

La pretendida actualidad del debate entre L. Strauss y A. Kojève sobre las tiranías

JOSEP MONSERRAT MOLAS

Universitat de Barcelona

RESUMEN. La discusión sobre la naturaleza de la filosofía política encuentra en el comentario del *Hierón* de Jenofonte que hace Strauss, el posterior debate público con Kojève y la correspondencia privada entre ámbos, un lugar privilegiado para informar del objetivo que persigue Strauss y que tiene como eje principal la defensa de la concepción «clásica» de la filosofía, que debe defenderse de las acusaciones a las que se ve sometida desde las instancias del poder político. Paralelamente es una muestra clara de la posición divergente de Kojève al respecto, considerando la relación entre sabiduría y tiranía como la forma extrema de la relación entre filosofía y política.

Palabras clave: filosofía política, tiranía, sabiduría, Strauss, Kojève, Voegelin.

El mismo año que George Orwell finalizaba *1984*, una denuncia alegórica de la ferocidad de los regímenes dictatoriales del siglo, Leo Strauss publicaba su primer libro dedicado a un autor antiguo. Se trataba de un comentario sobre el *Hierón* de Jenofonte¹. Hasta ese momento la trayectoria de Strauss había reparado en autores como Jacobi, Mendelssohn, Spinoza, Hobbes y Maimónides. Es posible afirmar que *On Tyranny* abre las puertas al estudio de la filosofía antigua en los trabajos straussianos. A lo largo del presente comentario observaremos como este comentario se engrandece por una

ABSTRACT. The discussion on the nature of political philosophy finds in the straussian commentary of Xenophon's *Hieron*, the public debate with Kojève and their correspondence, a privileged place to inform about the objective that persecutes Strauss - the defense of «classic» conception of philosophy that must be defended of the accusations which it is put from the instances of political power. Parallely it is a clear sample of the divergent position of Kojève on the matter, considering the relation between wisdom and tyranny as the extreme form of the relation between philosophy and politics.

Key words: political philosophy, tyranny, wisdom, Strauss, Kojève, Voegelin.

polémica con Alexandre Kojève que proporcionará una clave interpretativa del pensamiento de Leo Strauss, así como una polémica con E. Voegelin². Junto a esta tarea, intentaremos exponer los temas del debate entre *sabiduría y tiranía*.

Leo Strauss y Alexandre Kojève se conocieron en los años veinte del siglo pasado. Por aquel entonces, se dedicaban al estudio del pensamiento religioso. El primer libro de Strauss estará dedicado a la crítica de la religión en Spinoza como fundamento de su ciencia bíblica y el segundo recopila estudios sobre el pensamiento medieval judío y musulmán³.

Kojève, por su parte, realizaba por aquel entonces su disertación doctoral, dirigida por Karl Jaspers en Heidelberg, sobre la filosofía de la religión de Soloviev (*Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews*), para después obtener «con honores» su doctorado en filosofía y lenguas orientales (sánscrito y chino) ⁴.

En 1932 se reencuentran en París hasta que, en 1934, Strauss, continuando el periplo que lo alejaba de la Alemania hitleriana, marcha a Londres y posteriormente a los Estados Unidos donde empezará su carrera de docente, principalmente, en la Universidad de Chicago. Alexander Kojève, que impartió un seminario sobre Hegel en l'École Pratique des Hautes Études de 1933 a 1939, abandonó la vida académica tras la Segunda Guerra Mundial. En 1947 publicó los materiales del seminario bajo el título de *Introducción a la lectura de Hegel*, libro que influyó poderosamente en el pensamiento europeo y americano ⁵. Kojève no regresó a la vida académica sino que, a través de un exalumno de su seminario, Robert Marjolin, consiguió un cargo importante en el Ministerio de Economía francés, y participó decisivamente en el tratado GATT y en la creación de la Comunidad Económica Europea. Hasta su muerte en 1968 su actividad e influencia tuvo un peso importante en la política económica internacional de Francia.

La relación entre Strauss y Kojève continuó de forma epistolar. Así, a la petición formulada por Strauss a Kojève de reseñar el libro sobre el *Hierón*, Kojève respondió con la idea de publicar un libro en francés que incluiría, además de la traducción del *Hierón* y del comentario de Strauss, la crítica de Kojève y la respuesta de Strauss a esta crítica. La crítica de Kojève es la crítica más importante que se haya hecho de *Sobre la tiranía* y, en cierto sentido, de la posición de Strauss. El libro fue publicado en francés en 1954

y diez años después en inglés. En 1991 se reeditó habiendo añadido un párrafo del segundo comentario straussiano que había sido suprimido en la edición americana, y se publicó, por primera vez, la correspondencia entre Strauss y Kojève. La reciente traducción castellana permite visitar de nuevo una tan peculiar relación entre dos «maîtres à penser» que tanta influencia se supone que ejercen en la actualidad.

1. Sobre la tiranía

El *Hierón* es un pequeño diálogo de Jenofonte que lleva por subtítulo «De la Tiranía». En él podemos observar cómo el poeta Simónides, que ha ido a visitar al tirano Hierón, le pide en una conversación privada su punto de vista sobre qué vida es la más deseable, si la del tirano o la del ciudadano particular. Hierón responde presentándole las muchas penas y fatigas que comporta la tiranía y los pocos placeres de los que permite disfrutar, desmintiendo así la opinión vulgar, que Simónides también comparte, según la cual el tirano dispone de innumerables y espléndidos motivos de placer. El diálogo acaba con las recomendaciones de Simónides a Hierón, las cuales, si las siguiese, harían que fuese querido y amado por sus súbditos.

