que l'estranger d'Atenes ha anat a civilitzar una societat incivilitzada, el propòsit contrari del que semblaria en un inici: anar a aprendre de les antigues lleis. Strauss es pregunta per que l'estranger no ha començat aquesta tasca a casa seva i tot seguit comenta:

«Les *Lleis* comencen amb la paraula "Déu": és l'únic diàleg platònic que comença d'aquesta manera. Només hi ha un altre diàleg que acabi amb la paraula "Déu": l'*Apologia de Sòcrates*. A l'*Apologia de Sòcrates*, un vell

filòsof d'Atenes es defensa del càrrec d'impietat, de no creure en l'existència dels déus que adora la ciutat. Sembla que hi ha un conflicte entre la filosofia i l'acceptació dels déus de la ciutat(...). Estem capacitats per a afirmar que si Sòcrates hagués fugit, hagués anat a Creta. Les *Lleis* ens diuen què hauria fet a Creta després de la seva arribada: hi hauria introduït la prosperitat d' Atenes, les seves lleis, les seves institucions, els seus convits i la filosofia (...). Escapar a Creta i viure-hi era l'alternativa a morir a Atenes. Però Sòcrates escollí morir a Atenes. Preferir sacrificar la seva vida per salvar la filosofia a Atenes abans de salvar la vida per introduir la filosofia a Creta. Si el perill pel futur de la filosofia a Atenes hagués estat menor, és possible que hagués escollit la fugida a Creta. La seva elecció va ser una decisió política del més alt nivell. No es tractava simplement d'aplicar al seu cas una regla inalterable i universal.» (44)

Amb aquesta llarga cita, hem reblat la interpretació de Strauss pel que fa a aquest aspecte de les *Lleis* i com l'absència de Sòcrates té una profunda significació. En l'anterior cita, observem la primera paraula de les *Lleis*: "Déu". Les *Lleis* són, a més de l'obra més política, l'obra més "pietosa" de Plató. No és estrany que aquests dos elements estiguin presents en la mateixa obra. A les *Lleis* s'estableix una llei divina, una demostració de l'existència dels déus, la superioritat de l'ànima i la providència.

Podríem entendre fàcilment el lligam entre aquest caràcter pietós i polític de les *Lleis*. La filosofia política cal que respecti les creences de la ciutat, que no subverteixi els seus principis. Notem aquí clarament la influència de la interpretació medievalitzant. A l'Edat Mitjana, especialment en el món jueu i musulmà, el filòsof es trobava lligat i enfrontat a la Llei. La Llei revelada implicava una comprensió del tot del món que era el que també pretenia la filosofia. Es en aquesta situació (que ja hem descrit en el capítol dedicat a l'art d'escriure) en la que el filòsof es veu obligat a defensar-se mostrant un exquisit respecte envers la institució religiosa. Per a Strauss, aquest paper el representava, en el món grec, la cosmologia (45) o les formes de religiositat. Ara bé, no podem parlar de l'Atenes de Plató com un món "totalitari". Estaria, si més no, més ben descrita per l'accepció "ciutat descomposada". Una ciutat en què pretensions de saber ben diferents l'una de l'altra pretenen ocupar el paper rector. Es aquest el cas d'Eutífró amb la seva religiositat especial (46).

Per a Strauss, l'*Eutifró* semblaria un diàleg el tema del qual és la virtut intel·lectual de la pietat. El tractament còmic i inacabat del tema, però, ens fa anar més enllà del subtítol alexandrí del diàleg. La raó d'aquest anar més enllà està en l'omissió evident de l'ànima en tot el diàleg.

Volem incidir un moment en la importància que ha donat Strauss al que no es diu en un diàleg, allò que Plató "calla". Aquest concepte amagat (eros a la *República*, la justícia al *Convit*, ànima a l' *Eutifró*,...) donaria una pista sobre el que falta a la conversa, al diàleg per a reixir, o allò que manca a algun dels interlocutors, o a tots ells, per a entendre la qüestió del diàleg.

En el fons de l'*Eutifró*, Strauss veu el tractament del problema Raó-Revelació. Cal insistir que aquest conflicte no ho és tant, perquè la ciutat grega en temps de Plató almenys, la revelació no té tanta força. Això, però, no invalida el tractament straussià. Aquesta manca de semblança entre el món grec i el jueu i musulmà ve refrendada per la interpretació que fa Strauss de l'Eutidem. Els enemics de Sòcrates no són els sofistes, de la mateixa manera que Sòcrates no era el mortal enemic dels sofistes. Segons Sòcrates, els grans enemics de la filosofia, el gran sofista, és la "multitud política" (47), o sigui, l'autor de les lleis ateneses.

Anem perfilant el caràcter polític de les *Lleis*. Acabem de relacionar-lo amb l'aspecte religiós. Per una banda, el caràcter polític del diàleg comporta que sigui el diàleg més exotèric. Això ho comporta la seva proximitat a la vida política. L'ensenyament de la *República* és més fonamental i el de les *Lleis* més superficial: el tema polític rep un tractament més directe que a la *República*, on el tema central apareix a partir de la definició de la justícia.

Per a la filosofia medieval, hi havia quelcom superior a la llei divina. Això superior és el judici prudent de l'home savi. Aquest és ensenyament del *Polític* (48). Mentre que les *Lleis* tracta de lleis precisament perquè no tracta de filòsofs, sino de sers humans: queda limitat per l'essència de la política, això és, la incapacitat de realitzar la perfecció de l'home.

Hem notat la influència principal de Farabí en la interpretació straussiana i, en general, de la filosofia jueva i musulmana per donar raó dels mots d'Avicena que precedeixen el comentari de les *Lleis*. Per a Avicena i altres filòsofs, entre ells Maimònides, les *Lleis* parlen de les condicions fonamentals de la ciutat, la religió i la llei. En el llenguatge propi d'aquesta època, parla de la "profecia". Com ja hem comentat, l'estatus de la filosofia jueva i musulmana era més problemàtic que el grec en temps de Plató. Salvant les distàncies, Strauss pot dir :

«Farabí adscriu a Plató la visió que a la ciutat grega el filòsof estava en greu perill. dient això, repetia merament

el que Plató havia dit. En gran mesura el perill fou evitat per l'art de Plató, com Farabí nota igualment. Però, l'èxit de Plató no ha de cegar-nos l'existència d'un perill que, per molt que les seves formes poguessin canviar, acompanya sempre a la filosofia.» (49).

I també hem notat com Strauss ens presenta un Sòcrates en certa mesura allunyat de la política. Però, és una relació ambigua que retrata el mateix Xenofont: segons Strauss, aquest ens presenta el matrimoni de Sòcrates com una imatge de la seva relació amb la ciutat; ens presenta aquest matrimoni còmicament, fins i tot, va tan lluny com per no comptar al marit de Xantipa entre els homes casats (50).

Aquest moment socràtic de màxima distància entre ell i la ciutat correspon al moment en què es dedicava a les investigacions naturals. El pas del Sòcrates preocupat només per la filosofia i el Sòcrates preocupat per la virtut i la justícia el retrata Plató a l' *Apologia de Sòcrates*. Strauss comenta que Sòcrates necessita defensar-se davant de la ciutat que segurament opina d'ell el que fa córrer Aristòfanes. Però, la seva defensa no ha assolit l'objectiu final. Per això el seu objectiu final :una mort per a salvar la filosofia que no ha sabut defensar en vida. Strauss suggereix que Plató vol salvar la filosofia sense caure en l'error de Sòcrates, un error que era una mala filosofia política. No tenir present el mètode de Trasímac. I aquesta opinió de Strauss no és altra que l'opinió de Farabí, tal com el mateix Strauss ens comenta:

«El mètode de Sòcrates és intransigent, exigeix una ruptura oberta amb les opinions acceptades. El mètode de Plató combina el mètode socràtic, que s'adapta a les relacions del filòsof amb l'èlite, i el mètode de Trasímac, més apropiat per les relacions del filòsof amb el vulgar. El mètode platònic exigeix, per tant, una conformitat assenyada amb les opinions acceptades. (...). es com si Farabí hagués interpretat l'absència de Sòcrates de les *Lleis* com que Sòcrates no tenia res a veure amb les lleis, i volgués interpretar-la suggerint que si les *Lleis* "per impossible" fossin socràtiques, no tractarien de lleis.» (51)

Pel que hem vist, reseguint alguns aspecte de Strauss sobre Plató, podríem concloure d'alguna manera amb una imatge de Plató. Hem vist com les *Lleis* és un diàleg més polític que la *República*, que aquest caràcter de més polític està lligat a un caràcter de més religiositat.

La interpretació straussiana de la religió, per exemple a l'*Eutifró*, ens fa veure que té present que la revelació judaica i musulmana no té el seu correlat en la religió grega, sinó en l'opinió popular, la massa de la ciutat, com diu en el comentari de l'*Eutidem*. Hem vist també com és una interpretació preocupada pel pas del Sòcrates "físic" al "públic", i ens explica imatges socràtiques de Xenofont o Aristòfanes. Un punt especial, també, és la qüestió dels diferents mètodes, el socràtic i el de Trasímac que Plató creu que han de combinar-se en l'aparició pública de la filosofia. I hem explicat l'absència de Sòcrates de les *Lleis* tal i com la presenta Strauss. Hem fet referència a altres aspectes, com ara la "doctrina de les idees" que no té un paper important en la descripció straussiana o algunes peculiaritats de la metodologia de Strauss: la importància dels finals i encapçalaments, de l'acció dels diàlegs i la importància d'allò que Plató calla. Un aspecte que podem deduir és que Strauss concep el corpus platònic com quelcom global: les contínues referències creuades no tenen en compte cap teoria "evolutiva" en Plató. A més tracta diàlegs com el *Minos* o els *Rivals* que són refusats com obres de Plató per molts crítics. Strauss omet la qüestió de l'autenticitat dels diàlegs, el desenvolupament o unitat del pensament de Plató i rarament cita bibliografia. Tots aquests aspectes semblen situar-lo, en terminologia kuhniana, fora del paradigma que dominava des de Schleiermacher els estudis platònics. Hi retornarem a la conclusió.

Globalment, el Plató que Strauss ens presenta és un Plató filòsof polític, certament influenciat per la lectura de Farabí però no de manera determinant, perquè assimila la situació medieval a la platònica i no a l'inrevés, com podia semblar a primera vista. Com bé diu R. Brague, no és fàcil d'interpretar el va-i-ve de Strauss en relació als grecs des del punt de vista de la història de les idees (53).

Abans de tractar una important crítica a la interpretació straussiana, seria convenient perfilar la seva visió de Plató en referència a d'altres interpretacions. En una ressenya del llibre de David Grene sobre la filosofia política de Tucídides i Plató, critica al seu autor que cregui que hi ha en la filosofia política de Plató una "inevitable antítesi" entre el filòsof i el rei. Grene traça aquesta antítesi a partir d'una tensió conflictiva en Plató que admiraria tant el "Sòcrates rebel" com "una societat rígida i estratificada" o "ritualística" (54). Strauss també refusa la distinció de R.H.S Crossman entre un Sòcrates "que sap que no sap res" i un Plató que era el "portantveu sistemàtic d'un credo autoritari". Aquesta distinció la fa coincidir amb la divisió de les obres de Plató en dos grups : l'*Apologia de Sòcrates* i el *Fedó* d'una banda i la

República i la *Carta VII* de l'altra. Strauss comenta separatament que Crossman no diu per què la política de la República és platònica i no socràtica i la fe religiosa òrfica és genuïnament socràtica (55). També li critica la seva visió de la política platònica com a una "polite forme of Fascism".

Amb aquestes breus cites hem pogut veure més clarament la situació de Strauss. Ara passarem a comentar la crítica de George Klosko a la interpretació straussiana de la *República* (56).

G. Klosko veu que la interpretació de Strauss de la República és seriosament defectuosa (57), i tot i això ha marcat profundament les interpretacions de Plató dels últims anys. La posició descansa en el que ell anomena "arguments defectuosos" dels straussians "que condueixen a conclusions altament improbables". En el seu article dóna primer un resum de la interpretació que fan Strauss i Bloom de la *República*. La segona part tracta de qüestions metodològiques i la tercera i quarta discuteixen alguns arguments en concret de manera detallada.

La interpretació de Strauss i Bloom de la *República* queda ben resumida amb aquests mots:

«The *Republic* is of course read to propounding the idea that a perfect political order can be realized only if it is ruled by philosophers, who attempt to shape their city according to the divine Truths which they alone perceive. But according to Strauss and Bloom, the ideal state sketched in the *Republic* must be recognized as a facade for the dialogue's "real teaching", the impossibility of ideal political arrangements. The surface of the Republic must be peeled away in order to reveal an inner message that is quite the opposite of what the republic has been generally taken to convey for hundreds of years.» (58)

G. Klosko troba molt qüestionable el principi straussià segons el qual cada paraula de l'obra platònica té el seu lloc i el seu significat i que si no es pot explicar cada detall, l'explicació és incompleta (59). Per a Klosko, això necessita de l'evidència que Plató va escriure les obres amb la màxima cura, evidència que no tenim (60). Pensem que Klosko està confós. El principi de lectura straussià descansa, sobretot, en l'experiència de la lectura mateixa, o sigui, en trobar indicacions en els petits detalls que expliquen els textos o expressen situacions que ens enriqueixen la interpretació del diàleg. Amb tot, per a ser justos, cal dir que tampoc tenim cap evidència històrica que ens demostrï que Plató escrivia descuradament. Davant d'aquest panorama no

ens resta sinó esgotar les possibilitats d'interpretació. I la proposta straussiana és més rica que l'analítica.

El punt central de la crítica de Klosko descansa en una divergència en la intenció de Plató, i més concretament en una divergència en com Plató considerava l'educació:

«Em sembla que Plató treuria conclusions ben diferents de la crítica d'Aristòfanes a la democràcia. Més que creure que Aristòfanes havia establert la impossibilitat de tot estat ideal, penso que Plató inferiria la possibilitat de construir un estat ideal simplement extenent les intuïcions democràtiques, sense atacar el problema més fonamental del caràcter de la gent. Plató inferiria la necessitat de construir un estat ideal a partir d'un esforç per educar a la gent (...).» (61)

Per a Strauss, Plató no pensaria així. I ho demostra quan compara, com ja hem vist, la poca confiança de Plató en l'educació i la confiança que els profetes tenen poder canviar l'home. Es realment aquesta l'opinió de Plató? Aquesta discussió que ens solventaria la polèmica no podem fer-la aquí. Però, diríem a Klosko que la interpretació straussiana soporta, amb el mateix estoïcisme que el text de Plató, les abundants acusacions de "contradicció" i "argumentació fal·laç". Strauss pretén mostrar-nos els problemes, com el mateix Plató. Per tant, una acusació genèrica no desacredita la interpretació. I cada cas particular mereix una discussió que allargaria el nostre treball a ressenyes que estrictament no li escauen. Malgrat tot, pensem que la confiança en l'educació per a canviar la multitud precisament un ensenyament de Plató.

Estudis de filosofia política platònica.

Segons la notícia que tenim, Leo Strauss, un any abans de morir va decidir aplegar els articles que componen el llibre per a publicar-lo amb el títol *Studies in Platonic Political Philosophy*. No visqué prou per a escriure un article sobre el diàleg *Gòrgies* de Plató ni la introducció que haurien d'haver-se afegit al conjunt del llibre.

Aquest testimoni de l'editor de Strauss ens garanteix que ens trobem davant d'un llibre de Leo Strauss. Llibres que estan organitzats de manera peculiar, com veurem. Cenyint-nos al que ens ocupa, se'ns presenta una sorpresa tot llegint el llibre: com és que aquest llibre es diu *Studies in Platonic political Philosophy* si de Plató només en tracta directament en dos dels

quinze articles (tres en la intenció de l'autor)?, cinquanta planes en un total de dues-cents vint.

Aquests dos articles estan dedicats, un a l'*Apologia de Sòcrates* i al *Critó*, i l'altre a l'*Eutidem*.

No podem, d'entrada, solucionar aquesta qüestió refugiant-nos en conveniències editorials. Potser sí que la voluntat de Leo Strauss en aplegar aquests articles no passava més que per omplir un cert nombre de planes. Faríem, però, mal fet d'intentar trobar una intenció en l'ordre del llibre. Un ordre fet sobre uns articles ja publicats en altres llocs i que suposem, si l'actor així no ho indica, que apareixen en la seva versió original.

Provarem, doncs, d'entendre que pot fer *Studies in Platonic Political Philosophy* un llibre i no un recull d'articles en forma de llibre.

"Each of Strauss's essays is a study in Platonic political philosophy inasmuch as each is an execution of, a model for, such philosophizing" (63).

Aquesta afirmació fóra una possible justificació del títol del llibre, però no ens aclareix res. Podem contraposar a l'afirmació anterior una declaració del mateix Strauss de l'any 1965 en què deia que des dels seus treballs sobre Spinoza, "the theological-political problem has remained the theme of my investigations"(64).

Un problema i una filosofia; un exercici d'aquesta filosofia que ara com ara tenim com a coses que no es relacionen. Probarem, treballant sobre el llibre, veure què podem dir de Strauss, i estudiant Strauss, què podem dir sobre el llibre.

Studies in Political Platonic Philosophy és un recull de quinze escrits anteriorment publicats endreçats d'una determinada manera, de la que intentarem trobar una possible raó. Per a això, sabem, a més del títol global de l'obra, l'interès que la filosofia política de plató tenia per a Strauss en els últims anys de la seva vida.

Copiem seguidament els títols dels quinze articles:

1. Filosofia com a ciència rigorosa i Filosofia política.
2. Sobre l'*Apologia de Sòcrates* i el *Critó* de Plató.
3. Sobre l'*Eutidem*.
4. Observacions preliminars sobre els déus en l'obra de Tucídides.
5. L'*Anàbasi* de Xenofont.
6. Sobre la Llei natural.
7. Jerusalem i Atenes: algunes reflexions preliminars.
8. Nota al pla de *Més enllà del bé i del mal* de Nietzsche.