El comentario que Strauss hace del diálogo es extenso, documentado y riguroso. En él ya se advierten los rasgos que caracterizarán sus lecturas posteriores de los textos clásicos. Leo Strauss ha sido durante este siglo uno de los principales «intérpretes de textos y de textos difíciles» ⁶. Su tarea hermenéutica, crítica con el predominio de la visión historicista y neopositivista ha sido comentada, entre otros, por H. G. Gadamer ⁷. Su obra más importante al respecto es *Persecution and the Art of Writing* (1952), siendo, sin embargo, todas sus obras un reflejo de

esta misma crítica y participando todas ellas del mismo talante ⁸.

A grandes rasgos, la lectura straussiana de los textos clásicos descansa sobre el principio de intentar comprender un autor tal y como él se comprendió. Por eso la lectura straussiana se ciñe sobremanera en todos los recodos del texto, destacando en ellos las incorrecciones e incoherencias —que pueden esconder alguna cosa si son voluntarias—, y siguiendo detalladamente sus evoluciones. Para Strauss los textos de un autor deben leerse teniendo presente la totalidad de sus obras, las intenciones que escondía, el público al que se dirigía, etc. La lectura de Strauss hace descansar uno de sus fundamentos en el redescubrimiento de una manera de escribir olvidada, la propia de aquellos autores que esconden en sus textos las doctrinas cuya exposición pública generaría el malestar en la sociedad. Estos textos esotéricos serían autosuficientes para permitir una lectura coherente y más profunda que la simplemente literal. Esta manera de escribir, que Strauss hace extensiva a toda la filosofía hasta el predominio de la tesis ilustrada de la publicidad de la razón, es la que permite un tipo de lectura que ha iluminado muchos textos y que ha permitido una comprensión no exenta de polémica ⁹. Una muestra que ejemplifica este modo de leer la encontramos en el comentario del *Hierón*.

Strauss realizó su comentario en un momento en el que predominaba una depreciación de Jenofonte, depreciación que era compartida por la retórica y, en consecuencia, también por la retórica socrática. Una de las intenciones de Strauss era reencontrar el sentido de la retórica y su relación con la filosofía. Otra de las intenciones era comentar los diálogos de Jenofonte para hallar así una clave interpretativa de los diálogos platónicos ¹⁰. Una de las particularidades del comenta-

rio straussiano es la de considerar que el diálogo es una forma de comunicar el pensamiento del autor de manera oblicua e indirecta. Esta suposición entraña el peligro de una interpretación arbitraria, peligro que Strauss intenta evitar someténdose con paciencia al texto, a sus cambios, a las palabras presentes y ausentes, a los temas resueltos y a los no resueltos, a las sugerencias, a las coincidencias y a las divergencias. En fin, se trata de un comentario que tiene presente la acción del diálogo, su forma, los personajes y sus motivaciones, además de la lógica de la argumentación en él contenida.

El problema del diálogo permanece oculto. Strauss intenta encontrar las respuestas implícitas a partir de las respuestas explícitas o provisionales. De este modo, sigue una de las notas de la retórica antigua: partir de la opinión común para llegar a sugerir aquello que se quiere comunicar —es la táctica de Ulises ¹¹. Así puede entenderse también el hecho de que se considere el diálogo como el género más filosófico: partiendo del paralelismo existente en los escritos técnicos de Jenofonte entre el *De economía* y el *Hierón* (que tienen la forma de diálogo) y el *Hiparco* y el *De la caza* (escritos en forma de tratado), comenta cómo la temática de los primeros es más elevada, más filosófica que la de los segundos. El tratamiento de la filosofía, apunta Strauss, es el tratamiento del diálogo ¹², y por ello la enseñanza conversacional del arte de gobernar gozaría respecto del tratado técnico de las siguientes ventajas: primero, necesita de la confrontación entre un hombre sabio y un gobernante. Esto lleva a maravillarse de si las lecciones dadas por el sabio al gobernante dan resultado, pues fuerza al autor a dejar sin respuesta la pregunta, que es nada menos que una forma especial de la pregunta fundamental por la relación de teoría y práctica, o de conocimiento y virtud. La

segunda razón es que mientras la prueba de la infelicidad del tirano injusto está basada enfáticamente en la experiencia, la prueba de la felicidad del tirano benefactor no lo está: la felicidad es meramente prometida por un poeta.

La interpretación de Strauss, de la que no podemos seguir todos los argumentos, pues nos embarcaríamos en una glosa del texto, sostiene, sin embargo, unas líneas principales. Por un lado, configura el pensamiento de Jenofonte alrededor de la creencia según la cual la felicidad solamente es posible gracias a la excelencia o a la superioridad (la del gobierno o la del sabio). Por otro lado, y éste es uno de los temas básicos de la interpretación de la enseñanza de Jenofonte sobre la tiranía, el mundo clásico de referencia puede ser útil para tratar las tiranías actuales. Strauss, que considera que los problemas fundamentales son y serán siempre, en principio, accesibles, estaría procurando una revalorización de la filosofía política clásica como filosofía válida para entender lo que sucede en su siglo. Lo que queda ya apuntado en el comentario del Hierón será ampliado en un libro tan poco sistemático como *What is Political Philosophy?* (1959)¹³.

2. La polémica Kojève-Strauss

Alexandre Kojève parte del hecho que para Simónides o Jenofonte la tiranía tal y como la presenta Simónides en la última parte del diálogo es un ideal imposible, una utopía. ¿Es esta manera de ver también la de Strauss? Lo que afirma Strauss es que la distinción entre la tiranía actual y la tiranía clásica hunde sus raíces en la diferencia entre los conceptos modernos de filosofía y ciencia, y los correspondientes conceptos clásicos. La tiranía actual se basa en el progreso ilimitado de «la conquista de la naturaleza» que la ciencia moderna ha hecho posible,

así como la vulgarización y difusión de los conocimientos científicos y filosóficos. Los antiguos rechazarían tales ideas porque las considerarían «antinaturales», destructoras de la humanidad¹⁴. La posición de Kojève es que la tiranía ideal que describe Simónides ya es un hecho: el tirano distribuirá los premios, sobre todo honoríficos, para instaurar en su estado una emulación (que califica como «stakhanovista») en el campo de la economía, y reservará el castigo a otros; en lugar de tener un ejército mercenario el tirano organizará un cuerpo de seguridad y un ejército permanentes, con servicio militar obligatorio y recurrirá, si es necesario, a la movilización general¹⁵; tendrá también que gastar una parte de su fortuna particular para el bien común, construyendo edificios públicos antes que palacios.

Partiendo de esta realidad de la tiranía, que por una parte Kojève identifica con la consecución del final de la historia y con el advenimiento del Estado universal y homogéneo, y que, por otra parte Strauss critica severamente desde sus parámetros clásicos, el debate se centra en la cuestión de cual es la relación que deben mantener sabiduría y tiranía, o dicho de otra forma, filosofía y política. Kojève no da mucha importancia al hecho de que él sí cree en la existencia del sabio (como figura poseedora de la sabiduría hegeliana) mientras que Strauss habla meramente del filósofo. La cuestión gana en importancia y actualidad también para Kojève. A grandes rasgos se dibujan las dos soluciones: la de Strauss que implica la máxima distancia, y la de Kojève que trabaja para una reconciliación entre saber y poder.

El escrito de Alexandre Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, ejecuta un análisis hegeliano del texto de Jenofonte. Son importantes, por ejemplo, su identificación del deseo de honor de Simónides y de la

pasión erótica del tirano en un mismo deseo, el deseo de reconocimiento (revisión hegeliana de la doctrina maquiaveliana del deseo de gloria), que como es sabido juega un papel central en la interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*. También resalta su análisis realista de las diferentes relaciones históricas entre el filósofo y el poder a partir de las diferentes concepciones ontológicas: la retirada en el jardín epicúreo, la creación de la República de las Letras, la secta, la «capilla», etc. Según Kojève, todas ellas son formas de un mismo egoísmo fruto de una concepción «teísta» de la verdad y del ser. La postura que en conjunto representan —la de apartarse del juego político y no estorbarlo esperando un trato recíproco—, cambia radicalmente si admitimos el ateísmo radical hegeliano, tal y como hace Kojève, según el cual el Ser mismo es temporal y se crea, en tanto que revelado discursivamente, en el transcurso de la historia.

La postura final de Kojève plantea la necesidad de la colaboración entre sabiduría y tiranía: los filósofos deben dar consejos políticos a los hombres de Estado para que haya progreso histórico y los hombres de Estado deben realizar en la acción política los consejos filosóficos para que la realidad se vea sometida a la acción negadora y se convierta en una nueva realidad que necesite ser comprendida por los filósofos¹⁶. Es en esta situación donde resulta necesaria la figura del «intelectual» que mediará entre la falta de tiempo del tirano para llenar el vacío teórico entre utopía y realidad, y la falta de tiempo del sabio para llenar el vacío práctico entre realidad y utopía. Tácitamente, el tirano no juzgará la filosofía y el filósofo tampoco la tiranía.

La pretensión de Kojève, tal y como está aquí esquemáticamente expuesta, puede ser matizada. En su correspondencia con Strauss deja bien claro cuál de los

dos personajes, si el sabio o el tirano, es superior: que el rey se convierta en filósofo es imposible¹⁷. Tenemos, pues, que la relación que presentaba al final de *Tyrannie et Sagesse* ya no está tan clara. Otro matiz es una interrogación: ¿por qué habla Kojève de la relación entre sabiduría y tiranía como si de ésta dependiese la evolución de la historia futura cuando ya ha «decretado» el final de la historia? La relación que dibuja no tiene sentido en el mundo donde él cree vivir. El esquema de la relación entre saber y poder estaría más próximo a una jerarquía que a un esquema polarizado en dos extremos y los intelectuales sirviendo como mediadores. Siguiendo las pistas que ofrece S. Rosen, se diría que Kojève pretendía vivir en el Olimpo¹⁸.