9. Nota al *Llibre del coneixement* de Maimònides.
10. Nota a la *Carta sobre astrologia* de Maimònides.
11. Nota al *Tractat sobre l'art de la lògica* de Maimònides.
12. Niccolo Machiavelli.
13. Recensió de C.B Macpherson, *The political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*.
14. Recensió de J.L Talmon, *The Nature of Jewish History- Its Universal Significance*.
15. Assaig introductori per a Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*.

El primer, "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy" va ser publicat anteriorment a *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 2, núm.1,(1971). En aquest article posa de manifest, d'entrada, la pèrdua de credibilitat de la filosofia política en les dues últimes generacions, mentre que els poders intel·lectuals són el neo-positivisme i l'existencialisme. Troba que el "centre dur" de l'existencialisme és Heidegger. I per entendre'l cal anar al seu mestre Husserl. D'aquí el títol del treball, car comenta el lloc de la filosofia política rellegint l'assaig programàtic "Filosofia com a ciència estricta" que Husserl publicà l'any 1911.

Després d'aquest article vénen els que estan dedicats a Plató: són dos articles. El primer, que tracta de l'*Apologia de Sòcrates* i del *Critó*, i el segon que parla de l'*Eutidem*. En l'*Apologia* observa la defensa que fa Sòcrates davant del tribunal d'Atenes que el condemna a mort, mentre que el *Critó* és una escena privada situada entre els murs de la presó. Sense entrar en el detall dels articles veiem que Leo Strauss ha saltat d'aquest segle a Plató. a sant de què? En el primer article acaba considerant el paper (o no) que té la filosofia (platònica) política en la filosofia com a ciència rigorosa en Husserl. Hem passat al moment en què s'inicia aquesta filosofia política. Es el moment en què la filosofia, una mena de filosofia (Sòcrates), ha perturbat tant el (des)ordre cívic que la ciutat el condemna. Aquest pot ser el motiu de tota la reflexió platònica. Motiu que també està present en l'*Eutidem*. Observem com conclou Strauss: cal llegir el diàleg no con un enfrontament entre Sòcrates i els sofistes com dues menes de sabers que mantindrien una disputa ideològica. En l'*Eutidem*, Sòcrates pren el lloc dels dos germans sofistes (Eutidem i Dionisodor) contra Cèsip i Critó. Sòcrates no era el mortal enemic dels sofistes ni ells els mortals enemics de Sòcrates. D'acord amb Sòcrates, el més gran enemic de la filosofia, el més gran sofista, és la multitud política (*Rep.*,492a5-e6), l'autor de les lleis d'Atenes.

Podríem aventurar que Leo Strauss ha intentat amb aquests articles donar el lloc, situar la filosofia en el moment en què aquesta sorgeix i es fa necessària. Com aquesta pot intervenir en la ciutat sense ser perjudicial o ser perjudicada? Quedaria, doncs, el problema plantejat.

El quart article es titula "Preliminary Observations on the Gods in Tudynde's Work". Es un article publicat l'any 1974 i que *repeteix*, això és, *modifica* algunes observacions del capítol sobre Tudínides a *The City and Man* (65). L'interès per Tudínides el dóna el fet que és l'historiador del moment crític que travessa Atenes i que portarà a la seva decadència. Quin sentit podria tenir tractar de Tudínides? Leo Strauss ens explica que és perquè fa història política i no història de les civilitzacions (66). I dels déus? Serà aquest un dels senyals que donaran la clau de l'evolució històrica de la ciutat. I dels déus tractarà també el següent article : "Xenophon's *Anabasis*".

"L'*Anabasis* de Xenofont" toca també el diferent tractament de la divinitat segons els diferents capítols, intencions, situacions, etc... de l'obra. Ens trobem en l'anàlisi de l'activitat d'un dels deixebles de Sòcrates, activitat lligada a la filosofia i a la política. Seguim, doncs, donant voltes al mateix tema.

El sisè capítol marca un nou camí en l'exposició. Es titula "On natural Law" i és un article de la *International Encyclopedia of Social Sciences*. En ell resumeix l'origen i evolució d'aquest concepte des de la seva aparició a Grècia. La seva tematització per la filosofia estoica i la seva perfecció teòrica en el pensament cristià de Tomàs d'Aquino pateix les adaptacions convenientes en cada cas. No obstant, la llei natural adquireix el seu més gran poder visible en el temps modern: en la revolució americana i en la francesa els papers del nou Estat apelen a la llei natural. Aquesta és ja, però, una llei natural ben diferent: no té cap referència en res, és independent i esdevé cada cop més llei pública. El concepte modern de llei natural tal com s'origina en Hobbes no comença com la llei tradicional de l'ordre jeràrquic dels fins naturals de l'home, sinó del més baix d'aquests fins (autoconservació) la qual cosa es pensaria com més efectiva que els fins superiors: una societat civil basada en el dret d'autoconservació no seria utòpica.

"Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections" defineix un dels termes clau en Leo Strauss. Contraposant-se a una visió, la de Cohen -que pertany al temps anterior a la Primera Guerra Mundial- i en la que es procuraria, mediatitzada per la confiança en el progrés de la cultura occidental la síntesi de l'ensenyament de Plató i dels profetes com la veritat. Strauss ens planteja l'interrogant sobre si no són més sòlids els ingredients de la síntesi que la síntesi mateixa. Aquesta síntesi moderna, la cultura moderna, no seria superior, com creuria Cohen. I aquests dos elements es confrontarien més

com a problema que com a solució. Tornarà a parlar de Cohen en l'últim article del llibre.

Si referim en un moment el trajecte que hem realitzat veiem que el comencem a inicis del segle XX amb la pretenció d'una filosofia com a ciència rigorosa per a retocedir a l'Atenes clàssica, moment en què apareix la filosofia com a filosofia política. Allí hem vist Sòcrates i Plató, la història política de Tucínides i l'acció-reflexió de Xenofont. Després hem analitzat el concepte de llei natural, concepte fonamental en la política occidental i que ha passat per diferents formulacions. Aleshores, Strauss planteja la qüestió Jerusalem-Atenes com aquell conflicte obert per a la filosofia de Sòcrates i Plató i que la filosofia moderna occidental ha volgut, però no ha pogut, solucionar, sintetitzar.

¿Es en el sentit de posició terminal de la filosofia moderna que representa Nietzsche el motiu pel qual ara és tractat per Strauss? La "Note on the plan of Nietzsche's *Beyond God and Evil*" està confrontant-se amb Heidegger? Leo Strauss presenta la voluntat de poder com una vindicació de Déu. Això ho tractarem en el capítol següent d'aquest treball.

La posició de Nietzsche davant de la filosofia anterior i el seu intent de capgirar-la a partir de la crítica del platonisme semblarien ser el signe de l'esgotament d'una manera de fer filosofia. Després d'aquest capítol, Strauss en dedica tres a Maimònides. El primer sobre el *Llibre del Coneixement*, el segon sobre la *Carta sobre astrologia* i el tercer sobre el tractat de l'art de la lògica. Maimònides és un dels filòsofs més estudiats per Leo Strauss, i en el seu tractament retrobem molts dels temes que Strauss tracta: sobre la comunicació filosòfica i els seus problemes tracta el capítol dedicat a la *Guia del Perplexos* al llibre *Persecution and the art of Writing*.

Una comunicació filosòfica vindria a ser la comunicació d'un saber diferent del de la Llei (revelada) amb pretensió igualment de totalitat, i que, per tant, entrarà en conflicte amb la llei i l'autoritat. Es el problema teològico-polític, aquell que trobàvem amb Plató, el que porta a la comunicació filosòfica esotèrica, reservada a unes èlites (67).

Els quatre últims capítols representen dos moviments. Primer és l'article dedicat a Maquiavel. L'inicia comentant que va arribar a Maquiavel intentant entendre la filosofia moderna, des de Hobbes i Spinoza. Lluny d'una ruptura Maquiavel vol una restauració de quelcom oblidat: la República romana. I és en aquesta voluntat de passat que dona bases al futur: és clar en ell una anticipació, per exemple, de la doctrina hobessiana de l'estat de natura. Leo Strauss troba que en Maquiavel hi ha una reducció del problema de la filosofia, del problema teològico-polític. Reducció que prendria el seu significat en la consideració per part de Maquiavel de només la meitat de les obres de

Xenofont (*L'educació de Cirus i el Hieró*) sense ni esmentar els seus escrits socràtics. En aquest article trobem definida una de les línies d'investigació del nostre autor, aquella que el portaria a les arrels de la filosofia moderna. Partint de Spinoza arribaria, passant per Hobbes a Maquiavel com a moment de separació i formació de la nova filosofia (contraposada a la de Maimònides, que arrelaria més en la qüestió socràtico platònica). Aquesta línia s'expressa també en la ressenya del llibre de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (1962).

El catorzè capítol i segon moment, és una brevíssima ressenya del llibre de J.L.Talmon, *The Nature of Jewish History -Its Universal Significance* (1957), on queden de nou explicades les dues "passions" confrontades en l'occident: la jueva per "actuar bé" i la grega per "veure bé i pensar bé". L'article que tanca el llibre és l'assaig introductori a la traducció anglesa de 1972 del llibre de Hermann Cohen *Religion of Reason out of Sources of Judaism*. L'objectiu de Cohen, segons Strauss, fora el mateix que el d'altres portantveus occidentals del judaisme després de Mendelssohn: establir una harmonia entre judaisme i cultura, entre *Torah* i *derekh erez* (68). La religió de la raó no deixa lloc per a l'absoluta obediència o per allò que el judaisme tradicional considera el cor de la fe.

Hem comentat un per un dels articles del llibre. Cerrtament en una primera lectura queden ben separats en un de l'altre. No és estrany, doncs estan escrits en moments diferents i amb distintes intencions. Ara bé, l'últim llibre de Strauss no mereix un intent d'interpretació? A partir del nostre estudi gosem suggerir que hi ha un fil que ressegueix els *Studies in Platonic Political Philosophy*: Strauss parteix de l'anàlisi de la situació de la filosofia política en dos grans pensadors del nostre segle per a veure que aquesta difícilment i durament pot trobar un lloc entre les disciplines filosòfiques. Confronta a aquesta situació la filosofia política tal i com s'expressa en els diàlegs de Plató: la condemna de Sòcrates, la seva mort voluntària, el seu fracàs polític, la seva condemna de la multitud que mata a Sòcrates (i no pas els sofistes)... Faltaria el *Gòrgies*: el comentari de Strauss certament tractaria de la comunicació de la filosofia. Aquesta filosofia política de Plató està acompanyada per la de Tucídides i Xenofont. Per a Strauss, la filosofia grega era la que no comprendre el conflicte entre la raó i la realitat política. Una comprensió que anà perdent com s'observa en l'estudi de la *Llei natural*. Aquest aspecte ha anat patint transformacions que ja no són l'expressió del conflicte profund de l'home: el conflicte Raó-Revelació, entre Jerusalem i Atenes, del que ja hem parlat. Strauss situaria també just després a Nietzsche. Es encara un reflexe d'aquest conflicte. Però sobretot és el crític de la

fracassada síntesi entre aquests dos elements que conformen la modernitat. Dos elements contraposats en Maimònides però que no tenen el mateix sentit a Maquiavel. La seva crítica de la religió el converteix, per a Strauss, en el pare de la modernitat. Una modernitat que acabarà amb un estrepitós fracàs. El fracàs d'una il·lusió, com encara l'expressava Cohen.

En aquest capítol hem procurat presentar una descripció de la presentació que fa Strauss de l'obra de Plató. La presència de Plató en la investigació de Strauss anà guanyant pes cada vegada més fins a ocupar-ne el lloc més important. En aquesta descripció del "Plató de Strauss" hem vist la necessitat implícita de recórrer a la seva visió de la filosofia jueva i musulmana medieval, especialment pel que fa al conflicte entre la Raó i la Revelació; també a la manera d'escriure la filosofia que defensaven aquests autors que Strauss recobra i trasllada a tota la filosofia i a la filosofia política com a primera filosofia o la seva manifestació pública. Sostenim que la interpretació que fa Strauss de Plató necessita de la totalitat de l'obra straussiana per a entendre's i no caure en acusacions com les que li dirigeix G. Klosko.

D'altra banda, hem comentat el contingut de l'última obra de Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*. Creiem que cal anar més enllà de considerar el llibre com un simple aplec d'articles. ¿Què pot voler dir que tots i cada un dels estudis recollits en aquest llibre, que ocupen pràcticament tot l'espectre de les investigacions straussianes, siguin estudis de filosofia política platònica? Es que tots ells ho són? Resultarà que Strauss fa filosofia política platònica fins i tot quan no parla de Plató? El Plató de Strauss potser va més enllà dels escrits que s'ocupen de Plató. Per intentar respondre aquests interrogants, iniciarem dues línies argumentals més. En primer lloc veurem com Strauss recull la influència de Nietzsche. En segon lloc, veurem com Strauss s'enfronta a Kojève, confrontació que té lloc en el marc de la més alta filosofia política. En aquesta confrontació veurem quina és la filosofia política de Strauss. No és altra que la filosofia política de Plató?

NOTES.

- (1) "Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi" a *Revue des Etudes Juives*, 100 bis (1937), p.4 nota 2 i p.5 nota 3. Ara a *Maïmonide*, p. 147 s.
- (2) *The Political Philosophy of Hobbes*, cap 3.
- (3) *The argument and the action of Plato's Laws*, The U. of Chicago P., 1975. A partir d'ara AAPL.
- (4) J. CROPSEY, prefaci a l'obra anterior, p.vii.
- (5) "A giving of accounts", by Leo Strauss and Jacob Klein, *The College*, 22, núm.1, abril 1970, Annapolis. Citat per O.Berrichon-Sedeyn, a la presentació de l'edició francesa de AAPL.
- (6) *Ph.G.*, p. 111 (*M.*, p.129)
- (7) R. BRAGUE, ob. cit., p.317.
- (8) La referència de Strauss és *PAW*, p.123, núm.86. El comentari de R. Brague, ob. cit., p.322-323.
- (9) Introducció a *SPPP*, p.20.
- (10) Leo STRAUSS, *Ph. G.*, cap. 1-3.
- (11) *Ph. G.*, cap.2.
- (12) *NHR*, cap.3.
- (13) *Socrates and Aristophanes*, p.173. A partir d'ara SA.
- (14) SA, p.52-53, p.313.
- (15) SA, passim.
- (16) *NHR*, p.139.
- (17) *CM*, p.61-62.
- (18) Cfr. Kontad GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli, Bibliopolis, 1984, p.55-76, i Stanley ROSEN, *Plato's Symposium*.
- (19) *WIPP*, p.91 (122).
- (20) R. BRAGUE, ob. cit.
- (21) "Eine vermisste Schrift Farabis" a *Monatschrift für Geschichte und wissenschaft des Judentums*, 80 (1936). "Farabi's Plato" a *Louis Ginzberg Jubilee Volume (...)* The American Academy for Jewish Research, New York, 1975. A partir d'ara FP.
- (22) *PAW*, 13s. *FP*, p.371s.
- (23) R. BRAGUE, ob. cit., p.319. Veure respectivament: *FP*, p.362 (política); *FP*, p.364 (idees); *FP*, p.371 (ànima); *FP*, p.391 i *WIPP*, p.134-138 (181-187).
- (24) *FP*, p.27.
- (25) R. BRAGUE, ob. cit., p.319. Cita *FP*, p.364.
- (26) *CM*, p.119.

- (27) CM, p.19.
- (28) SPPP, p.4.
- (29) AAPL, p.vii.
- (30) "On the *Minos*" a LAM, p.65-75. La crítica a l'autenticitat del diàleg, que no sembla convincent a Strauss, p. ex. a P. SHOREY, *What Plato Said*, Chicago (1933), p.659-663.
- (31) AAPL, p.1.
- (32) Th.H. SLEZAK, *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, 1989.
- (33) El tractament de la *República*, el *Polític* i les *Lleis* a "Plato" a *History of Political Philosophy*, p.7-63. I també els capítols corresponents de CM i NRH.
- (34) Citat per R.Brague, ob. cit., p.320.
- (35) CICERO, *Republica*, II, 52. AAPL, p.1.
- (36) PLATO, *Apologia de Sòcrates*, 31c-32a3.
- (37) SA, p.82,114,125.
- (38) "On Plato's *Apology of Socrates and Crito*", SPPP, p.46-47. Nota. La cita és d'Aristòtil *De divinatione per somnia*, 463 b 14.
- (39) AAPP, p.2.
- (40) *Crito*, 53b4-6 i 53d2-4; 52e5-6.
- (41) "On Plato's *Apology of Socrates and Crito*", a SPPP.
- (42) AAPL, p.2.
- (43) Cfr. SPPP, cap.2; WIPP, p.31-32 (42-43).
- (44) WIPP, p.32-33 (42-43).
- (45) *Ph. G.*, p.86 (*M.*, p.100).
- (46) J.R.SALES, "El jove que no es desplaça (Estudi sobre l'*Eutifró*)", a *Convivium*, Barcelona, 1990, p.5-24.
- (47) "On the *Euthydemus*", a RCPR, p.88. La cita és de *Rep.* 492a5-e6.
- (48) "Plato" p.42-51.
- (49) PAW, p.21.
- (50) XS, p.41-42, 147, 178; *Xenophon's Socratic Discourse*, p.132ss.
- (51) WPP, p.153 (207).
- (52) SA, p.314; CM, p.13-14. cfr. 124-125, 127-128.
- (53) R. Brague, ob.cit. p.231.
- (54) Ressenya de David GRENE, *Man in his Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago, 1950. a WIPP, p. 299-302.
- (55) Ressenya de R.H.S CKOSSMAN, *Plato Today*, New York. Oxford UP, 1939, a WPP, p.263-264.
- (56) Interpretació que pot trobar-se al capítol dedicat a CM i A. BLOOM *The Republic of Plato*, New York, 1968.

(57) George KLOSKO, "The straussian' interpretation of Plato's *Republic*", a *History of Political Thought*, vol.VII, núm.2, 1986, p.275-293.

(58) Ibid, p.278.

(59) Ja hem tractat del fonament hermenèutic d'aquest principi al cap. I. Veure, a més: A. BLOOM, *Republic*, p.xviii.

(60) G. KLOSKO, ob. cit.,p.279.

(61) Ibid., p.286-287.

(62) Joseph CROPSEY, prefaci de l'obra de L. Strauss *SPPP*.

(63) Thomas L. PANGLE, Introducció a L. Strauss, *SPPP*, p.2.

(64) L. STRAUSS, nou prefaci a la publicació de l'original alemany de la *Political Philosophy of Hobbes*, citat a *SPPP*, p.19.

(65) "These observations "repeat", i.e., modify, some observations wich I have made in the Thucydides chapter of *The City an Man*. Repetir, modificar, una pista per a llegir a Leo Strauss, *SPPP*, p.89.

(66) L.STRAUSS, *The Renaissance of Classical Political Rationalism*, p.102.

(67) Sobre aquest punt cal notar que Strauss s'adhereix a la críica de Cherniss de la idea d'un ensenyament platònic esotèric en el sentit que aquest ensenyés una doctrina definida, a "On a Nex interpretation of Plato's Political Philosophy", a *Social Research* 13 (1946), p.349 s. (cfr. R. BRAGUE, "Athènes, Jerusalem, La Mecque").

(68) *Derekh erez*, bona conducta.

V. LA PRESENCIA DE NIETZSCHE.

La defensa straussiana dels clàssics, ha de ser entesa com una defensa de la dimensió conservadora de la Il·lustració. Aquesta tesi que, entre d'altres defensa S. Rosen, explica la semblança entre l'atac de Strauss a la modernitat i l'atac de Nietzsche. Són d'aquesta opinió, a més del mateix Rosen, Victor Gourevitch, Pierre Manent o A. Momigliano (1).

No obstant, les diferències entre Strauss i Nietzsche són molt patents; en un passatge molt breu el mateix Strauss ens ho diu:

«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»(2).

Segons Rosen, Strauss atribueix correctament a Nietzsche el punt de vista que l'anàlisi teòrica de la relativitat de totes les visions comprensives, si s'escampen publicament, "farien impossible la vida humana"(3). Strauss suggereix que Nietzsche "per apartar el perill de viure", triaria entre un estricte esotericisme platònic, o una negació de la teoria, i l'afirmació de la subordinació del pensament al destí. "Si bé no Nietzsche mateix, però si els seus successors, adoptaren la segona alternativa"(4). Perspicàçment Rosen es pregunta, partint de la semblança entre Strauss i Nietzsche pel que fa a la fatalitat de l'anàlisi teòric de la vida, quina de les dues alternatives posades per Nietzsche tria Strauss (5).

Si bé la crítica de la modernitat que fa Strauss té el mateix caràcter aristocràtic que la de Nietzsche, Strauss s'adona que el resultat polític de l'obra de Nietzsche ha estat la multitud i no l'aristocràcia. D'alguna manera Strauss intenta solventar aquesta conseqüència emprant una manera d'expressar-se molt diferent. El discurs exotèric de Strauss no té la genialitat literària de Nietzsche, i en la mesura en què això és així, no corprèn. En expressió de Rosen, la retòrica straussiana és un compromís entre la retòrica de Xenofont i la de Nietzsche (6). Creiem que cal explicar-ho millor. La forma retòrica emprada per Strauss sí que és més propera a la de Xenofont que a la de Nietzsche. Strauss se sap lluny de la perfecció literària de Plató, i com els comentaristes medievals que estudia, no fa altra cosa que expressar més o menys clarament les seves opinions. Sí que és cert d'altra banda que el pensament de Strauss és agosarat i, si se'n permet l'expressió, no està lluny

de la "folia" tal com diu Plató. Ara bé, l'expressió d'aquest pensament "foll" està feta de manera no gens "folla", agosarada -que és el que fa Nietzsche- sinó dominada per la moderació. Sobre aquesta "moderació" potser fora bo considerar una cita de Nietzsche que escau més bé a Strauss que al mateix Nietzsche: "aquell *minimum* en l'extensió i en el nombre de signes, aquell *maximum*, assolit d'aquesta manera, en l'energia dels signes -tot això és romà i, si em voleu creure, *aristocràtic per excellence*" (7). Strauss, però, no gosa ni intenta ambicionar, com ho fa Nietzsche, aquest estil romà poètic.

L'únic text que Strauss dedicà a Nietzsche, a part de breus mencions en moltes obres, s'ocupa de *Més enllà del bé i del mal*, i va ser publicat per primera vegada l'any 1973. Després va ser publicat a *Studies in Platonic Political Philosophy*, justament després de "Jerusalem i Atenes". Per a Strauss, aquest és el més bonic dels llibres de Nietzsche, cosa que no vol dir que sigui el més profund (que Nietzsche pensava que era el *Zarathustra*), ni el més "personal" (segons Nietzsche, la *Gàia Ciència* o *Aurora*). Segons Nietzsche, *Més enllà del bé i del mal* s'oposa al "ditiràmbic" i "inspirat" *Zarathustra* (*Ecce Homo*). Strauss defensa que això implica un canvi en la forma: la subtilitat en l'expressió i en la intenció i l'art del silenci estan en *Més enllà ...* en primer pla.

Segons el prefaci de l'obra de Nietzsche, l'error fonamental de Plató va ser la seva invenció de la pura ment i del bé en sí mateix. D'aquesta premisa fàcilment pot arribar-se a la conclusió de Diotima que només els déus són savis, que els homes filosofen i que cap déu filosofa (*Convit*, 203e-204a). Comenta Strauss que en el penúltim aforisme de *Més enllà ...* Nietzsche diu que els déus també filosofen. Strauss subtilment apunta que Diotima no és ni Sòcrates ni Plató, i que Plató sí que podia haver pensat que els déus filosofen (Cfr. *Sofista* 216b5-6, *Teetet*, 151d1-2). "I quan a l'últim aforisme de *Més enllà del bé i del mal* Nietzsche subratlla la diferència fonamental entre "pensaments escrits i pintats" i pensaments en la seva forma original, no podem deixar de recordar el que deia o insinuava Plató sobre la "debilitat del *logos*" i sobre la inefable i a fortiori indescribable caràcter de la veritat (Ep.VII, 341c-d, 342e-343a): la puresa de la ment tal com Plató la concebien no estableix necessàriament la força del *logos*"(8).

El subtítol que té *Més enllà del bé i del mal* és: "Preludi a una filosofia del futur". El llibre vol preparar una nova mena de filòsofs alliberant la ment dels "prejudicis dels filòsofs", però aquestes ments alliberades no són encara els filòsofs del futur (af. 44). Strauss està parlant del mateix quan al final de "La filosofia política i la història" parla de la "filosofia del futur"?(9).

Sigui com sigui, la filosofia és el principal tema del llibre, el tema obvi dels primers capítols. L'article de Leo Strauss va comentant capítol per capítol

l'obra de Nietzsche. No seguirem aquest camí si no que ens centrarem en alguns comentaris.

Nietzsche parla de l'instint gregari d'obediència que és ara quasi universalment innat i transmès per herència. No diu que originalment fou adquirit (cfr. *Genealogia de la Moral*, II). Ha esdevingut predominant a Europa on destrueix la bona consciència dels que manen i són independents. El bé comú és entès com el bé d'una societat particular, i això implica hostilitat contra els enemics externs i interns. Quan la moralitat gregària dibuixa les seves últimes conseqüències com en la contemporània Europa, pren cura dels criminals i esdevé temerosa de castigar-los; se satisfà fent-los inofensius. El temor està justificat per la identificació de la bondat amb la compassió indiscriminada. Strauss lliga aquest comentari sobre Nietzsche amb una altre sobre el paper dels líders. Per a Nietzsche, els líders (*Führer*) que poden capgirar la degradació de l'home que havia permès l'autonomia del ramat, poden no obstant, no ser merament homes nascuts per a governar com Napoleó, Alcibíades o Cèsar. Cal que siguin filòsofs, els filòsofs del futur: la veritable història requereix el domini de la natura per part d'homes de la més gran raó. La filosofia és la més espiritual voluntat de poder (af.9). El canvi de l'autonomia del ramat al govern dels filòsofs del futur és proper a la transformació de l'adoració del no res en l'incondicional Sí a tot el que era i que és (10).

Leo Strauss es pregunta aleshores:

«Es pot dir que la lloança de la crueltat que fa Nietzsche, diferent de la lloança platònica de la bondat, és racional? O es aquesta lloança de la crueltat només el correctiu indispensable, i per tant, raonable a la irracional glorificació de la compassió? Més enllà, no és la crítica nietscheana de Plató i de Sòcrates una exageració greu, per no dir una caricatura? Es suficient recordar la diferència entre el Protàgores i el Gòrgies per a veure que Sòcrates no era un utilitarista en el sentit de Nietzsche (cfr.af.190). Com Nietzsche diu en el mateix capítol, Sòcrates no pensava conèixer el que són el bé i el mal. Dit d'una altra manera, "virtut és coneixement" és un enigma més que una solució.» (11).

Tenint sempre present a Sòcrates i Plató, Strauss va dibuixant la pretensió de Nietzsche. Davant la crisi moderna la possibilitat de les respostes que es presenten passen, molts cops per Hegel, com veurem en el proper capítol. La

discussió passa per trobar quina és aquesta figura del filòsof, com ha de ser el filòsof (si és que n'hi ha d'haver). Strauss segueix glosant a Nietzsche:

«El filòsof, diferent de l'investigador o científic, és l'home complementari en què no només l'home sinó la resta de l'existència està justificada (af.207). Aquesta caracterització s'aplica estrictament als filòsofs del futur comparats amb homes de la categoria de Kant i Hegel que són només treballadors filosòfics, perquè el filòsof en sentit precís crea valors. El filòsof pertany al futur i està, per tant, en contradicció amb el seu temps; tenia sempre mala consciència del seu temps. Pertanyien al seu temps no com Hegel pensava per ser els seus fills, sinó per ser els seus fillastres. Pertanyent al seu temps i lloc o nació només com a fillastres, els precursors dels filòsofs del futur es preocupen no només per l'excel·lència de l'home en general sinó per la preservació d'Europa amenaçada per Rússia i que per tant ha d'esdevenir una Europa unida (af.208): els filòsofs del futur han d'esdevenir els governadors espirituals invisibles de l'Europa unida sense esdevenir mai els seus servents.»(12)

Leo Strauss té present dues visions del filòsof. D'una banda aquella "hegeliana" de Kojève que avisa de la fi del món històric i que comporta la subordinació de tota vida intel·ligent als capricis del gran savi multiforme del "mandarinatge" cultural. I de l'altra, la possibilitat de revoltar-se contra aquest final de la història, en una revolta que "no es dirigeixi enlloc" (13), que de fet, ha estat una revolta sense fruit perquè no l'ha realitzada els capaços sinó la massa, el ramat. Strauss no vol caure en "l'esterilitat" nietzscheana, sinó que recercherà d'una altra manera, la sortida i l'adveniment de la nova filosofia (14).

Una altra manera d'aproximar-se a la presència de Nietzsche en Strauss és seguir el suggeriment de Pierre Manent (15) i partir de l'autor al que Nietzsche s'assembla més segons Strauss, i al que Strauss si dedica estudis detallats: Rousseau.

El moviment del pensament de Rousseau pot ser caracteritzat per dues fórmules: retorn a l'antiguitat i radicalització de la modernitat. L'esforç per recobrar l'autenticitat de la vida cívica per sobre de la corrupció moderna condueix a una definició de l'home encara més allunyada de la definició grega. Aquest mateix moviment està present en Nietzsche i Heidegger. Per què

Strauss ha estudiat aquest moviment a Rousseau i no a Nietzsche o Heidegger? Es pregunta P. Manent "pourquoi Strauss s'arrê-t-il à la Révolution française?". La resposta que dona prové del valor específic que Strauss dona a Rousseau, que en mots de Manent, "est le dernière des modernes à poser le problème humain dans les termes originaux de la philosophie, comme problème de la nature et de la convention, de la quête de la nature par-delà les conventions de la vie selon nature"(16).

Es així que trobem després en Hegel, per exemple, una síntesi entre la moralitat clàssica i la moralitat bíblica que no ens dona pas una moralitat superior, sinó quelcom més dèbil (17). En l'anàlisi que fa de Hegel, Strauss diu que la filosofia hegeliana val allò que val la seva anàlisi de l'estat de natura, és a dir de la por a la mort. L'eix d'aquesta explicació el dona la formulació de les virtuts i els límits del coratge del guerrer. Ara bé, Strauss sap d'altres possibles anàlisis del coratge (Sòcrates, Plató, Xenofont ...). La tasca de la filosofia estarà en destriar-les i comparar-les per a descobrir quina és la més adequada per a l'experiència humana. Abans d'interpretar Hegel, cal preguntar-se què és el coratge (18).

Ja hem observat com davant la síntesi moderna, Strauss intenta destriar els seus elements i evitar així l'enfosquiment dels problemes fonamentals, que apareix a l'home modern com a "progrés". D'una banda, la interpretació religiosa del món (en la forma més elaborada de les religions revelades) i de l'altra la filosofia (activitat noble i no problemàtica en el món cristià) presenta com una polaritat entre dues ciutats (Jerusalem i Atenes) el que en la ciutat grega era proximitat i immediatesa de les qüestions. Es en aquest context que sorgeix la modernitat com un projecte polèmic, ara contra un, ara contra l'altre pol, suggereix Strauss. Un projecte polèmic i que s'ha esgotat en la mesura que és un triomf del cristianisme que acaba amb la seva mort (19). Es aleshores que apareix Nietzsche.

«Strauss a été dans sa jeunesse, et est resté sa vie durant, puissamment attiré par Nietzsche. Pourquoi? Je ne crois pas qu'il se soit exprimé là-dessus. Ce qui est facile à conjecturer cependant, c'est qu'il a été attiré par la psychologie nietzschéenne, par l'importance qu'accorde Nietzsche aux types humains (le philosophe, l'homme religieux, le saint, le savant), par sa manière de traquer la logique ultime des diverses possibilités vitales.»(20)

I el que també és clar per a P. Manent és el que separa Strauss de Nietzsche l'historicisme, que Nietzsche admet com a punt de vista però que

no pot donar motius d'acció. Nietzsche es troba, doncs, en un problema: ha de pensar l'acció de l'home en un marc teòric del món que el priva de sentit o de motiu per actuar. Nietzsche (com abans Hobbes), recorre a la noció de poder per a sortir d'aquest atzucac, però no està limitada com ho està en el filòsof anglès. En l'article que Strauss dedicà a Nietzsche i que ja hem citat, comenta com la voluntat de poder neix d'una valoració extremada de la religió bíblica. Nietzsche és el filòsof ateu que sosté una doctrina, la de la voluntat de poder que troba la seva verificació en la religió cristiana. ¿Strauss no suggereix de Nietzsche que el filòsof del futur més que un filòsof modern és una nova versió de l'*homo religiosus*?(21). Veiem-ho en unes cites de Strauss:

«Al Prefaci (a *Més enllà del Bé i del Mal*) suggereix que el seu precursor per excel·lència no és un polític ni un filòsof, sinó l'*homo religiosus* Pascal (cfr.af.45)(...).

«Després d'haver temptat a alguns dels seus lectors amb la doctrina de la voluntat de poder, Nietzsche presenta la pregunta si aquesta doctrina no sosté, parlant vulgarment, que Déu és refutat però el diable no ho és. Ell replica: "Pel contrari! Pel contrari amics meus! I, pel que fa al diable, que us força a parlar-ne popularment?" La doctrina de la voluntat de poder -la doctrina de *Més enllà del Bé i del Mal*- és d'alguna manera una justificació de Déu (Cfr. af.150 i 250, i *Genealogia de la Moral*, Prefaci, núm. 7).(...

«Podria l'ateisme pertànyer a la ment lliure tal com Nietzsche la concep mentre que una certa mena de no-ateisme pertany al filòsof del futur que adorarà al déu Dionís o serà, com un epicuri diria, un *dionysokolax* (cfr.af.7)? Aquesta ambigüitat és essencial al pensament de Nietzsche; sense ella la seva doctrina perdria el seu caràcter d'experiment o de temptació.»(22)

Semblaria, doncs, que per a Strauss Nietzsche encara és modern en la mesura que no arriba a la idea original de la filosofia. Podríem dir en mots de P. Manent "en la mesura que encara resta cristià".