Strauss no acepta el punto de partida de Kojève, sino que reitera en su respuesta, titulada *Restatement on Xenophon's Hiero*, la maldad intrínseca del concepto de tiranía, a la que compara con un cáncer. Si Kojève piensa que los tiranos contemporáneos son tiranos buenos, en el sentido en el que los describe Simónides, ello implicaría, por ejemplo, que la introducción de la emulación stakhanovista hubiera sido acompañada por la desaparición de las acciones de la NKVD o de los campos de «trabajo»¹⁹. Strauss centra la cuestión crucial en la validez o no del marco conceptual de la filosofía política clásica. Dejando de lado sus nada factibles propuestas formuladas de cara a convencer a su auditorio conservador, su intención profunda es salvar la filosofía de los ataques que se le han hecho desde el poder. Strauss sitúa su reflexión en el marco del conflicto que vive el filósofo que sabe que no hay nadie mejor que él para gobernar y que, por otro lado, no quiere gobernar²⁰. El análisis de la filosofía política clásica tiene esta tensión como pilar de su interpretación. Strauss está de acuerdo con Kojève respecto al hecho de que el filósofo debe salir a la calle, pero no para

cambiar el mundo desde el gobierno sino con el ánimo de buscar nuevos filósofos potenciales y de defender públicamente la filosofía. Strauss dice que no hay ninguna conexión necesaria entre la indispensable filosofía política del filósofo (la que realiza para defender y garantizar su actividad filosófica) y los esfuerzos que pueda hacer o no hacer de cara a establecer el sistema óptimo de gobierno. La razón de tal desconexión es que la filosofía y la educación filosófica son posibles en toda clase de regímenes.

Esta postura de Strauss debe ser también matizada. En otras obras, Leo Strauss ha descrito muy bien lo que entiende por «filosofía política», a saber, la apariencia política de la filosofía que debe guardar las formas toda vez que es una exhortación a la vida filosófica y una defensa de las actividades de los filósofos presentándolos como los mejores ciudadanos. Esta aparición pública prudente de la filosofía resultaría imposibilitada en el Estado universal y homogéneo de Kojève: los totalitarismos de este siglo han querido suprimir todo pensamiento libre y crítico. Afortunadamente, tenían grietas por donde los representantes de la filosofía podían intentar realizar su tarea, aun poniendo en peligro sus propias vidas. ¿Quién puede asegurar, sin embargo, que los poderosos no refinarán sus métodos de dominio ideológico? De algún modo podría pensarse que es aún vigente la descripción que hace Strauss de la precariedad de la vida filosófica.

Strauss y Kojève no dejan de tener puntos en común en este debate. Los dos se reconocen como interlocutores válidos en la medida que se entienden el uno al otro y saben que sus diferencias son irreconciliables. Aun así, pueden coincidir en la valoración que hacen de Heidegger. Es curioso el hecho de que no nombran al pensador alemán en todo el libro, estando éste, no obstante, presente en el trasfondo

de la polémica. Mientras que Kojève evitó a Heidegger en sus años de alumno de Heidelberg, sin duda, este silencio sobre el que fuera maestro de Strauss forma parte de su estrategia política y educativa²¹. Incluso el último párrafo de la respuesta de Strauss en la edición francesa, que contiene una obvia referencia a Heidegger, fue suprimido en la versión americana (y no ha sido traducido hasta la edición de 1991). Decía Strauss en este párrafo: «En nuestra discusión, el conflicto entre estas dos hipótesis fundamentales y contrapuestas apenas ha sido mencionado. Pero las hemos tenido presentes en todo momento, pues ambos hemos apartado, aparentemente, nuestra atención del Ser y la hemos dirigido hacia la tiranía, debido a que hemos visto que aquellos que carecen de valor para afrontar las consecuencias de la tiranía, aquellos que en consecuencia *et humiliter serviebant et superbe dominabantur*, se veían forzados al mismo tiempo a escapar de las consecuencias del Ser, precisamente porque no hacían otra cosa que hablar del Ser»²².

¿Cómo no pensar en Heidegger en el tema de la relación entre tiranía y sabiduría? ¿Por qué no aparece en la versión americana? ¿Puede que por moderación en el discurso público?²³ De hecho, Strauss y Kojève no dejan de tener presente lo que es primero por sí mismo y lo que es primero para nosotros, la filosofía política tal y como la tematiza Strauss.

Otro de los puntos en común, más allá de la «evitación» de Heidegger, y aquí entramos en el terreno de las interpretaciones, se hallaría, según S. Rosen, en que Strauss y Kojève estarían intentando una operación pareja, uno con Platón y el otro con Hegel. Para Rosen la obra hegeliana de Kojève era una operación de propaganda dirigida en favor del marxismo²⁴. Del mismo modo, Strauss situaría a Platón en su filosofía exotérica con la cual incidir

sobre el mundo. Ciertamente, el discurso de Strauss concede demasiado a su auditorio «conservador». Ahora bien, matizando la opinión de Rosen, pensamos que el haber elegido a Platón no es meramente un ejercicio de «propaganda», ni un capricho de erudito, sino que la propuesta platónica de la filosofía que hace Strauss es su propósito serio²⁵.