Una altra consideració que ens il·luminarà molt sobre la relació entre Nietzsche i Strauss la trobem en el Prefaci al llibre sobre Spinoza, prefaci del que ja hem dit la seva gran importància per a conèixer l'evolució del pensament straussià:

«El canvi més profund que l'ànima humana ha sofert fins ara, l'ampliació i aprofundiment més importants fins ara

experimentats s'ha degut, segons Nietzsche, a la Bíblia.(...) Això és perquè el superhome serà "César amb ànima de Crist". No només la moralitat bíblica com a veracitat o probitat intel·lectual treballà per a la destrucció de la teologia i la moralitat bíbliques (...); la moralitat bíblica restarà col·laborant en la moralitat del superhome. El superhome és inseparable de la "filosofia del futur": la filosofia del futur es distingeix de la filosofia tradicional, en què pretén ser purament teòrica, pel fet que ella és conscientment el producte d'una voluntat: la consciència (*awareness*) fonamental no és només purament teòrica, sinó teòrica i pràctica, inseparable d'un acte de la voluntat o decisió. La consciència fonamental característica del nou pensament és una versió secularitzada de la fe bíblica interpretada per la teologia cristiana.»(23)

Tenim aquí formulada l'alternativa última entre l'actitud moral i la filosofia. La filosofia moderna ha arribat a un pensament que és alhora pensament i decisió, i encara més que Nietzsche, això es veu clar en Heidegger, qui segons Strauss:

«vol treure de la filosofia les últimes restes de la teologia cristiana com ara les "veritats eternes" o el "subjecte absolut". Però la comprensió de l'home que ell oposa a la comprensió grega de l'animal racional és essencialment, com ell emfasitza, la comprensió bíblica de l'home creat a imatge de Déu. Així interpreta la vida humana a la llum del "ser per a la mort", l'"angoixa", la "consciència" o la "culpa"; en aquesta qüestió essencial és més cristià que Nietzsche. Els esforços del nou pensament per escapar de l'evidència de la comprensió bíblica de l'home han fracassat. I com hem après de Nietzsche, la moralitat bíblica requereix el Déu bíblic.»(24)

Deixem ara aquesta qüestió i tornem a tractar de Nietzsche. Philippe Bénéton té a Leo Strauss com una de les fonts principals del seu llibre *Introduction à la politique moderne* (25), especialment pel que fa als capítols sobre el pensament de la política. Tot i estar molt d'acord amb molts dels seus plantejaments i lloar les seves aportacions, no deixa de fer-li una crítica: tracta de la manca d'anàlisi en Leo Strauss, de la subestimació de la

importància històrica del cristianisme. Se sorpren del poc tractament que dóna als mil cinc-cents anys de pensament i política cristians. El pensament modern, diu, s'ha desenvolupat en principi contra la política cristiana i un dels seus components (la història redemptora) és difícilment explicable sense el cristianisme, i aquesta dificultat apareix en l'anàlisi straussià de Rousseau: la dificultat d'explicar la consagració moderna de la història sense referir-se a la teologia cristiana i a les seves "desviacions" milenaristes (26).

Aquesta negligència sistemàtica de l'element cristià en la cultura occidental no sorprèn, per contra a Rémi Brague. En la seva interpretació de Strauss sosté que hi ha una harmonia profunda entre "Atenes" i "Jerusalem", o sigui, entre raó i revelació, si les mirem des de "la Meca", i que aquesta harmonia és destruïda si es percep des d'un punt de vista "cristià". Rémi Brague veu en aquesta distinció la pervivència d'un esquema que subjau a una declaració juvenil de Strauss sobre Nietzsche, més concretament, sobre la crítica nietzscheana de la cultura, que segons ell "s'enfonsa en les profunditats de l'esperit jueu pre-cristià com en aquelles de la mentalitat greco-europea" (27). Strauss mateix remet al paral·lel establert per Nietzsche entre Plató i Mahoma a *La Voluntat de poder*, paral·lel que supera el mateix Nietzsche a *Aurora* quan diu que Mahoma ha realitzat el somni platònic de la ciutat ideal (28). Serà seguint d'alguna manera a Nietzsche, doncs, que obviarà el tractament del cristianisme, enfrontant els dos elements polars de la raó i la revelació en les seves figuracions grega i jueva (en el món musulmà).

Ara procurarem detallar el tractament straussià del cristianisme. La qüestió lliga amb Nietzsche, que és acusat de ser un pensador anticristià, però que per a Strauss encara ho és en certa mesura.

Semblaria que una possible alternativa real a la pugna entre Jerusalem i Atenes podria ser el Cristianisme. Hem vist com Ph. Bénéton lamentava l'oblit d'aquesta possibilitat en el conjunt del tractament de Strauss. També hem comentat com aquesta mancança coincidia amb el menyspreu nietzschian pel "platonisme popular" que és el Cristianisme.

El que ara exposarem seran uns textos de Strauss en els que podrem entendre com és considerat el cristianisme. Sigui com sigui, no té raó Bénéton d'acusar-lo d'un oblit. El primer text que citem és de *Philosophie und Gesetz*:

«els filòsofs musulmans i jueus de l'Edat mitjana són més primitius que els filòsofs moderns, car ells no estan guiats, com sí ho poden estar els altres, per la idea derivada del dret natural, sinó per la idea primera i antiga de la Llei com ordre total i unificat de la vida

humana. Hom pot dir altrament: perquè ells són deïxebles de Plató i no dels cristians» (29).

Tenim, doncs, que els jueus i els musulmans coincidiren en una visió de la realitat política més propera al món grec que el cristianisme: "Judaism and Islam on the one hand and Christianity on the other" (30). Quedaria clar, doncs, per què Strauss "obviaria" el cristianisme. No és així, del cert. Strauss troba en el cristianisme, i sobretot en la Reforma, el fonament de la filosofia moderna. I com hem vist, la "síntesi moderna" ha fracassat. Nosaltres podem pensar que, per a Strauss, el cristianisme era ja una primera "síntesi" entre la raó grega i la Revelació. La Reforma accentuaria aquesta síntesi desequilibrant la tensió i la Il·lustració la contrapesaria: la ruptura de la "dèbil síntesi" està ja consumada. El cristianisme seria, per a Strauss, l'error que ha conduït a la debilitat moderna? Mai no ho diu explícitament. La diferència entre Jerusalem i Atenes no deixa d'amagar una identitat entre elles: la *Llei*.

«Hi ha un acord profund entre el pensament jueu i musulmà d'una banda i el pensament antic de l'altra: no és pas la Bíblia o l'Alcorà, potser sí el Nou Testament, segur que són la Reforma i la filosofia moderna les que han portat a la ruptura amb el pensament antic. La idea directriu sobre la que els grecs i jueus estan d'acord és la idea de la llei divina com una llei única i total que és a la vegada llei religiosa, civil i moral. I és una filosofia grega de la llei divina la que està a la base de la filosofia jueva i musulmana de la Torah o de la Chari'a: segons Avicena, les *Lleis* de Plató són una obra clàssica sobre la profecia i la Chari'a» (31).

Tenint present tant la interpretació de Nietzsche que dóna Strauss com el seu tractament del cristianisme, pot considerar-se que el seu "oblit" no ho és tant; més aviat pot suposar-se que tracta de dir-nos que el cristianisme, proper a una síntesi entre raó i revelació, estaria a l'arrel de l'adveniment de la modernitat i de la crisi moderna.

Dir de Nietzsche o Heidegger que són massa cristians sembla voler dir que el veritable filòsof del futur no hauria de ser-ho. Potser Strauss creu que en el si del cristianisme no hi ha lloc per a una veritable tensió entre filosofia i revelació. I això perquè el cristianisme no té la forma de Llei que puguin tenir la revelació jueva o musulmana.

El que pretendria Strauss, doncs, és salvar Plató de les acusacions nietzscheanes, separant-lo del "platonisme popular". Coincidint amb Nietzsche

en la seva crítica aristocràtica de la modernitat i en la seva depreciació del cristianisme, vol restaurar la figura platònica com a component essencial del que pugui ser la "filosofia del futur".

Fins aquest punt del treball hem mostrat un panorama de la problemàtica straussiana en vistes a la presentació del seu Plató. Hem sospitat que és tota l'obra straussiana la que és platònica. D'entrada hem vist com ha marcat distàncies amb Nietzsche pel que fa a la consideració de Plató, tot i la coincidència amb moltes altres qüestions. Ara veurem si aquesta sospita es confirma en la més famosa confrontació en què participà Strauss.

NOTES.

- (1) Stanley ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, 1987, p.113. Rosen cita a Victor GOUREVITCH, "Philosophy and Politics I-II", *Review of Metaphysic* 22, núm. 1-2, p.306, n.156.
- (2) Leo STRAUSS, *WIPP*, p.32. Cfr. *Xenophon's Socrates*, p.31: "As for justice, the whole *Memorabilia* is devoted to it; courage is not counted among Socrates' virtues".
- (3) S.ROSEN, ob.cit., p.124.
- (4) Leo STRAUSS, *NRH*, p.26.
- (5) S.ROSEN, ob.cit., p.124.
- (6) Ibid, p.123.
- (7) F.NIETZSCHE, "Lo que debo a los antiguos", a *El crepúsculo de los Idolos*, Alianza Ed., Madrid, 1989, p.130.
- (8) Leo STRAUSS, "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 3, núm. 2 i 3, 1973. Reeditat a *SPPP*, p.174-191, d'on citem.p.175.
- (9) Leo STRAUSS, *WPP*, p.77, (103).
- (10) Leo STRAUSS, "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil", p.183-185.
- (11) Ibid., p.185.
- (12) Ibid., p.186.
- (13) Leo STRAUSS, "Restatement on Xenophon's *Hiero*", a *WIPP*, p. 132-133, (179-180).
- (14) Vid. nota 9.
- (15) Pierre MANENT, "Strauss et Nietzsche", *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm.3, 1989, p.337-345.
- (16) Ibid., p.338.
- (17) Leo STRAUSS, "RXH", p.111 (151-152).
- (18) P.MANENT, ob.cit., p.339.
- (19) Pierre MANENT posa l'exemple de com la modernitat és un exemple de construcció que pren elements d'un i altre component, els neutralitza i els fa servir per a l'experiència contrària. Així, l'orgull, esdevé per a Hobbes *vain glory*, i reinterpretada com "desig de reconeixement" esdevindrà formulació del dret de l'home. Ob.cit., p.341-342.
- (20) Ibid., p.342.
- (21) Ibid., p.343-344. Leo STRAUSS, "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil".
- (22) Ibid., p.176, 178 i 179.

- (23) "Preface to Spinoza's Critique of Religion", a *LAM*, p.236-237.
- (24) Ibid., p.237.
- (25) Philippe BENETON, *Introduction à la politique moderne. Démocratie libérale et totalitarisme*. Hachette, Paris, 1987.
- (26) Ibid., p.80. Ph.Beneton solventa aquesta "mancança" recorrent a Eric Voegelin, on aquestes "desviacions" mil·lenaristes són abastament estudiades. E.VOEGELIN, *The new Science of Politics*, Chicago U.P., 1952; *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago, Gateway, 1968.
- (27) Leo STRAUSS, "Das Heilige", a *Der Jude*, VII (1923), p.241a. Citat per Rémi BRAGUE, "Athènes, Jérusalem, La Mecque", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1989. Per a veure el paper de Nietzsche en la intel·ligibilitat del projecte de Strauss, R.BRAGUE, "Leo Strauss et Maïmonide" a S.PINES i Y.YOVEL *Maimonide and Plato*, Nijhoff, 1986, p.246-268.
- (28) Leo STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, p.62, n.1 (trad.franc. Maïmonide, p.71, n.25). La cita de Nietzsche és *Morgenröte*, V, par.496.
- (29) *Ph.G.*, p.62, (*M*, p.71)
- (30) *PAW*, 9, 18-21.
- (31) "Quelques Remarques sur la science politique de Maïmonide et Farabi", a *Revue des Etudes juives*, 100 bis, (1937), p.2, *M.* p.144, Remi BRAGUE, p. 332, ens recorda una cita de Schelling:
- «El judaisme i el paganisme, per molt diferents que siguin, estan d'acord en què els dos estan emplaçats sobre la llei».

VI. STRAUSS I KOJEVE.

L'any 1948 Leo Strauss va publicar un comentari sobre el *Hieró* de Xenofont. El 1954 va sortir la traducció francesa, que afegia un comentari d'Alexandre Kojève i la resposta de Leo Strauss. Ens centrarem en aquest llibre per veure la relació entre Strauss i Kojève, relació que mostra, més enllà de l'aparent i real divergència, molts punts en comú (1). A més, ja venia de lluny: en una nota a peu de plana de la traducció anglesa del seu llibre sobre Hobbes, Leo Strauss comenta que ell i Alexandre Kojevnikoff intenten emprendre una investigació detallada de les connexions entre Hegel i Hobbes (2). No acudirem, però, a la relació personal, sinó que intentarem situar la discussió sobre els texts de la polèmica.

Per a començar resumim amb paraules del mateix Leo Strauss la tesi que defensava en la seva interpretació de el *Hieró*:

«El fet que existeixi una diferència essencial entre la tirania clàssica i la tirania actual, o el fet de què els clàssics no somniessin ni tan sols en la tirania actual, no és suficient perquè hàgim d'abandonar el sistema clàssic de referència. Aquest fet és perfectament compatible amb la possibilitat que la tirania actual pugui enquadrar-se en el marc clàssic, això és, que no pugui ser entesa adequadament si no és dins del sistema clàssic de referència. La distinció entre la tirania actual i la tirania clàssica enfonsa les seves arrels en la diferència entre els conceptes moderns de filosofia i ciència i els conceptes clàssics. La tirania actual, per oposició a la tirania clàssica, es basa en el progrés il·limitat de la "conquesta de la naturalesa" que la ciència moderna ha fet possible, així com en la vulgarització i difusió dels coneixements científics i filosòfics. Ambdues possibilitats -la possibilitat d'una ciència que es preocupi de la conquesta de la natura i la possibilitat d'una vulgarització de la filosofia i de la ciència- eren conegudes pels clàssics (Comparis Xenofont, *Memorabilia*, I.1,15, amb Empèdocles, fragment 111 o Plató, *Teetet*, 180c7-d5). Els clàssics, però, les refusaren perquè les consideraven

"antinaturals", o sigui, destructores de la humanitat. No somniaren en la tirania actual perquè consideraven els seus presupòsits bàsics com tan absurds que portaren la seva imaginació en direccions totalment oposades.»

(3)

La relació entre tirania i saviesa segons Kojève.

La primera impressió de Kojève és que Strauss es limita a posar els problemes, però, en vies d'una solució (4). El tirà Hieró, comenta, fa notar a Simònides que per a arribar al poder el tirà ha de prendre mesures "impopulars", per no dir "criminals". Simònides no ho nega, però afirma que el tirà podria mantenir-se en el poder sense necessitat de recórrer a la violència, obtenint la "popularitat" amb les mesures necessàries. Simònides no diu quines mesures ha d'aplicar ni com fer per a no posar en perill la vida i el poder del tirà en el moment que s'anulin les mesures "impopulars". Simònides es comporta, no com un savi, sinó com un "intel·lectual" típic, que critica el món real a partir d'un ideal construït en l'univers del discurs, "ideal" al que se li dóna un valor "etern". De fet, Simònides presenta el seu ideal com una "utopia", manlleuant així el caràcter revolucionari, ja que partint de la utopia no es veu com ha de ser transformat el present per conformar-lo a l'ideal (4).

Per a Kojève, Strauss té raó en presentar Simònides com un poeta que es creu savi. I Hieró es comporta no com a tirà sinó com un home d'estat "liberal": davant del somni o utopia de Simònides (i sobretot perquè no li dirà què ha de fer com a primer pas) es limita a callar i deixar parlar a Simònides.

Segons Strauss, Xenofont tindria clarament present el caràcter utòpic dels consells de Simònides. Ell hauria pensat que la tirania "il·lustrada" i "popular" és un ideal irrealitzable i el seu diàleg pretendria convèncer-nos que el millor és renunciar a tota tirania. Xenofont i Strauss semblen refusar la idea d'un govern tirànic. Però això no té a veure, pensa Kojève, amb els consells que un savi podria donar a un tirà, de cara a una tirania "ideal" (5). Cal primer de tot, segons Kojève, veure si Hieró, Simònides, Xenofont i Strauss tenen raó quan afirmen que la tirania "ideal", esquematitzada per Simònides, no és més que una utopia.

La postura de Kojève té la seva raó de ser: "Els que han llegit els tres últims capítols del diàleg, en els que Simònides descriu la tirania "ideal", s'adonen que allò que ha pogut semblar utòpic ha esdevingut, en l'hora actual, una realitat quasi trivial" (6). Resumim els tres capítols: en principi el tirà distribuirà

premis, sobretot honorífics, per a instaurar en el seu estat una emulació (que Kojève diu "stakhanovista") en el camp de l'economia. En lloc de tenir un exèrcit mercenari, el tirà organitzarà un cos de seguretat i un exèrcit permanents. Haurà, tanmateix, d'introduir el servei militar obligatori i recórrer, si cal, a la mobilització general. Finalment haurà de gastar pel bé comú una part de la seva fortuna "particular" i construir edificis públics més que no palaus. D'aquesta manera el tirà es guanyarà "l'afecte" dels súbdits fent-los més feliços i tractant "la pàtria com casa seva" i als seus súbdits com "companys".

Si bé Kojève disculpa Xenofont per no haver conegut altra mena de tiranies que les exercides en profit d'una classe social o en funció d'ambicions personals o familiars, se sorprén que Strauss també considera la tirania "popular" com utòpica, quan Kojève veu que la utopia de Simònides-Xenofont ha esdevingut una realitat en les tiranies modernes, exercides al servei d'idees polítiques, socials o econòmiques verdaderament revolucionàries (7). Ara bé, Kojève es plantejarà la següent qüestió: se segueix que les tiranies modernes siguin filosòficament justificades pel diàleg de Xenofont? El "tirà" modern ha pogut realitzar l'"ideal" filosòfic de la tirania sense recórrer als consells del savi o del filòsof, o hem d'admetre que no ho ha pogut fer sense comptar amb la seva ajuda?(8). En el moment culminant del diàleg, Simònides diu a Hieró que el fi suprem i el mòbil últim de l'actuació dels homes és l'honor i que ningú millor que el tirà per a rebre'l. Per a Simònides, només el "desig de ser honorat" i la "joia que procuren els honors", "fan suportables tots els treballs i desafiar tots els perills". Aquesta professió de fe "pagana", xoca amb els "burgesos" que viuen en un món judeo-cristià que ha invitat als homes a renunciar a la glòria. Kojève mateix pensa que la joia que procura el treball i el desig de reeixir en una empresa poden ells sols incitar l'home a emprendre treballs costosos i plens de perill. Aquesta manera "burgesa" de veure les coses i de justificar la tirania ha de completar-se amb la teoria "aristocràtica" de la que Simònides es fa portantveu: l'actitud de l'"aristòcrata" ociós que consagra el millor de les seves forces a la lluita amb els altres homes en vistes a l'honor que li procurarà la victòria (9).

Sigui com sigui, Hieró accepta el punt de vista de Simònides sense reserves. Amb tot, refusa l'argument com a justificació de la tirania: tot i admetent que la fi superior de l'home és l'honor, afirma que el tirà no l'assoleix mai. Hieró explica a Simònides que els homenatges que rep dels seus súbdits no són sincers en la mesura que estan dictats per la por que provoca el govern de terror del tirà (10).

Hom pot admetre que el tirà buscarà sobretot el "reconeixement" hegel·lià. I que Hieró, no havent obtingut aquest reconeixement no pot estar "satisfet" en el sentit fort del mot. Així es comprén el perquè escolta els consells del savi que li promet "satisfacció" indicant-li el camí d'obtenir el reconeixement. Hieró, com tot home polític, diu Kojève, ha buscat activament la tirania perquè volia (conscientment o no) imposar la seva autoritat exclusiva. Però no està satisfet perquè li cal recórrer a la força o a l'autoritat. Kojève pot afirmar que hi ha tirania:

«(en el sentit moralment neutre del mot) allà on una fracció dels ciutadans (importa ben poc que sigui majoritària o minoritària) imposa a tots els altres les seves idees i les seves decisions, que són determinades per una autoritat que ells mateixos reconeixen espontàniament, però que ells no reeixen a fer reconèixer pels altres (...) i sense tenir en compte les seves idees i desigs.»(11)

Hegel diu que l'home polític actua en funció del desig de "reconeixement" i que no pot estar plenament "satisfet" a no ser que sigui completament satisfet d'aquest desig. En última anàlisi, "el cap d'Estat no està plenament satisfet a no ser que el seu Estat inclogui tota la humanitat", i, a més, dins l'Estat "voldrà estendre la seva autoritat tant com pugui, reduint al mínim el nombre d'aquells que no són capaços mes que d'una obediència servil. (..) tendirà a "alliberar" els esclaus, a "emancipar" les dones, a reduir l'autoritat de la família sobre els infants fent-los "majors d'edat" el més aviat possible, a disminuir el nombre de criminals i de "desequilibrats" de tota mena, a elevar al màxim el nivell "cultural" (que depèn del nivell econòmic) de totes les classes socials" (12). Voldrà ser reconegut per tot aquell que li oposi una resistència i la desfarà quan sigui prou fort. L'home polític no serà plenament "satisfet" fins que serà el cap d'un Estat "no només universal, sinó fins i tot, políticament i socialment homogeni" (13). Com que això no es dona, el tirà modern té les mateixes raons, opina Kojève, que Hieró per parar l'orella als consells del savi. Però per evitar que el tirà es quedi sense fer res, el nou Simònides, diu Kojève, haurà d'evitar el seu error de poeta, haurà d'evitar la utopia.

Per a saber si el savi com a tal pot fer altra cosa que parlar d'un "ideal" i si vol sortir del domini de la "utopia", afrontar la realitat concreta i donar al tirà consells "realistes", Kojève planteja una nova discussió amb la interpretació de Leo Strauss. D'entrada fa la distinció entre savi i filòsof, afirmant que ni Strauss ni Xenofont semblen admetre l'existència del savi pròpiament dit. El filòsof no

posseeix la saviesa sinó que consagra la seva vida a buscar-la. I replanteja així la qüestió: el filòsof, pot i vol governar als homes o participar en el seu govern, en particular donant consells polítics concrets al tirà?

D'entrada Kojève creu que pensar que el filòsof no té un avantatge sobre el profà descansa sobre un malentès o una incomprensió del que és la filosofia i el filòsof. Primer, el filòsof és més expert en dialèctica o en la discussió en general. Segon, l'art de la dialèctica li permet alliberar-se dels prejudicis i estar, així, més obert a la realitat. Tercer, estant més obert al que és real, s'apropa més al concret que el profà, el qual es tanca en les "abstraccions" sense adonar-se del seu caràcter irreal. El "particular" aïllat és per definició abstracte, i és precisament en la recerca del concret que el filòsof s'eleva a les idees generals que el profà desdenya (14). Strauss senyala que Hieró, constatant la superioritat dialèctica de Simònides, se'n malfia. I Kojève pensa que Hieró té raó. Kojève, Strauss, Xenofont creuen que el filòsof és perfectament capaç de prendre el poder i de governar o participar en el govern com a consellers, per exemple (15).

Tota la qüestió es reduirà a saber si ho vol fer. La complexitat i dificultat d'aquesta qüestió està en el fet banal que l'home necessita del temps per a pensar i per a actuar, i que el temps de què disposa té un límit. Està obligat a triar entre la recerca de la saviesa i, per exemple, l'activitat política.

A primera vista el filòsof escollirà la recerca de la saviesa i l'hi dedicarà tot el seu temps, mantenint una vida el més retirada possible. Aquesta actitud de renúncia a l'acció és la imatge corrent de l'existència filosòfica i, de fet, és la que prengueren els filòsofs "epicuris", reclosos en els seus jardins buscant la "veritat" que és pura "teoria". Una altra variant és la de l'"epicuri cristià", o sigui, burgès, que reemplaça el jardí privat per la "República de les Lletres". En aquesta "República" ja no regna la pau del jardí, però mai arriba la sang al riu: l'empresa és essencialment pacífica i renuncia a tota ingerència activa en els afers públics. No destorbaran al tirà esperant que ell no els molesti.

De fet, des del "punt de vista de la concepció hegeliana" aquesta concepció és errònia, car per a justificar l'aïllament absolut del filòsof cal admetre que l'Esser és absolutament immutable en si i eternament idèntic i completament revelat per a tota l'eternitat en i per a una intel·ligència perfecta. Aquesta revelació adequada de la totalitat intemporal de l'Esser seria la Veritat, i l'home, el filòsof, pot en tot moment participar d'aquesta Veritat. L'home deixa el món canviant i tumultuós i es refugia en la quietud i l'aïllament desinteressant-se de tota societat i intentant atènyer la Veritat, dedicant-li tota la seva vida de filòsof egoista. Strauss i Xenofont semblen admetre aquest egoisme radical, en opinió de Kojève (16).

Però si no s'accepta aquesta concepció "teista" de la veritat i de l'Ésser, i s'admet l'ateisme radical hegel·lià, tal com fa Kojève, segons el qual l'Ésser mateix és temporal i es crea, en tant que revelat discursivament, en el transcurs de la història, cal sortir a la ciutat i deixar-se d'aïllaments (17). Si l'Ésser esdevé en el curs de la Història, és participant activament en el curs de la història la manera en què el filòsof ha de comprendre. L'única cosa que li privaria de fer-ho és la manca de temps: és aquest el problema fonamental de l'existència filosòfica (18). Kojève deixa per més endavant el seu tractament i segueix criticant l'actitud epicúrea, ara amb un altre argument.

El filòsof aïllat ha d'admetre per força que el criteri necessari i suficient de la veritat consisteix en el sentiment d'"evidència" que dóna la intuïció intel·lectual del real i de l'Ésser, o que acompanya les "idees clares i distintes", o que s'associa a les revelacions divines. Aquest criteri de l'evidència ha estat admès per tots els filòsofs "racionalistes". Malauradament, ell mateix no és evident. Kojève pensa que és un criteri invàlid: de fet, com a criteri és invàlid pel sol fet de l'existència de la follia, que pot ser "sistemàtica o lògica" en tant que deducció correcta a partir de dades primeres subjectivament evidents (19). És així que l'epicuri no viu tot sol en el jardí, sinó que acull als seus amics i en la "República de les Lletres" també es "discuteix" tot el dia, donant així una garantia suficient contra el perill de la follia. Com bé fa notar Kojève, Strauss sembla seguir la tradició antiga i diu que el savi "es contenta amb l'aprovació d'una petita minoria". No cerca sinó l'aprovació dels dignes, que seran pocs. I així el filòsof recorrerà a l'ensenyament esotèric que li permet, entre d'altres coses, escollir els "millors" eliminant els incapaços de comprendre les al·lusions dissimulades i les implicacions tàcites (20). Per a Kojève això descansa en un prejudici aristocràtic que no comparteix i creu, a més, que la idea i la pràctica de "l'èlite intel·lectual" comporta un perill que ha d'evitar tot filòsof: "l'esperit de capelleta" que significa la consolidació dels prejudicis d'una doctrina en l'èlite seleccionada per aquesta doctrina. Els filòsofs cal que surtin al carrer; més en hegel·lià, si no volen perdre el curs del temps històric i quedar "depassés" pels esdeveniments (21).

La qüestió de l'èlite filosòfica, però, no pot ser tractada a fons si no és en el marc del problema general del "reconeixement" com fa el mateix Strauss.

Segons Strauss, la diferència essencial entre el tirà Hieró i el filòsof Simònides resideix en que Hieró voldria "ser estimat pels homes en tant que tals", mentre que Simònides "està satisfet amb l'admiració, els homenatges, l'aprovació d'una petita minoria". A Simònides no li cal fer res, mentre que a Hieró sí. Ara bé, aquesta concepció no li sembla correcta a Kojève, perquè admet (amb Goethe i Hegel) que l'home és estimat independentment del que

faci (com una mare als seus fills), mentre que l'admiració o el reconeixement estan en funció del que hom faci, de les accions. L'home d'Estat cerca en realitat el reconeixement: el lloc de l'amor és la família. Simònides desitja ser reconegut per raó de la seva perfecció: desitja la seva perfecció, i com que el desig es realitza per l'acció és en funció dels seus actes que Simònides és i vol ser reconegut. Des d'aquest punt de vista "no hi ha cap diferència de principi entre l'home d'Estat i el filòsof: ambdós cerquen el reconeixement i actuen per merèixer-lo"(22). I, de fet, l'home no està plenament satisfet si no és pel reconeixement d'aquells que ell reconeix com qui són dignes de reconèixer-lo. I voldrà que el nombre dels "dignes" sigui el més gran possible. D'aquí la pedagogia política i la pedagogia filosòfica. Si no ho fa d'aquesta manera, el filòsof pot quedar tancat en una èlite que no sigui més que una "capelleta" (23).

«Sigui com sigui, si s'admet amb Simònides que el filòsof busca el reconeixement (o l'admiració) i si es reconeix amb Hegel que l'home d'Estat fa el mateix, cal dir que des d'aquest punt de vista no hi ha diferència essencial entre el tirà i el filòsof. Es probablement per aquesta raó que Xenofont (segons Strauss) i Strauss mateix se solidaritzen amb Simònides.»(24)

Segons Strauss Xenofont oposa a Simònides la figura de Sòcrates que no està interessat per les lloances d'altri. Ara bé, hom no pot dir que sigui en principi impossible buscar el coneixement i complir el deure sense tenir per mòbil el plaer que en resulta. Diguin el que diguin els cristians, afirma Kojève, no es pot ser savi i virtuós sense tenir una certa "satisfacció" i un cert "plaer" (25).

De fet, sense entrar en la discussió "psicològica", el que és clar per a Kojève és que en la mesura que el filòsof veu en la discussió, el diàleg, un mètode d'investigació i un criteri de veritat, ell ha d'"educar" necessàriament als seus interlocutors (26). I no hi ha cap raó *a priori* per a limitar-ne el nombre. D'aquesta manera arribarà un moment que la seva tasca pedagògica usurparà el camp de l'acció de l'home d'Estat o del tirà, que són (més o menys conscientment) "educadors". Tenim, doncs, un conflicte: considerem l'acusació de "corrompre la joventut" feta a Sòcrates. El filòsof-pedagog haurà d'actuar sobre el govern per obtenir les condicions que li permetin l'exercici de la pedagogia filosòfica. Com que l'Estat és ell mateix una institució pedagògica, el filòsof voldrà actuar sobre aquesta pedagogia, o sigui, sobre el govern en general (27). Es potser per aquesta raó, diu Kojève, que la major part dels filòsofs han renunciat a l'aïllament "epicuri" i han intentat accions

polítiques o han escrit sobre el tema. Posa els casos de Plató a Siracusa i la col.laboració entre Spinoza i de Witt (28).

I és en aquest moment que tracta del conflicte determinat per la temporalitat i la finitud de l'home. Tant la filosofia com el govern de l'Estat reclamen tot el temps d'un home. Els filòsofs han cercat una solució de compromís, donar consells als governants, que, desgràciadament, s'ha revelat inoperant (29). L'acció directa i immediata dels seus consells polítics ha estat nul·la. Kojève nota que hi ha d'entrada la tendència acusar la "tirania" d'insensible al consell dels filòsofs. Ara bé, pensa que la filosofia està mal situada per criticar la tirania com a tal. D'una banda, el conseller-filòsof és per definició molt impacient: voldria contribuir a la reforma de l'Estat, però hi voldria perdre el menys temps possible. Si vol enllestir ràpidament haurà d'adreçar-se preferentment a un tirà abans que a un líder democràtic.

«Efectivament, els filòsofs que han volgut actuar en el present polític han estat sempre atrets per la tirania.(...).

D'altra banda, es difícil imaginar-se un filòsof que ha esdevingut per ell mateix (per impossible) home d'Estat, si no és sota la forma de tirà.»(30)

No tindrà paciència ni estarà atent a la massa. "Breument, de tots els homes d'Estat possibles, és el tirà el que incontestablement és el més apte per a rebre i aplicar els consells dels filòsofs" (31). Però l'home d'Estat no segueix aquests consells perquè són utopies i ell necessita enfrontar-se amb "afers corrents". Li cal dedicar tot el seu temps a resoldre'ls, i això és el que no vol fer el filòsof, i no ho pot fer en tant que filòsof, perquè deixaria de filosofar i, per tant, perdria tot avantatge sobre el tirà i els consellers "profans".

«Es a dir, que el conflicte del filòsof situat davant del tirà no és altra cosa que el conflicte de l'intel.lectual davant de l'acció o, més exactament de la vel.leïtat, de la necessitat d'actuar. Aquest conflicte és, segons Hegel, l'única tragèdia autèntica que es juga en el sentit del món cristià o burgès: la tragèdia de Hamlet i de Faust. Es un conflicte tràgic perquè és un conflicte sense sortida, un problema sense solució possible.»(32)

Davant de la impossibilitat d'actuar políticament sense renunciar a la política, el filòsof renuncia a l'acció política. Té raons, no obstant, per a fer-ho? Kojève pensa que com a problema sense resoldre no ha d'inquietar al filòsof. Cal buscar solucions, i el millor mètode és el de la discussió. Això és el que ha fet Xenofont, i el que han fet Strauss i ell mateix. Però, no és decebedor haver passat dos mil anys sense solucionar-ho?

Kojève es planteja intentar resoldre-ho deixant la discussió i emprant el mètode objectiu del que Hegel s'ha servit per arribar a solucions "indiscutibles", el mètode de la verificació històrica (33).

Kojève es planteja si la comprensió del nostre passat històric permet resoldre el problema de la relació entre Saviesa i Tirania i determinar així la conducta raonable que ha de seguir el filòsof.

«Si hom admet amb Hegel (...) que la història es pot acabar per i en ella mateixa i que el "saber absolut"(...)que resulta de la "comprensió" o de l'"explicació" de la història íntegra (...) per un discurs coherent (*Logos*) que és "circular" o "uni-total" en el sentit que esgota totes les possibilitats (...) del pensament "racional"(...), si hom admet tot això, dic jo, hom pot assimilar la Història (...) a l'eternitat (...). Breument, si l'individu pròpiament dit no ha pogut resoldre encara el problema que ens interessa perquè és insoluble en el grau individual, res no impedeix *a priori* que el "gran individu", és a dir, el qui arriba amb la totalitat del temps (...) el resolgui després de tant de temps i d'una manera definitiva.» (34)

Abans de seguir amb el que la Història ens ensenya de les relacions entre tirans i filòsofs obrim un parèntesi per a comentar el tema de la fi de la història, tema emfasitzat en aquest segle per la tasca d'Alexander Kojève, i que ha marcat les modes intel·lectuals dels últims trenta anys (35).

Aparentment, l'ostensible hegelianisme de Kojève, sembla ser un esforç per a completar el programa de la Il·lustració. Segons això, ell definia el final de la història com la satisfacció completa del desig característic de l'home, el desig de reconeixement (o sigui, la hegeliana revisió de la doctrina de Maquiavel de la primacia del desig de glòria). En termes més abstractes, el final de la història és l'acabament del discurs essencial humà, tal i com s'expressa en les categories de la lògica dialectico especulativa de Hegel i com actua en el procés de la història humana amb el triomf de Napoleó a Jena l'any 1806. La història posterior no és història genuïna, sinó la lluita de sectes subhegelianes contra la necessitat històrica. Aquesta lluita ha arribat al seu final en els desenvolupaments de Estats Units, Rússia i Japó, els quals tracten de fer homogeni el que ja no es pot dir "existència humana". Per haver satisfet aquest desig i haver acabat la història humana, l'*homo sapiens* ha retornat a l'animalitat (36).

Corregint una anterior anotació, a la segona edició Kojève descriu millor l'existència post-històrica. El problema que abans no havia vist és que amb la fi de la història s'acaba també l'home i que no pot dir-se senzillament com Marx que la natura està plenament harmonitzada amb l'home en el "regne de la llibertat" (37), i que a l'home ja no li cal lluitar i treballar, sinó que podrà caçar al matí, pescar a la tarda i filosofar al vespre (38). Si l'home esdevé un animal, el seu art, els seus amors i els seus jocs esdevindran també "naturals": construiran els seus edificis i obres d'art com els ocells els seus nius, les aranyes les teranyines i faran música com els grills i les cigales, jugaran com els cadells i es donaran a l'amor com les bèsties adultes. Però no podrà dir-se que l'Home serà feliç, perquè no hi haurà Home. Els animals de l'espècie *homo sapiens* estaran, això sí, contents. Desapareixerà el discurs humà, i amb ell la filosofia i la mateixa saviesa discursiva (39).