Para Stanley Rosen, Kojève realiza un esfuerzo por completar el programa de la Ilustración, logro que definiría el final de la historia como la satisfacción profunda del deseo humano, es decir, del deseo de reconocimiento. Strauss también completaría este programa aunque en su versión conservadora, posición que le vincula con Nietzsche²⁶. Dejando de lado la presentación que hace Rosen de Strauss como defensor de un programa político para la preservación de la filosofía en el sentido clásico o estricto del término haciendo uso de una retórica ilustrada, podría argumentarse a Rosen que las decisiones que llevan a Strauss y a Kojève a escoger entre Platón y Hegel (para Kojève, las *únicas* posibilidades) como propaganda de sus empresas no son de la misma naturaleza (por no hablar de la diferencia entre la *filosofía* platónica y la *sofía* hegeliana). En base a la correspondencia entre ambos puede decirse que la decisión de Kojève no es moral, mientras que sí lo sería la de Strauss. Para Kojève la conciencia de Torquemada o Dzerzhinski no son condenables, la historia los ha hecho necesarios. Sospechamos que Strauss no puede resistirse, desde su conciencia de pertenecer a un pueblo perseguido por la inquisición y los totalitarismos del siglo XX, a condenarlos.

3. *La correspondencia entre Strauss y Kojève*

Michael S. Roth, uno de los editores de la correspondencia, encontró las cartas de

Strauss entre los papeles de Kojève mientras preparaba su libro *Knowing and History* sobre la aparición de Hegel en la Francia del siglo XX²⁷. Las cartas de Kojève estaban en el archivo de la Universidad de Chicago. Junto con Victor Gourevitch las han editado, traduciendo del alemán al inglés y venciendo las dificultades que suponían algunos manuscritos o copias en mal estado. La correspondencia, además de informarnos sobre la personalidad y las ideas de los interlocutores, y de más de un chisme, es una herramienta necesaria para el conocimiento de la relación entre Strauss y Kojève. Aunque no descubre nada realmente novedoso, sí que respalda una manera de ver a Strauss más allá de considerarlo un simple propagandista reaccionario.

Strauss y Kojève empiezan su intercambio epistolar después de que el primero abandonase París y se dirigiese hacia Londres. La primera carta es del año 1932 y la última del año 1965. Hay muchas cuestiones interesantes, tanto respecto a la génesis del libro en el que colaboran, como por la misma cuestión de la polémica. Alguna cosa al respecto ya hemos dicho.

Una característica que se va repitiendo a lo largo de la correspondencia es la mutua consideración que se tienen. En el año 1947 Kojève dice: «tengo la impresión de que básicamente no pensamos tan diferentemente como parece». Más de un año después Strauss deja dicho: «Estoy ansioso de ser recensionado por usted, porque usted es una de las tres personas que se alegrarán de comprender lo que estoy intentado». Del mismo modo, Strauss se alegra del acuerdo relativo sobre los problemas genuinos, problemas que son negados por el existencialismo o trivializados por el marxismo o el timismo²⁸.

No obstante, en la correspondencia se hace evidente claramente el desacuer-

do. En una carta de 11 de septiembre de 1957 Strauss escribe sobre la disyuntiva entre Platón y Hegel que ya había comentado Kojève. La postura de Strauss ya se vislumbra, pero lo que centra la carta es la presencia del desacuerdo. Para Strauss el hegelomarxismo de Kojève impide la discusión y ésta no podrá avanzar hasta que Kojève responda a dos cuestiones. La primera objeción es si no tenía razón Nietzsche describiendo el final hegelomarxista como «el último hombre». La segunda objeción a la teorización kojéviana es que ésta no sabe qué poner en el lugar de la Filosofía de la Naturaleza hegeliana. Estas dos cuestiones ya eran uno de los motivos principales de la crítica en el debate público entre Strauss y Kojève del año 1954.

Esta reiteración del problema tres años después de la publicación de la versión francesa, nos permite vislumbrar como el diálogo no ha avanzado. Las posiciones quedan definidas y no parece posible un acuerdo ni una solución de compromiso. Resumiendo lo que dice Kojève en *Tyrannie et Sagesse*, y teniendo presentes los lugares donde tematiza mejor la cuestión²⁹, podemos decir que el final de la historia es el fin del discurso esencial humano tal y como se expresa en las categorías de la lógica dialéctico-especulativa de Hegel y tal y como actúa en el proceso de la historia humana con el triunfo de Napoleón en Jena en el año 1806. El final de la historia ha llegado en los Estados Unidos, Rusia y Japón, dice Kojève. La existencia humana, que ya habrá satisfecho todos sus deseos, vivirá en una nueva animalidad en la que los hombres estarán contentos construyendo sus edificios y obras de arte como los pájaros construyen sus nidos, jugando como los cachorros o dándose al amor como las bestias adultas³⁰. De hecho, el discurso humano desaparecerá, y con él la filosofía y la misma sabiduría discursi-

va. Pensar ya no será otra cosa que re-pensar y re-construir la historia, y re-confirmar su final.

Strauss advierte que ésta es la descripción del último hombre nietzscheano. Una sociedad que no es capaz de dar ningún motivo para mover la grandeza del ánimo acabará subyugando a la masa humana, envileciendo a los hombres, convirtiéndolos en espíritus atrofiados e incapaces. Strauss ya le ha reprochado a Kojève esto en el *Restatement on Xenophon's Hiero*. Confía en la corrupción del estado universal y homogéneo y en la capacidad de sublevación del nihilismo³¹.