L'any 1948 torna a completar la nota: allò que pensava el 1946 com a possible, ho constata ara com un present: ja ha arribat la fi hegel-marxista de la història, especialment als EEUU a Rússia i al Japó. Si bé en un primer moment considera que l'*american way of live* és el gènere de vida propi del període post-històric (al que tendeix cada cop més Rússia -recordem que això està escrit l'any 1948), s'adona del caràcter encara més post-històric del tipus japonès. En aquest resta encara quelcom d'humà, però en la figura del snobisme formalista que és la vida japonesa, on els homes han deixat de lluitar i viuen en funció de valors absolutament formals, buits de tot risc i contingut. Kojève ens recorda les creacions del teatre Nô, la cerimònia del té, l'art dels arranjaments florals, els bonsais,... (40). Tanquem el parèntesi, que ens portaria a parlar de l'actualitat del món, i retornem al text de Kojève que tractàvem.

Si bé a primera vista la història sembla confirmar el pensament ordinari del "fracàs" de la filosofia en el camp de les seves relacions polítiques, una mirada atenta a la història ens ensenya, diu Kojève, el contrari: Així Alexandre el Gran, que fa figura en Kojève d'home d'Estat determinat per la idea d'Imperi (o sigui, d'estat universal) és deixeble d'Aristòtil (i, per via d'ell, de Plató i de Sòcrates)(41). L'Imperi projectat per Alexandre no seria l'expressió política d'un poble o d'una casta, sinó la d'una civilització, la realització material d'una entitat lògica, universal, del *logos* mateix. Kojève comenta també la idea d'Imperi sobre una base transcendent (els casos del faraó Ekhnaton, els profetes hebreus o sant Pau), però diu que "és únicament la idea filosòfica que remonta a Sòcrates la que actua a fi de comptes políticament sobre la terra i la que continua avui determinant els actes i les entitats polítiques que aspiren a la realització de l'Estat universal o de l'Imperi" (42). Ara bé, avui es

tracta també d'assolir l'Estat homogeni, o sigui "la societat sense classes". L'origen d'aquesta idea és religiós, la idea de la igualtat fonamental dels que creuen en un sol Déu. Mitjançant el procés de secularització del cristianisme que és la filosofia moderna, aquesta idea d'igualtat (que no està en el món grec) obté un significat polític real.

D'aquesta manera pot dir Kojève que "en essencial, els consells polítics dels filòsofs han estat seguits"(43). Si bé l'ensenyament dels filòsofs no pot ser aplicat directament a la política concreta, hi ha els "mediadors intel·lectuals" que surten d'aquest ensenyament i el confronten amb la realitat contemporània intentant construir un pont. La història apareix com "un seguit continu d'accions polítiques guiades més o menys directament per l'evolució de la filosofia" (38).

Per a acabar presenta les relacions entre Tirania i Saviesa basades en la comprensió de la història des d'un punt de vista hegel·lià. Si els filòsofs no donen "consells" polítics als homes d'Estat no hi ha progrés històric, ni Història, condemnats com estaran els polítics a no comprendre ni superar la realitat. I si els homes d'Estat no realitzen en l'acció política els consells filosòfics no hi ha progrés filosòfic (envers la Saviesa o Veritat), ni filosofia, car perquè aquesta progressi cal que la realitat es vegi sotmesa a l'acció negadora i esdevingui una nova realitat que necessiti ser compresa. Si res d'això no es fa,

«s'escriuran, certament, llibres dits filòsofs indefinidament, però no hi haurà mai el llibre de la Saviesa (*Bíblia*) que podrà reemplaçar definitivament aquell que posseeix aquest títol.»(45)

El tirà té raó de no aplicar una teoria utòpica perquè no té temps d'omplir el buit teòric entre la utopia i la realitat. El filòsof té raó a refusar per posar les seves teories al nivell dels problemes polítics corrents: no tindria temps per a dedicar-se a la filosofia i no podria donar consells político-filosòfics al tirà. El filòsof té raó de deixar a una *plèiade* d'intel·lectuals de tota mena la tasca de portar amb les seves teories les idees filosòfiques a la realitat política. Els intel·lectuals donaran els consells altirà, que els seguirà quan estiguin a nivell dels afers polítics. No seria raonable que l'home d'Estat negués el valor filosòfic d'una teoria perquè no pot aplicar-se en concret; ni que el filòsof condemni "per raons de principi" la tirania, perquè una tirania no pot "condemnar-se" o "justificar-se" si no és en un marc polític concret. Ambdós judicis seran incompetents. Els intel·lectuals mediadors no seran raonables si no reconeixen el dret del filòsof de jutjar el valor filosòfic de les seves teories, o el dret de l'home d'Estat d'escollir entre elles les que jutgi realitzables (46).

Kojève conclou que la història és l'encarregada de "judicar" per l'èxit o fracàs) els actes dels homes d'Estat o dels tirans que actuen (conscientment o no) en funció de les idees dels filòsofs adaptades a la pràctica pels intel·lectuals.

La resposta de Strauss.

Les "Consideracions sobre el Hieró de Xenofont" van ser publicades primer en la seva traducció francesa, com a resposta a les crítiques d'E. Voegelin i d'A. Kojève. La versió anglesa està continguda al llibre *What is Political Philosophy?* de l'any 1959. La resposta a Kojève s'encapçala amb un comentari sobre l'estil del propi Kojève comparat amb el de Xenofont.

«Per a qualsevol que busqui conformar els seus gustos o idees en l'estudi de Xenofont resulta gairebé traumàtic enfrontar-se de sobte amb la radicalitat més que maquiavèlica amb que Kojève parla de coses tant terribles com l'ateisme i la tirania donant-les per admeses.»(47)

No obstant, el trauma es cura quan hom s'adona que Kojève pertany "als pocs que saben pensar i disfruten pensant": és un filòsof i no un intel·lectual. I com a tal, sap que els filòsofs estan més capacitats, en principi, per a governar que la resta dels homes i que, per tant, un tirà com Hieró els mirarà com els més perillosos competidors. Strauss resumeix breument el punt de partida de Kojève:

«no obstant, tot i admetent i fins i tot accentuant l'absoluta superioritat del pensament clàssic respecte al pensament actual, Kojève refusa la solució clàssica dels problemes fonamentals. Considera el progrés tecnològic il·limitat i la il·lustració universal per a la genuïna satisfacció del que és humà en l'home. Nega que les ciències socials d'avui siguin la conseqüència inevitable de la filosofia moderna. Segons ell, les ciències socials actual no són altra cosa que la conseqüència inevitable de la inevitable decadència d'aquella filosofia moderna que es negà a aprendre la lliçó decisiva de Hegel. Veu en l'ensenyament de Hegel la síntesi genuïna de la política socràtica o maquiavèlica (o hobbesiana) i com a tal, superior als seus elements components. De fet,

considera l'ensenyament de Hegel com l'ensenyament definitiu i final.»(48)

Strauss passarà a comentar amb més detall la crítica de Kojève al concepte clàssic de tirania. Per a Strauss, la crítica de Kojève descansa en una "apreciació insuficient del valor de les utopies". Ja hem comentat alguna cosa del que pensava Strauss quan parlàvem de Plató i Aristòfanes. Per a Strauss, Xenofont dóna "la lliçó general que és que els homes prudents que tenen l'oportunitat d'exercir una influència sobre el tirà han d'usar-la en benefici dels seus conciutadans. Podriem dir que això és una lliçó trivial.(...). El que no és trivial és el que aprenem de Xenofont sobre com s'han de conduir els homes prudents en les seves empreses que sempre estan acuitades per la dificultat i, fins i tot, el perill"(49).

Strauss rebutja el refús que Kojève fa de la seva afirmació segons la qual la bona tirania és una utopia. Kojève pensa que avui és fàcil trobar circumstàncies favorables per a una tirania bona. Afirmar que els tirans actuals són tirans bons, en sentit de Xenofont. "Al·ludeix a Stalin. Afirmar concretament que la tirania perfeccionada segons els consells de Simònides es caracteritza per l'emulació "stakhanovista". Però el govern de Stalin s'hauria aproximat al govern de Simònides només si la introducció de l'emulació "stakhanovista" hagués estat acompanyada per un cesament important en l'ús de la NKVD o dels camp de "treball"(50).

Sigui com sigui, Kojève afirma que la tirania actual, i fins i tot la clàssica, no pot ser entesa a la llum dels principis establerts per Xenofont i que el sistema clàssic de referència ha de ser modificat radicalment per la introducció d'un element d'origen bíblic. Segons Kojève, Simònides manté que l'honor és la suprema i única meta del tirà, i del tipus del senyor. La moralitat dels esclaus és la que queda exclosa: l'apetència del plaer que es deriva de l'acompliment d'un treball, un projecte o un ideal. D'aquests dos elements hi ha una síntesi superior, però Strauss desfà part de l'argument de Kojève. Per a Strauss Simònides està ben lluny d'acceptar la moralitat dels senyors o mantenir que l'honor és la meta suprema del tipus humà superior. Una doble prova textual: primer, Kojève omet la paraula *dokei* quan tradueix un text fonamental: "no hi ha plaer humà que sembli apropar-se tant al diví com la joia que causen els honors"(VII,4). Segon, Kojève tradueix *andres* per senyor i *anthropoi* per esclau. Ara bé, segons Xenofont, i per tant segons Simònides, l'aner no és el tipus humà per excel·lència. Ho és l'home prudent (savi), que segons un hegel·là tindrà quelcom d'esclau. Així és, doncs Sòcrates es caracteritza com *kalos te kagathos anthropos* (Symp.,IX,1; Oec., VI, 8, 12) i mai Xenofont

mentiona la virilitat, el coratge, en cap de les seves dues llistes de virtuts de Sòcrates (51).

Conclou Strauss que "segons els clàssics, el bé suprem consisteix en una vida dedicada a la saviesa o a la virtut, i l'honor no és més que una recompensa molt agradable, però secundària i poc important.(...). Pot dir-se que l'obra noble és la síntesi realitzada pels clàssics entre la moralitat de la noblesa desocupada i la moralitat del treball innoble"(52). Amb el que Strauss veu que Simònides té raó al dir que el desig d'honors és la motivació suprema dels homes que aspiren al poder tirànic. Els clàssics negaren la possibilitat d'un tirà bo perquè sabien que un home no pot convertir-se en tirà i seguir essent-ho sense cometre maldats. Kojève encara objectaria que això no prova que el tirà obtingui tota la seva motivació en el desig d'honors. Ara bé, "és fàcil d'entendre que la tirania és desprezable". Des de nens sabem que no hem de fer mal a ningú i que no hem de fer coses dolentes en vistes al possible bé que se'ns derivi. "El tirà potencial o actual no sap el que qualsevol nen mitjanament ben cuidat sap, perquè està cegat per la passió. Quina passió? La resposta més benèvola és que està cegat pel desig d'honor o prestigi"(53).

"Les síntesis produeixen miracles". Strauss acusa a Hegel o a Kojève de fer una síntesi de la moralitat clàssica i bíblica que dóna lloc a una moralitat extranyament laxa a partir de dues moralitats estrictes d'autodomini. Ara un exemple: ni la *Bíblia* ni la moralitat clàssica ens animen a intentar, exclusivament pel fet de la nostra promoció o glòria, derrocar a homes que compleixen amb el seu deure tant bé com poden (Aristòtil, *Política*, 1271a10-19), ni estendre l'autoritat dels homes de govern a tots els homes buscant un reconeixement universal. Amb tot, Strauss coneix la força de la posició de Kojève: dirà que la posició de Strauss està basada en presuposts dogmàtics i que no són altra cosa que *niaiseries* victorianes o pre-victorianes. La defensa de Strauss està en pretendre una anàlisi dels fenòmens socials més importants. Els clàssics entengueren la tirania com el pol oposat a la millor forma de govern, l'aristocràcia. Per a Kojève, no obstant, la força i el terror són indispensables en qualsevol forma de govern. Per a Kojève, com hem vist, l'Estat universal i homogeni és l'ordre social òptim (54).

Strauss oposa a aquest Estat homogeni i universal la idea del millor règim possible dels clàssics: l'aristocràcia, el govern del patriciat urbà, que viu de rendes agràries. Per a Strauss, "no seria difícil demostrar que l'argument clàssic no pot ser rebutjat tan fàcilment" i que "la democràcia liberal o constitucional està més a prop de qui els clàssics volien que qualsevol altra alternativa actual". Tot això deriva, no obstant, de la presuposició de que els homes savis no desitgen governar (55).

El tema principal de l'escrit de Kojève era el de la relació entre saviesa i tirania. I partia de l'observació que, al menys fins ara, no hi ha hagut savis, sinó només homes que buscaven la saviesa, filòsofs. De l'anàlisi de Kojève, el que partia de la secta i anava al conflicte polític passant per la República de les Lletres, Strauss en comparteix el sentit però fa unes observacions que ens il·luminen sobre ell mateix. Diu que "mentre que la secta era estreta, perquè s'apassionava pels autèntics problemes, la República de les Lletres és àmplia, perquè es manté indiferent als problemes principals: prefereix el consens en la veritat o en la recerca de la veritat. Si haguéssim d'escollir entre la secta i la República de les Lletres escolliríem la secta.(...). Si hem d'escollir entre la secta i el partit, escollirem la secta"(56). Aquesta afirmació de Leo Strauss ens sorpren malgrat coneguem la seva forma d'expressar-se.

I no podem restar en la sorpresa, sinó que ens cal intentar trobar els motius d'aquesta afirmació. Perquè, qui vol que li diguin sectari? Per a Strauss la filosofia és la consciència genuïna dels problemes, el coneixement dels problemes més importants i complexos. Però és impossible pensar aquests problemes sense sentir-se inclinat cap a alguna solució. El perill de sucumbir a l'atracció de les solucions és inherent a la filosofia, que si no s'exposés a aquest perill degeneraria en un simple joc de problemes. Quan la certesa "subjectiva" d'una solució es fa més forta que el caràcter problemàtic d'aquesta solució, sorgeix el sectari. Ara bé, el filòsof no hi cau necessàriament, com és el cas de Sòcrates que mai va pertànyer a cap secta. Va passar al carrer la més gran part de la seva vida (57).

Hem vist com Kojève refusava el punt de vista segons el qual la motivació del filòsof era l'"autoadmiració" o l'admiració d'uns pocs i la motivació del tirà el desig d'honors (Xenofont relaciona el desig tirànic amb els desigs sexuals). Per a Strauss, el que indica Xenofont al *Hieró* sobre les motivacions de les dues maneres de viure és "clarament incomplet".(Tenim ara un exemple de lectura straussiana a partir del que ometen els texts). El *Hieró* és deliberadament incomplet per no tenir present el paper de l'ambició en la vida política i el paper de l'amor en la vida filosòfica. I és incomplet perquè desprecia tot allò que no es correspon amb el que podríem considerar la diferència més essencial entre el filòsof i el governant. Tothom desitja "satisfacció", però els clàssics la identificaren amb la felicitat. El filòsof, per ser l'home de visió més àmplia, és l'únic ser humà del que es pot dir que té *megaloprepeia* (traduït normalment per "magnificència", Plató, *Rep.*486a). O com diu Xenofont. el filòsof és l'únic home autènticament ambiciós. Sap de les coses superiors i ignora fins i tot si el seu veí és home o animal. L'home polític

ha de refusar aquesta manera de viure: la seva missió és "prendre cura" dels homes, i governar-los significa servir-los.

«Una dedicació als éssers humans que inspire una idea de servei pot considerar-se com amor envers ells. Però la dedicació als homes no és exclusiva dels governants; és una característica de tot home com a tal.»

«L'home polític es consumeix en un amor eròtic, no cap a aquest o aquell ésser humà, ni tan sols cap a una minoria, sinó cap a la multitud concreta, cap al *demos* (Plató, *Gòrgies*, 481a1-5, 513d7-8; *Rep.* 573e6-7, 574e2, 575a1-2). Però el desig eròtic exigeix reciprocitat: l'home polític desitja ser estimat per tots els seus súbdits.» (58)

Per a Strauss, el filòsof, tot i que desconnectat de la gent, necessita dels altres homes. Es més, Strauss afirmarà que "el filòsof no té mai la intenció de fer mal a ningú" perquè està lliure del desig de posseir més que els altres. Encara més, "no intervindrà en accions revolucionàries o subversives, sinó que intentarà ajudar als seus conciutadans mitigant fins on pugui els mals que acompanyen la condició humana", ja que sap de la limitació de totes les accions i projectes humans (Plató, *Teetet*, 176a5-b1, *Carta VII*, 331c7-d5; Aristòtil, *Política*, 1301a39-b2). En particular, aconsellarà a la seva ciutat o a d'altres governants (59).

Strauss tampoc pot acceptar l'afirmació de Kojève segons la qual la tendència educadora del governant té el mateix caràcter i el mateix abast que la del filòsof. El governant ho és de tots els seus súbdits, i a tots ells ha d'adreçar el seu esforç pedagògic. El filòsof no es limita a dirigir-se a una minoria reduïda sobre la base d'un judici a priori, com acusaria Kojève, sinó que "es limita a seguir l'experiència constant de tots els temps i de tots els països.(...). Amb els seus amics tindrà prou per posar remei a les deficiències i cap possible limitació dels seus amics podrà ser superada acudint a gents evidentment incompetents. Pel que fa a l'ambició, està lliure d'ella com a filòsof" (60).