La otra diferencia fundamental que separa a los dos filósofos atañe a la manera como éstos leen a Platón: para Strauss la lectura de Kojève está condicionada sobremanera por la lectura hegeliana sin esperar qué es lo que revelaría el texto por sí mismo desde el punto de vista de Platón. Clara muestra de lo que podrían ser las dos formas de lectura sería, salvando las distancias, la diferencia que hay entre el comentario de uno y otro de la obra de Jenofonte. Strauss pretende una lectura de los clásicos no mediatizada por ninguna instancia que no sean los textos mismos y sus sugerencias; toma como modelo las filosofías medievales judía y musulmana, convirtiéndose en un atento lector de los textos clásicos³².

La postura straussiana de intentar comprender a un autor tal y como él mismo se ha comprendido le apartaría de lo que G. Reale ha llamado el paradigma schleiermacheriano, que proclama la intención de comprender a un autor mejor que él mismo³³. De hecho, Strauss no puede incluirse en ninguno de los paradigmas que Reale nombra en su *Platone*³⁴, y su adhesión a la crítica de Cherniss a la idea de una enseñanza oral en la Academia como doctrina definida le apartaría de la escuela de Tübinga³⁵. Asimismo, resulta difícil estar de acuerdo

con la situación que le pertocaría según la clasificación de Francisco J. González en su análisis de la «Third Way» de los estudios platónicos³⁶.

La concepción que tiene Strauss de la filosofía clásica hace de las obras de Platón y de Jenofonte obras de filosofía política en su sentido particular de la expresión «filosofía política», es decir, de defensa de la filosofía, justificación de su existencia, propedéutica y transmisión elitista de conocimientos. La escritura toma así una importancia fundamental en una peculiar manera de entender la aparición pública de la filosofía que se acuerda con una manera de ver las relaciones entre filosofía y sociedad, relación en la que la filosofía o razón estaría confrontada como pretensión de saber con la religión o revelación³⁷. De otro modo cabría considerar tal relación si la sociedad fuese gobernada desde la mera *doxa* como pluralidad de sabidurías incapaces de dominar una de ellas en exclusiva el ámbito global de poder.

4. Sobre la modernidad de la tiranía

La polémica entre ambos autores queda más despejada tras la lectura de la réplica de Strauss a Kojève y a Voegelin. La crítica a Strauss se produce primeramente en torno la cuestión de la importancia y la efectividad del estudio de los clásicos para situar adecuadamente el estudio de la ciencia política y más concretamente de las tiranías modernas. Tanto Kojève como Voegelin reprochan a Strauss el hecho de querer restaurar la ciencia política clásica con la intención de hacer inteligible la política moderna. Strauss afirma que «la diferencia entre la tiranía actual y la clásica tienen su raíz en la diferencia entre los conceptos modernos de filosofía o ciencia y el concepto clásico de filosofía o ciencia»³⁸. La tiranía actual se basa en el progreso ilimitado en «la conquista

de la naturaleza» que la ciencia moderna ha hecho posible, así como en la vulgarización o difusión del conocimiento filosófico o científico. Los antiguos hubieran rechazado estas ideas por considerarlas «antinaturales», es decir, destructoras de la humanidad. La confrontación con Kojève, basada en una cordialidad y admiración mutua, se sitúa ahora en la cuestión de la relación entre sabiduría y tiranía. Como acabamos de ver, Kojève, a pesar de subrayar la superioridad del pensamiento clásico, rechaza la solución clásica de los problemas fundamentales. La reconciliación necesaria entre tiranía y sabiduría que plantea Kojève se enfrenta con la prudente distancia que Strauss concede entre ambos conceptos. Strauss nota que Kojève no aprecia de manera suficientemente clara el concepto de utopía en cuanto que no contempla la distancia entre los consejos utópicos de Simónides y su realización, muy dudosa según Strauss, en las tiranías actuales. La dialéctica del amo y el esclavo, en la que basa Kojève su argumentación, no encajaría tampoco con la visión clásica ni con la de Strauss, pues, más que amo o esclavo, su modelo es el del sabio. La enseñanza política de Hegel es la síntesis entre la política socrática y la maquiavélica o hobbesiana, en la cual el individuo se caracteriza únicamente por su búsqueda de reconocimiento, perdiendo así toda restricción sagrada o trascendente. En este sentido, el objetivo último de la sabiduría kojéviana, el Estado universal y homogéneo, limitaría la misma esencia de la filosofía, esto es, la educación de filósofos potenciales por amor a las almas bien ordenadas y al orden eterno. Los hombres de este Estado serían, dice Strauss, el último hombre de Nietzsche. Ante el amor genuino del filósofo, el amor del gobernante es «mercenario», y por eso es por lo que «no podemos estar de acuerdo con la afirmación de Kojève

de que la tendencia educativa del gobernante tenga el mismo carácter y alcance que la del filósofo». Contra Kojève y con Platón, «no hay relación necesaria entre la indispensable política filosófica del filósofo y los esfuerzos que podría hacer o dejar de hacer para contribuir al establecimiento del mejor régimen»³⁹. La filosofía es la búsqueda del orden eterno independientemente de la historia (el reino de la libertad —sostiene Strauss— es una provincia del reino de la necesidad). En definitiva, contra el Ser discursivo de Kojève, éste es esencialmente inmutable e idéntico a sí mismo⁴⁰.

Para acabar, haremos mención del diálogo entre Strauss y Voegelin. La crítica de Voegelin pone el énfasis en la limitación del estudio de las tiranías clásicas para entender las modernas en cuanto que aquellas no abarcan, debido a su excesiva estrechez, el concepto de *cesarismo*. Este concepto sería el resultado de la reflexión sobre la tiranía en un régimen posconstitucional que Voegelin ve sólo posible tras la influencia bíblica secularizada por Maquiavelo a partir del concepto del «profeta armado». Strauss argumenta que Voegelin cae en la trampa del historicismo al creer entender los pensadores del pasado mejor que ellos mismos. La atenta lectura y la distancia prudente nos permitirían ver cómo, por una parte, los clásicos, incluso pudiendo haber hablado de los méritos del cesarismo no lo hicieron a causa de su interés central por el mejor régimen, que siempre es constitucional. Por otra parte, la lectura de Maquiavelo muestra como éste basa su filosofía política en el anhelo por la virtud clásica separándola, a su vez, del ideal *utópico* clásico de virtud moral, es decir, separando sabiduría y moderación en relación a la política. Es en este sentido como liga la sabiduría de Simónides con la del Príncipe de Maquiavelo más allá de ininterpretables influencias bíblicas. Tras la réplica a Voegelin y antes de empezar la de Kojève, Strauss nos dice

que los lectores modernos, educados en la literatura brutal y sentimental de las tres últimas generaciones, «necesitamos reeducarnos para acostumbrar los ojos a la reserva y a la tranquila grandeza de los textos clásicos». Según Voegelin, el problema al que se ha dedicado Strauss en realidad es el de la libertad de crítica bajo la tiranía, es decir, el problema spinoziano de la *libertas philosophandi*, y tal problema sigue siendo acuciante.

* * *

Los editores de la correspondencia creen que la intención de Strauss no comparte la reconciliación entre filosofía y sociedad porque pensaría que ambas serían destruidas en tal caso. Strauss mantendría que la vida filosófica deviene política en la medida en que los filósofos viven en comunidades políticas y necesitan garantizar su continuidad en cualquier régimen. De aquí la continuidad de la retórica. Strauss dice que: «No creo en la posibilidad de una conversación de Sócrates con el pueblo (no tengo claro lo que puedes pensar sobre esto); la relación del filósofo con el pueblo está mediada por un cierto tipo de retóricos que suscitaban el temor de un castigo después de la muerte; los filósofos pueden guiar tales retóricos pero no pueden hacer su trabajo. Éste es el sentido del *Gorgias*»⁴¹. Ahora bien, este mantenerse apartado de la vida política no significa de ninguna manera estar ausente de ésta. Strauss muestra muy claramente que la filosofía tiene necesidad de una filosofía política dado que debe defenderse de las acusaciones a las que se ve sometida. El comentario del *Hierón* de Jenofonte que hace Strauss, su debate con Kojève y la correspondencia nos podrían informar del objetivo que persigue Strauss y que tiene como eje principal la defensa de la concepción clásica de la filosofía, ejerci-

da desde el respeto a los clásicos y con la intención de recuperar «el inquietante y seductor reto ofrecido por el escepticis-

mo erótico de Sócrates»⁴² procurando por el mantenimiento de la *libertas philosophandi*.

NOTAS

¹ Reeditado y ampliado en Leo STRAUSS, *On Tyranny, Revised and expanded edition including the Strauss-Kojève correspondence*. Edited by Victor Gourevitch, Michael S. Roth, New York, Free Press, 1991. En la traducción castellana (L. STRAUSS, *Sobre la tiranía*, presentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid, Encuentro, 2005) no se reproduce la correspondencia, pero sí que se añade la re-
censión de E. Voegelin.

² Sobre Alexandre Kojève pueden consultarse con provecho los estudios de Dominique AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990 y de Dominique PIROTTE (ed.), *Alexandre Kojève: un système anthropologique*, Paris, PUF, 2005. Sobre Leo Strauss, los estudios de Antonio LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia, Res Publica, 2000. § 12 «Tiranía y ser» (pp. 138-157) y Carlo ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna, il Mulino, 2000, especialmente pp. 82-87. Específicamente sobre el tema que nos ocupa, A. SINGH, *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève, Debate on Tyranny*, UP of America, 2005, Laurent VIBARD, *Le sagesse et le féminin: science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, Paris, Hartmann, 2005 y Antonio FERRER, «Una posible doctrina de la tiranía: Sobre la tiranía de Leo Strauss», *La Torre del Virrey*, 1, 2006, pp. 66-73. Sobre Voegelin y Strauss, Ted V. McALLISTER, *Revolt Against Modernity. Leo Strauss and Eric Voegelin. The Search for a Postliberal Order*, Kansas University Press, 1995. Los textos de la correspondencia y estudios sobre los mismos pueden encontrarse en *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin*, (1934-1964), ed. Peter Emberley and Barry Cooper, Pennsylvania State University Press, 1993.

³ Leo STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlagen seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930; *Philosophie un Gesetz*, Berlin, Schocken, 1935. La edición de las obras completas a cargo de H. Meier, Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, 6 vols., Stuttgart / Weimar, J. B. Metzler, 1996 y ss.

⁴ Cf. Alexandre KOJÈVE, «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 14, 6 (534-555) y 15, 1-2 (110-152).