Strauss i Kojève estan d'acord en què el filòsof ha de sortir al carrer, o sigui, que el conflicte filòsof-ciutat és inevitable. Cal que surti a cercar nous filòsofs potencials i vist això com una concepció, caldrà que defensi públicament la filosofia. Però contràriament al que pensa Kojève, Strauss diu que no hi ha cap connexió necessària entre la indispensable política filosòfica del filòsof i els esforços que pugui fer o no fer de cara a establir el sistema òptim de govern. La raó és que la filosofia i l'educació filosòfica són possibles

en tota classe de règims. La política filosòfica consistirà en convèncer la ciutat de què els filòsofs no són ateus ni profanadors, que reverencien el que la ciutat reverencia, que no són subversius. Que són bons ciutadans, inclús els millors. Això van fer Plató, Ciceró, Farabí i Maimònides (61). Per a Kojève, el filòsof no desitja governar i ha de desitjar governar: planteja un conflicte tràgic. I no era tràgic per als clàssics.

Strauss acaba plantejant-se allò que en Kojève és la tesi que s'ha de provar i que ja es pressuposa com a veritat: el final de la història en l'adveniment de l'Estat homogeni i universal, l'ordre social òptim "en el que no hi haurà més lluita ni treball; la història ha arribat al final; no hi ha res més a fer" (62). Aquest final de la història seria absolutament feliç si no fos, apunta Strauss, pel fet que, segons Kojève, és la participació en la lluita política i l'autèntic treball allò que eleva l'home sobre les bèsties. El final de la història comporta la deshumanització de l'home que ja no ha de lluitar per res perquè està totalment satisfet. És l'estat de "l'últim home" de Nietzsche. Si l'Estat universal i homogeni és la fita de la història, diu Strauss que la història és "realment tràgica" (63). Strauss comenta que hi haurà sempre homes que es revelaran contra un Estat que és la destrucció de la humanitat i poden ser forçats a una negació de l'Estat universal i homogeni que no es dirigeix enlloc, una negació nihilista. Strauss confia en la corrupció de l'Estat universal i homogeni. Hi ha qui diria que una altra vegada s'iniciaria el procés. Strauss comenta: "¿No seria la repetició d'aquest procés -un nou termini de vida per a la humanitat de l'home- preferible a la continuació indefinida del final inhumà?" (64).

Ara bé, aquesta no és l'única possibilitat interpretativa de l'Estat universal i homogeni. Si el pensament i no el treball o la lluita constitueix la humanitat de l'home, si la saviesa i no el "reconeixement" és la seva fita, aleshores en l'Estat final tots els homes estaran racionalment satisfets perquè seran o podran ser savis. Ara bé, això implica que tots els homes estiguin suficientment dotats per a ser-ho. "Comprenem ara per què Kojève tenia tant d'interés en demostrar la falsetat de l'afirmació clàssica que només una minoria dels homes està capacitada per a emprendre la recerca de la saviesa" (65). Pels clàssics, només uns pocs estarien satisfets. Kojève observa que el ciutadà comú de l'Estat final se sentirà "satisfet només potencialment" (66). Strauss suposa que potser per això l'Estat, com a sistema coercitiu de govern, no arribi a desaparèixer.

Els clàssics pensaren que la felicitat universal era impossible a causa de la debilitat humana. Pensaren això sí, en una societat en què la felicitat humana s'actualitzés màximament, el sistema òptim de govern, deien. La solució clàssica és utòpica perquè la seva realització és improbable. L'home modern,

despreciant les utopies, tractava de trobar un sistema que garanteixi l'actualització de l'ordre social òptim, va haver de reduir les fites a què l'home aspirava. Amb tot, la solució moderna és utòpica en el sentit que la seva realització és impossible. A més, la solució clàssica ens proporcionava un paràmetre estable per poder judicar qualsevol ordre real, paràmetre que destrueix la solució moderna (67).

El tirà universal i final està obligat a suprimir la filosofia com un intent de corrompre la joventut. Prohibirà en vistes a la homogeneïtat qualsevol doctrina que afoirma l'existència de diferències naturals políticament rellevants entre els homes. Els filòsofs hauran de defensar la filosofia. Tot sembla tornar a començar, però ara la causa de la filosofia està perduda d'entrada perquè el tirà final es presenta com un filòsof, com el filòsof que persegueix les falses filosofies. Si bé abans els filòsofs es refugiaven en manifestacions esotèriques o canviaven de país, del tirà universal no és possible escapar.

«Gràcies a la dominació de la naturalesa i la substitució radical de la llei per la sospita i el terror, el tirà universal i final disposa de mitjans pràcticament il·limitats per a descobrir i extingir els esforços més modestos que orientin el pensament. Kojève semblaria encertar tot i que per un camí fals: l'adveniment de l'Estat universal i homogeni serà el final de tota la filosofia sobre la terra.»

(68)

Així acaba Leo Strauss la seva resposta a la crítica de Kojève.

Hem vist com Leo Strauss sóposa a la justificació de la tirania de Kojève, i la manera com aquest veu la relació entre saviesa i tirania. Strauss no cau en l'aparença o disfressa hegeliana de Kojève i en denuncia l'intent stalinista de dirigir la intel·lectualitat europea. Certament, l'obra hegeliana de Kojève era una operació de propaganda dirigida en favor del marxisme (69). Strauss no caigué en la trampa del mandarinatge cultural que proposava Kojève.

Més enllà de la disfressa de rabí medieval, Strauss contraposa a la lectura kojéviana de la història, a la seva manera d'entendre la fi de la història, una lectura dels clàssics des de l'amagatall de la investigació erudita. Kojève contraposa l'obra platònica a l'obra de Hegel. Per a Strauss el filòsof no ha de convertir-se en tirà o en assistent del tirà. Strauss sap que aquest és un perill real. I l'única manera d'evitar-ho, pensa, és imitar la postura platònica: podriem dir, Acadèmia i escriptura. A l'Acadèmia el filòsof investigaria i en el diàleg públic justificaria la seva conducta, aconsellaria en el que pogués i denunciaria, en algun lloc, la tirania.

Stanley Rosen ha pensat que el "platonisme" de Strauss és també una operació de propaganda. Una objecció que cal considerar a aquesta opinió és que Strauss considera la tirania com un mal, com un càncer. La distinció entre bo i dolent, acceptada per Strauss, canviaria la tesi de Rosen. Plató és una bona propaganda. Plató és més que propaganda.

NOTES.

- (1) Leo STRAUSS, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*. New York, Political Science Classics, 1948. *De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954. 1983. La resposta de Leo Strauss: "Restatement on Xenophon's Hieró fou publicada a WIPP. A partir d'ara "RXH".
- (2) *The Political Philosophy of Hobbes*, 1936, p.58, nota 1.
- (3) "RXH", p.96 (trad.cast. p.129-130, greu error de traducció).
- (4) "Tyrannie et Sagesse" a *De la Tyrannie*. A partir d'ara "TS". "TS",p.219-220.
- (5) "TS",p.221. Noti's la intervenció de Kojève en la consideració del govern tirànic.
- (6) "TS",p.221.
- (7) "TS",p'222. Kojève posa l'exemple de Salazar.
- (8) "TS",p.223.
- (9) "TS",p.223-225. Veure l'anàlisi de la lluita senyor-esclau que fa Kojève a la seva *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris Gallimard, 1947 (1976).
- (10) Hieró descriu la tragèdia del senyor que és analitzada per Hegel a la *Fenomenologia de l'Esperit*, cap.IV, sec.A (p.194-204 de la traducció catalana de Joan Leita, Laia, Barcelona, 1985). Per a Kojève el text de Xenofont és menys precís que el de Hegel. Hieró confon "l'amor sexual" i l'"afecte" dels súbdits. Simònides corregeix fent-li veure que en tant que tirà no ha d'interessar-se pels "amants" sinó pels súbdits com a ciutadans. Però Simònides manté la idea de l'"afecte". Hieró, a més, voldria ser "feliç" i Simònides diu que ho serà si segueix els seus consells. Es clar que la tirania i l'acció política en general no poden engendrar com a tals ni l'"amor", ni l'"afecte" ni la "bondat". La fórmula de Hegel que parla de "reconeixement" és més precisa com també parlar de "satisfacció" fruit del "reconeixement". "TS",p.227-228.
- (11) "TS",p.231. Això no pot fer-se sinó per la força i el terror; d'aquí el sentit pejoratiu del mot "tirania".
- (12) "TS",p.232.
- (13) "TS",p.233.
- (14) "TS",p.236. Notablement hegeliana.
- (15) "TS",p.238-239.
- (16) "TS",p.239-242.
- (17) "TS",p.242.
- (18) "TS",p.243.
- (19) "TS",p.244.
- (20) "TS",p.245.

- (21) "TS",p.246-247.
- (22) "TS",p.248-249.
- (23) "TS",p.250-251.
- (24) "TS",p.251.
- (25) "TS",p.253-254. Especialment la nota 1.
- (26) "TS",p.257-258.
- (27) "TS",p.258.
- (28) "TS",p.259. Cita el cas de Descartes com "trop compliqué".
- (29) "TS",p.260.
- (30) "TS",p.261.
- (31) "TS",p.262.
- (32) "TS",p.264.
- (33) "TS",p.265. La victòria en la discussió no ho és en la mesura que refutar no és necessàriament convèncer. D'altra banda, la veritat no sorgeix sinò de la dialèctica històrica que en el moment que s'acaba, o sigui, quan la història arriba al seu final en i per l'Estat universal i homogeni, exclou tota possibilitat de negació i discussió. Tot està ja establert.
- (34) "TS",p.268.
- (35) Stanley ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, Oxford U.P., 1987. p.94.
- (36) A.KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p.434 nota 1.
- (37) K.MARX, *El Capital*, III, 48, par.3.
- (38) K.MARX, *Das Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1960, p.30.
- (39) A.KOJEVE, *Introduction...*, p.436.
- (40) Ibid.,p. 436-437.
- (41) "TS",p.269-273. A qui imitarien Cèsar, i a aquest Napoleó, l'"ànima del món" per a Hegel.
- (42) "TS",p.272.
- (43) "TS",p.275.
- (44) "TS",p.276.
- (45) "TS",p.277.
- (46) "TS",p.279-280.
- (47) "RXH",p.104. (trad.cast.140).
- (48) "RXH",p.105. (142).
- (49) "RXH",p.107. (145).
- (50) "RXH",p.107-108. (145-146). Del règim de Salazar es pregunta si no és "postconstitucional" més que tirànic.
- (51) "RXH",p.108-109. (147-148). L'acció militar de Sòcrates seria l'expressió de la seva justícia (*Memorabilia*, IV, 4, 1).
- (52) "RXH",p.110. (148-149). Cfr.Plató, *Menó*,81d3ss.

- (53) "RXH",p.110-111. (149-150).
- (54) "RXH",p.111-112. (150-152).
- (55) "RXH",p.112-113. (152-154). Noti's l'ensenyament exotèric defensor del sistema liberal i el condicionament: i si els savis volguessin governar?
- (56) "RXH",p.114-115. (155-156).
- (57) "RXH",p.116. (158). Strauss afegeix la nota que Sòcrates no tenia una vida familiar massa feliç.
- (58) "RXH",p.117-118. (158-161).
- (59) "RXH",p.119-120. (162-163).
- (60) "RXH",p.123-124. (167-168). Pel que fa a l'última frase: quan el filòsof, "vençut per la debilitat de la carn" comença a preocupar-se per ser reconegut pels altres deixa de ser filòsof. Pel que fa als plaers de la recerca de la veritat, Xenofont parla de l'autoadmiració del filòsof.
- (61) "RXH",p.125-127. (170-172).
- (62) A. KOJEVE, *Introduction ...*, p.385.
- (63) "RXH",p.129. (175).
- (64) "RXH",p.130. (176-177). Ja hem comentat la influència de Nietzsche.
- (65) "RXH",p.131. (177-178).
- (66) "TS",p.146.
- (67) "RXH",p.131-132. (178-179). Strauss no diu aquí per què és impossible la solució moderna.
- (68) "RXH",p.132-133. (179-180).
- (69) A.KOJEVE, "Christianisme et Communisme", *Critique* 3-4 (1946): p.311. Stanley Rosen també ens cita la carta de Kojève al seu deixeble Tran Duc Thao (Oct.7,1948) on explícitament diu que la seva interpretació de Hegel és una "oeuvre de propaganda destiné a frapper les esprits". *Hermeneutics as Politics*,p.104, nota 44.

CONCLUSIO.

Hem vist en l'últim capítol com Leo Strauss oposa a l'homogeneïtat post-històrica la vida en la política com a dimensió veritablement humana. Aquest és el seu ensenyament exotèric del que Plató és l'element central: una reivindicació de la filosofia com a *forma de vida* tal i com l'entengueren ja els grecs. La postura de Strauss passa per una valoració positiva de la diferència: la seva proposta educativa arrela més en l'esquema de les èlites que en l'igualitarisme mediocre en que s'ha convertit l'ensenyament de l'Estat Modern (1).

A més d'aquest factor, la seva pugna amb Kojève ens ha mostrat el refús de la tirania com a forma de govern. Strauss comparteix amb els clàssics la consideració de la tirania com un mal. Tant Kojève, com les anàlisis "científiques" de la política no veuen la "maldat" de la tirania. Les últimes, per incapacitat instrumental; el primer perquè considera tot govern com una tirania. Per a Kojève, el "final de la història" ja ha arribat i només ens resta esperar que vagi extenent-se per tot arreu (2).

Stanley Rosen acusa a Leo Strauss d'estar fent el *mateix* que fa Kojève. Un posa Plató com l'altre posa Hegel en la construcció d'una filosofia exotèrica amb la qual incidir sobre el món. Si bé Rosen deixa molt clara la intenció del projecte personal kojevià, no aclareix tant la intenció del projecte strauss (3). Coincidim amb ell en el punt que Strauss tria Plató per un acte de voluntat. Però aquesta tria no té la significació buida de poder haver triat una cosa entre d'altres, sense més. Certament que el discurs de Strauss concedeix massa coses al seu auditori "conservador". No hem de menystenir, però, la tria de Plató.

Aquesta manera d'entendre la filosofia en què coincideixen Strauss i Kojève, segons Rosen, arrenca d'una comprensió de Nietzsche: la *voluntat de poder* com a eix vertebrador de l'home nou, la nova filosofia. Es per això que calia un estudi de la presència de Nietzsche en Strauss. Hem vist com coincideix amb ell pel que fa a la crítica a la modernitat, i com arrenca de Nietzsche la valoració del cristianisme de Strauss. Ens ha semblat que Strauss centrava l'empresa de Nietzsche en la voluntat de poder. Strauss sap que no s'escapa de la crisi de la filosofia moderna. Sap que n'és hereu perquè, per una banda fa seus els seus èxits i fracassos i per l'altra, ja ha fet fallida. Rep de Nietzsche la primera consciència d'aquest fracàs.

Dèiem que no havíem de menystenir la tria de Plató. Strauss no el fa seu com podia haver escollit un altre. Posar a Plató a la seva filosofia no és un caprici d'erudit. Per a Strauss, la proposta platònica de filosofia és el camp real de batalla de la filosofia.

Però abans de comentar això situem a Strauss en el marc dels estudis platònics.

Pel que hem vist en el capítol que tractàvem de Strauss i Plató, i al llarg de la seva tasca investigadora, Strauss s'oposa a la pretensió de Schleiermacher de comprendre un autor millor que l'autor mateix (4). La seva pretensió hermenèutica tal com hem vist en el capítol primer, es cenneix a comprendre un autor com ell es compregué. Aquesta profunda diferència creiem que apartaria Strauss de pertànyer al que G. Reale anomena paradigma schleiermacherià (5).

Hi ha però, un punt que faria a Strauss incompatible amb l'escola de Tubinga. Es una divergència en la qüestió principal. L'ensenyament oral pot significar, en primer lloc, una doctrina definida, com ara la metafísica dels números tal com pot reconstruir-se a Plató segons l'escola de Tubinga, o bé, un ensenyament filosòfic en l'Acadèmia que no signifiqués una doctrina ortodoxa sinó que més aviat seria una investigació lliure. Strauss s'adhereix a la crítica de Cherniss a la idea d'un ensenyament oral en el oprimer sentit (6).

Aquesta no acceptació de les doctrines no escrites comporta una desvalorització de les aportacions de Strauss? Si bé la primera resposta seria afirmativa, cal matisar-la. A la terminologia kuhniana que emprava Reale, Strauss no pertanyeria al paradigma schleiermacherià. De fet, com hem comentat abans, Strauss escapa a aquesta classificació i no podríem incloure'l en cap dels paradigmes que Reale tracta al seu *Platone*. Per a R. Brague, la lectura que fa Strauss copia la lectura dels filòsofs musulmans medievals (7). Es evident, en primer lloc, que Strauss no pertany a un ressuscitat paradigma neoplatònic. Hem intentat fer observar que la lectura de Strauss tot i estar influïda pels filòsofs jueus i musulmans no és medievalitzant. Parteix d'un moviment contrari: Strauss pensa que la filosofia política jueva i musulmana és, en primer lloc, platònica i no aristotèlica.

Tenim, doncs, confrontades dues maneres antagòniques d'entendre Plató. Si obviem, però, les doctrines no escrites, creiem que la lectura straussiana pot aportar unes pautes de lectura que enriqueixen molt el comentari a les obres de Plató. En cenyir-se a la sola escriptura té el suport de la concepció clàssica del llibre com a obra acabada. La perfecció de l'art platònic obriria la possibilitat de considerar aquesta riquesa interna del text. Llegir entre línies i

atendre tots els problemes no és pas una mala manera de llegir. Strauss pensa que expressa bona part de la filosofia política de Plató. Les interpretacions jueves i musulmanes no se ceneixen a la lletra del diàleg. L'atenció a l'acció del diàleg i a totes les seves característiques internes fa que el diàleg surti de si mateix, que reclami una reflexió que el portarà més enllà d'ell, paradoxalment, més dins d'ell (8).

Del capítol sobre el Plató de Strauss hem tret unes conclusions sobre com Strauss el considera. Hem vist que la superioritat de les *Lleis* sobre la *República* ve donada pel seu contingut més polític. Hem comentat la importància de la figura de Sòcrates i com Plató se'n separa en alguns temes importants. Hem arribat a la conclusió que no pot dir-se que Strauss descarti la teoria de les idees, tot i que no li doni massa rellevància. Això el separa de la visió de Farabí malgrat que hem vist que Farabí influí molt en les seves apreciacions.

La conclusió que apuntàvem era que l'obra de Plató era la d'un filòsof polític. Està dirigida a defensar la filosofia davant del tribunal de la ciutat, que el mitjà per a fer-ho eren els seus diàlegs. La funció dels diàlegs és tant la justificació de la filosofia com la discriminació dels filòsofs potencials. Per això els diàlegs tot i no ser la filosofia s'hi dirigeixen. A més, els diàlegs de Plató es necessiten l'un a l'altre. La lectura straussiana els mostra com una obra global en la que l'acció és part important del text i en la que tot té un significat. Aquesta minuciositat interpretativa que té la seva font en la lectura del text sagrat, Strauss la justifica amb la concepció grega de l'escriptura com a obra d'art. Tot i que la crítica de Klosko ens diu que no hi ha testimoni històric del fet que Plató escrigués acuradament, el que és cert és que no hi ha testimoni del contrari. La postura més prudent és examinar totes les possibilitats interpretatives i veure si se sostenen lògicament sense ferir el text i els testimonis sobre Plató. La lectura de Straussensem que manté un respecte per la lletra de Plató i que les seves interpretacions no són "fluïdes" sinó que tenen explicacions ben trobades.

Aquest argument de la riquesa interpretativa dels comentaris straussians ens permet donar-li un vot de confiança i no desacreditar-lo com a partícip d'un paradigma obsolet. Perquè hem vist que Strauss no participava de la "ciència normal" platònica, doncs no s'atenia al que era la investigació sobre Plató: no tractava de la autenticitat dels diàlegs, ni de les doctrines, ni de l'evolució en els diàlegs, ni citava bibliografia. Això li va valdre una proscripció severa i després una interessant revitalització quan la "ciència normal" ha entrat en una crisi evident.

La lectura straussiana de Plató, doncs, pot ser vàlida per a donar una dimensió del text platònic que té present tant una manera de fer filosofia política com una concepció de la filosofia política.

Si això és així, i així certament ho veu Strauss, és convenient considerar allò que Strauss entén per filosofia política: bàsicament, defensa de la filosofia, justificació de la seva existència, propedèutica i transmissió elitista de coneixements. D'aquest tema n'hem parlat al tercer capítol on hem vist el tractament straussià de la filosofia política.

Hem vist que la filosofia política és l'acció política de la filosofia, una acció que consisteix en escriure llibres i escriure'ls d'una determinada manera.

Escriure d'una manera difícil perquè la filosofia viu en una situació que ho exigeix. Strauss troba aquesta manera d'escriure en el món jueu i musulmà medieval on la filosofia (Raó) està confrontada per la pretensió de saber amb la religió o Revelació que governa la ciutat sota la forma d'una Llei. Es per això que els filòsofs musulmans i jueus tornaren a Plató cercant la filosofia política.

Hem vist que la investigació straussiana s'ocupa des dels seus inicis del problema teològic polític. La manera com tria exposar-les és una obra de filosofia política, com hem vist en la seva confrontació amb Kojève.

Tenim, a més, que l'obra straussiana, que és una obra de filosofia política, arrela en la crítica nietzscheana de la modernitat i el refús de la feble síntesi moderna i la creença en el "progrés", creença pròpia d'un cristianisme secularitzat.

I per acabar, aquesta obra filosòfico-política de Strauss pren finalment a Plató com a "llibre" que cal comentar en la seva presentació exotèrica. Això és el que sostindria Rosen, però no veu que en el fons la filosofia de Strauss és tota ella platònica. Per a Strauss, Plató sobreviu al conflicte ciutat-filosofia amb el seu art, que no ho diu tot, a diferència de la confiança il·lustrada en la publicitat. Plató no és esclau de la síntesi Raó-Revelació. I Plató aconsegueix que la filosofia sobrevisqui. No és aquesta *la intenció* de Strauss?

Strauss, doncs, no és platònic com podria ser una altra cosa, que és el que sosté Rosen. L'obra de Strauss és tota ella una obra de filosofia política platònica com ell mateix va dir-nos amb el títol del seu últim llibre. L'obra de Strauss coincideix amb la intenció de l'obra de Plató, tal com Strauss ens l'explica. Resulta, doncs, que, paradoxalment, trobarem filosofia política platònica també en els texts straussians que no parlen de Plató.

Es això el que hem pogut veure en el nostre treball: que l'obra de Strauss era necessària per a entendre els seus comentaris sobre Plató. Ens hem trobat que era entenent la seva concepció de Plató que la intenció de tota

l'obra de Strauss es feia clara: recuperar el treball modest i exigent, seriós i irònic de la filosofia.

NOTES.

- (1) LAM, cap.1 i 2. I A.BLOOM, *El cierre de la mente moderna*.
- (2) La crisi als països de l'est pot ser interpretada com un "tornar a entrar a la història" o com l'últim pas del seu "alliberar-se" de les últimes romanalles històriques pera entrar definitivament en el món post-històric.
- (3) S.ROSEN, *Hermeneutics as politics*, cap.3.
- (4) Leo STRAUSS, *De la Tyrannie*, p.46; WIPP, p.66 ss; *The political philosophy of Hobbes*, p. xv.
- (5) Giovanni REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 1989.
- (6) Leo STRAUSS, "On a new interpretation of Plato's Political Philosophy", a *Social Research*, 13 (1946).
- (7) R.BRAGUE, ob.cit.; G. REALE no diu res en el seu *Platone* de les interpretacions jueves i musulmanes. Cfr. p.61-70.
- (8) Cfr.Th.A.SZLEZAK, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, 1989.

ABREVIATURES DE LES OBRES DE LEO STRAUSS.

AAPL. *The Argument and Action of Plato's Laws.*

CM. *The City and Man.*

LAM. *Liberalism Ancient and Modern.*

NRH. *Natural Right and History.*

PAW. *Persecution and the Art of Writing.*

PhG.(M). *Philosophie und Gesetz* (traducció francesa *La Philosophie et la Loi a Maïmonide*).

RCPR. *Renaissance of Classical Political Rationalism.*

SA. *Socrates and Aristophanes.*

SPPP. *Studies in Platonic Political Philosophy.*

WIPP. *What is Political Philosophy? and other essays.*

XS. *Xenophon's Socrates.*

BIBLIOGRAFIA.

Libres bàsics.

ARISTOFANES, *Comèdies*, trad. Manuel Balasch, sis volums, Fundació Bernat Metge, Barcelona.

ARISTOTIL, *Opera* edidit Academia regia Borussica, Berlin, 1831-1870. Per citar Aristòtil hom remet a les pàgines, columnes i línies d'aquesta edició. Hem emprat també l'edició i traducció anglesa d'Oxford i la francesa a la col. G.Budé. També hem emprat el recull en català *Psicologia*. Traducció de Joan Leita. Laia. Barcelona. 1981.

BENETON, Ph., *Introduction à la politique moderne. Démocratie libérale et totalitarisme*, Hachette, Paris 1987.

BLOOM, A., *El cierre de la mente moderna*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989. Traducció de Adolfo Martin. Títol original, *The closing of the American Mind*, New York, 1987.

CANALS, F., *Historia de la filosofía medieval*, Ed. Herder, Barcelona, 1980, 2ªed.

CHERNISS, H., *Selected Papers*, edited by L. TARAN, Leiden 1977.

COHEN, H., *Jüdische Schriften*, Berlin, 1924.

COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal*, PPU, Barcelona, 1990.

GADAMER, H.G., *Verdad y metodo. (Fundamentos de una hermenéutica filosófica)* Ed Sígueme, Salamanca, 1977.tít.orig. *Warheit und Methode*, Tubingen, 1975, 4ªed.

GAISER, K., *Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, 1959.

GAISER, K., *Platone comme scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli, 1984.

GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1972, 2ªed.

HARRIS, E., *Is there an esoteric doctrine in the Tractatus Theologico-Politicus?*, Mededelingen xxxviii, Vanwege het Spinozahuis, E.J.Brill, Leiden, 1987.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia de l'esperit*, traducció de Joan Leita, a cura de Ramon Valls i Plana. Laia, Barcelona, 1985.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tubinga, 1957, 7ª ed.

HOBBS, Th., *Opera philosophica quae latine scripsit*, en cinc volums (1839-1845) i *The English Works of Th. Hobbes* en onze volums (1839-1845).

HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phenomenologie*, Haag, 1962.

KLEIN, J., *A commentary of Plato's Meno*, Chapel Hill, Chicago, 1965.

KLEIN, J., *Plato's Trilogy: Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*, U. of Chicago P., 1977.

KOJEVE, A., *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947 (1976).

KRAMER, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1982.

KRAMER, H., *La nuova immagine di Platone*, Bibliopolis, Napoli, 1986.

KUHN, Th.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contin, FCE, Madrid, 1975 (1987).

LOCKE, J., *Assaig sobre el govern civil. Carta sobre la tolerància.*, traducció de Jaume Medina i Joan Sellent, ed. acura de Josep Ramoneda, Laia, Barcelona, 1983.

MAIMONIDES, *De la Guia dels Perplexos i altres escrits.*, traducció i edició a cura d'Eduard Feliu, Laia, Barcelona, 1986.

MAQUIAVEL, N., *El Príncepe*, traducció i prólogo de M.A. Granada, Alianza, Madrid, 1981 (1986).

MAQUIAVEL, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, introducción y traducción de A. Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 1987.

MARX, K., ENGELS, F., *La ideologia alemanya*, Laia, Barcelona, 1989.

MENDELSSOHN, M., *Gesammelte Schriften*, Jubiläum Ausgabe.

NIETZSCHE, F., *La Genealogia de la moral*, Traducció de Joan Leita, ed. a cura de Josep. M^a Calsamiglia, Laia, Barcelona, 1981.

NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, introducción traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, (8^a, 1989).

PATOCKA, J., *Platon et l'Europe*, trad. Erika Abrams, Verdier, Paris, 1983.

PATOCKA, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. Alberto Clavería, Ed. Península, Barcelona, 1988.

PLATO, *Platonis Opera*, a cura de J. Burnet, 6 volums. Clarendon Press, Oxford, 1905, moltes reimpressions. Hem emprat, a més, els texts i traduccions de Les Belles Lettres, de la Fundació Bernat Metge i les traduccions de Gredos.

POPPER, K.R., *La miseria del historicismo*, P. Schwartz, Alianza, Madrid, 1973 (3^a, 1987).

REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

ROSEN, S., *Plato's Symposium*, Yale U.P., 1969 (1987).

- ROSEN, S., *Plato's Sophist*, Yale U.P., 1983.
- ROSEN, S., *Hermeneutics as Politics*, New York, Oxford U.P., 1987.
- ROSS, D., *Teoría de la ideas de Platón*, trad. J.L. Díez Arias, Catedra, Madrid, 1989 (2ªed.).
- SALES, J.R., *Coneixement i Situació*, PPU, Barcelona, 1990.
- SERRA HUNTER, J., *Sòcrates*, Clàssics de la Filosofia, Girona, 1931.
- SCHMITT, C., *Estudios Políticos*, trad.F.J.Conde, Doncel, Madrid 1975.
- SHOREY, P., *What Plato Said*, Chicago, 1933.
- SPINOZA, B., *Tratado Teológico-Político*, trad.introd y notas de A.Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- STRAUSS, L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlin, Akademie Verlag, 1930. Traducció anglesa: *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965.
- STRAUSS, L., *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, Schocken, 1935. Traducció francesa *La Philosophie et la Loi, a Maïmonide*, trad. R. Brague, PUF, Paris, 1988.
- STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair. The U.of Chicago P., 1952 (1966).
- STRAUSS, L., *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*, Political Science Classics, New York, 1948.Reprint Free Press, Glencoe, Ill. 1950
- STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*, U.Chicago P., 1952 (1980).
- STRAUSS, L., *Natural Right and History*, U.Chicago P., Chicago, 1953.
- STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, Ill. 1958. Traducció castellana *Meditación sobre Maquiavelo*, trad. de C. Gutierrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1964.
- STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? and other studies*, Free Press, Glencoe, Ill. 1960. Reedited by U.Chicago P., Chicago and London, 1988. Traducció castellana incompleta *¿Qué es filosofía política?*, trad. A. de la Cruz, Guadarrama, Madrid, 1970.
- STRAUSS, L., *History of Political Philosophy*, edited by Leo STRAUSS and Joseph CROPSEY. Chicago, Rand McNally, 1963 (2ªed.1972); University of Chicago Press edition, 1981.
- STRAUSS, L., *City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964.
- STRAUSS, L., *Socrates and Aristophanes*, Basic Books. New York, 1966.
- STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Basic Books. New York, 1968. Reedited by Cornell U.P. Ithaca and London, 1989.

STRAUSS, L., *Xenophon's Socratic discourse: An Interpretation of Aeconomicus*, Cornell U.P., Ithaca and London, 1970, (1971).

STRAUSS, L., *Xenophon's Socrates*, Cornell U.P., Ithaca, 1972.

STRAUSS, L., *The Argument and Action of Plato's Laws*, Foreword by Joseph CROUSEY, U. of Chicago P., Chicago and London, 1975.

STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*, with an introduction by Th. L. PANGLE, U. Chicago P., Chicago and London, 1983.

STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Selected and introduced by Th. L. PANGLE, U. Chicago P., Chicago and London, 1989.

SZLEZAK, Th.A., *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. R.Vilaró, Ariel, Barcelona, 1983.

VILLACAÑAS, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Cincel, Madrid, 1988.

VOEGELIN, E., *Science, Politics and Gnosticism*, Gateway, Chicago, 1968.

XENOFONT, *Obres socràtiques menors*, trad. de Carles Riba. Fundació Bernat Metge, Barcelona.

XENOFONT, *Records de Sòcrates*, trad. de Carles Riba. Fundació Bernat Metge. Barcelona.

Revistes.

Han dedicat a Leo Strauss números especials les revistes:

Independent Journal of Philosophy, 1978, 2.

Interpretation, 1984, 12.

Revue de Métaphysique et de Morale, 1989, 3. (RMM).

Articles.

BODEUS, R., "Deux propositions aristotéliennes sur le droit naturel chez les continentaux d'Amérique", *RMM*, p.369-389.

BRAGUE, R., "Athènes, Jerusalem, La Mecque. L'interprétation "musulmane" de la philosophie grecque chez Leo Strauss", *RMM*, p.309-336.

BUIJS, J.A., "The philosophical character of Maimonide's *Guide*. A critique of Strauss' interpretation", a *Judaism. A Quaterly Journal*, 1978, (27), 4, p.448-457.

CROPSEY, J., "Leo Strauss: A Bibliography and memorial; 1899-1973", a *Interpretation*, 1975-76, (5), p.133-147.

CUBBEDU, R., "La critica della modernità in Leo Strauss", a *Filosofia*, Torino, 1987,(38), p.25-52.

DALLMAYR, F., "Politics against philosophy. Strauss and Drury". a *Political Theory*, 1987, (15), p.326-337.

DRURY, S.B., "The hidden meaning of Strauss *Thoughts on Machiavelli*" a *History of Political Thought*, 1985 (6), p.575-590.

DRURY, S.B., "Leo Strauss' classic natural right teaching", a *Political Theory*, 1987, (15), 3, p.299-315.

EDMOND, M-P., "Machiavel et la question de la Nature", a *RMM*, p.347-352.

EDMOND, M-P., "Persécution et politique de la philosophie. Un art d'écrire oublié: Leo Strauss", a *Libre*, Paris, 1976, (6), p.69-97.

GRAU i ARAU, A., "La política a Maimònides", a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*", 3, Barcelona, 1989. p.161-165.

JAFFA, H.V., "Crisis of the Strauss Divided: The Legacy Reconsidered", a *Social Research*, Albany, 1987, 54, p.579-603.

JAFFA, H.V., "Dear professor Drury", a *Political Theory*, 1987, (15), 3, p. 316-325.

KENNINGTON, R., "Strauss' Natural Right and History", a *Review of Metaphysics*, 1981, (35), p. 57-86.

KLOSKO, G., "The «Straussian» interpretation of Plato's Republic" a *History of Political Thought*, 1986, (7), p. 275-93.

MALHERBE, M., "Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine", a *RMM*, p.353-367.

MOMIGLIANO, A., "Ermeneutica e pensiero politico classico in leo Strauss" a *Rivista Storica Italiana*, 1967, (79), p. 1164-1172.

SALES I CODERCH, J.R., "El jove que no es desplaça (Estudi sobre l'Eutifró)", a *Convivium*, 1990, nº 1, p. 5-24.

SCHALL, J.V., "Revelation, reason and politics. Catholic reflexion on Strauss" I-II. a *Gregorianum*, 1981, (62), p. 349-65 i 467-497.

STRAUSS, L., "Quelques remarques sur la science politique de Hobbes" a *Recherches Philosophiques*, 1933, (2), p.609-622.

STRAUSS, L., "On Collingwood Philosophy of History" a *Review of Metaphysics*, 1952.(5), 4, p.559-586.

STRAUSS, L., "On the Interpretation og Genesis", a *L'Homme*, 1981 (21), 1, p.5-20.

JUNG, H.Y., "Heidegger and Strauss" a *Idealistic Studies*, 1987, (17), p. 205-218.

JUNG, H.Y., "The life-world, historicity and Truth: Reflections on Leo Strauss's encounter with Heidegger and Husserl" a *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 9, nº 1, January 1978, p. 11-25.