⁵ Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947 (2.ª ed. augmentée,

1962). Cf. Michael S. ROTH, *Knowing and History*, Cornell, Cornell U.P., 1988.

⁶ Arnaldo MOMIGLIANO, «Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss», a *Revista Storica Italiana*, LXXXIX, 1967, pp. 1167-1172.

⁷ Especialmente en «Hermeneutik und Historismus», artículo reeditado en *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, 4.ª ed. (traducción castellana, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 599-640).

⁸ Dos notables presentaciones del pensamiento de Leo Strauss: A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política platónica. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia, Res Publica, 2000; C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna, il Mulino, 2000, además, el número monográfico de la revista *Res Publica* (n. 8, IV, 2001); D. TANGUAY, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003. Sobre la multiplicidad de los discípulos, A. LASTRA, J. MONSERRAT (ed.), *Herencias Straussianas*, València, Universitat de València, 2004. La obra más conocida de Strauss sobre la hermenéutica de los textos escritos bajo persecución: Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, 1952 (traducción castellana del capítulo principal, encabezando una selección de textos: L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, edición de Antonio Lastra, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1996).

⁹ Leo STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1952; *Natural Right and History*, U. Chicago P., 1953; *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, 1958; *City and Man*, Rand McNally, Chicago, 1964; *Socrates and Aristophanes*, New York, Basic Books, 1966; *Liberalism Ancient and Modern*, New York, Basic Books, 1968.

¹⁰ Además del comentario del Hierón Strauss escribió: *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of Aeconomicus*, Ithaca, Cornell U.P., 1970 y *Xenophon's Socrates*, Ithaca, Cornell U.P., 1972. Cf. Louis-André DORION, «L'exégèse straussienne de Xénophon: le cas paradigmatic de Mémorables IV 4», en *Philosophie Antique*, 2001, 1, 87-118.

¹¹ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 58-61.

¹² *On Tyranny*, ob. cit., p. 34.

¹³ Traducción castellana: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970.

¹⁴ «Restatement on Xenophon's Hiero», en *On tyranny*, ob. cit., pp. 178ss. («De nuevo sobre el Hie-

rón de Jenofonte», en *Sobre la tiranía*, ob. cit., pp. 219ss.)

¹⁵ En una carta a Strauss del 2 de noviembre de 1936 Kojève le explica la síntesis final de señor y esclavo: la lucha del trabajador se convierte en trabajo del luchador, es decir, servicio militar obligatorio como la más grande consecuencia de la Revolución Francesa, según Hegel. *On Tyranny*, ob. cit., pp. 232-233.

¹⁶ «Tyranny and Wisdom», en *On Tyranny*, ob. cit., pp. 174-176 (pp. 214-217 de la traducción castellana).

¹⁷ Kojève a Strauss, 15 de mayo de 1958. *On Tyranny*, ob. cit., p. 303.

¹⁸ S. ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 92, y todo el capítulo 3 (reeditada: New Haven, Yale University Press, 2003; traducción catalana de Xavier Ibáñez: S. ROSEN, *Hermenèutica com a política*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992.) Sobre Stanley Rosen, véase Xavier IBÁÑEZ, «Stanley Rosen discípulo de Leo Strauss: la evanescencia de lo ordinario», en A. LASTRA, J. MONSERRAT, *Herencias Straussianas*, Valencia, Universitat de València, 2004, pp. 75-99, Manuel VELA RODRÍGUEZ, *La lucha contra el nihilismo: la recuperación platónica de Stanley Rosen*, Valencia, Universitat de València, 2004, y X. IBÁÑEZ, J. MONSERRAT, «Sentit de l'obra de Stanley Rosen: L'evanescència de l'ordinari», estudio introductorio a S. ROSEN, *Filosofía fundadora. Estudis per a una metafísica del present*, Barcelona, Pòrtic/Barcelonesa d'Edicions, 2007, pp. 9-64.

¹⁹ *On Tyranny*, ob. cit., pp. 188-189.

²⁰ Cf. L. STRAUSS, *City and Man*, Virginia University Press, 1964, especialmente el capítulo II dedicado a la *República* de Platón. (Traducción catalana de Jordi Galí y Josep Monserrat, L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2000; traducción castellana, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006.)

²¹ «Siempre y cuando guardasen silencio, los estudiantes podían asistir a seminarios avanzados y matricularse con Leo Strauss: "Damas y caballeros, buenos días. En esta clase no se mencionará el nombre de ..., que por supuesto es estrictamente incomparable. Ahora podemos ocuparnos de la República de Platón. Que por supuesto es estrictamente incomparable". Yo no logré captar el nombre en cuestión, pero aquel "por supuesto" me hizo sentir como si un rayo luminoso, frío, me recorriese la espina dorsal. Un amable postgraduado escribió el nombre para mí al terminar la clase: un tal Martin Heidegger. Corrí a la biblioteca. Esa noche intenté hincarle el diente al primer párrafo de *Ser y tiempo*. Era incapaz de entender incluso la frase más breve y aparentemente directa. Pero el torbellino ya había comenzado a girar, el presentimiento radical de un mundo absolutamente nuevo para mí.» George STEINER, *Errata*, Madrid, Siruela, 1998, pp. 64-65.

²² «... étaient forcés de s'évader tout autant des conséquences de l'Être, précisément parce qu'ils ne

faisaient rien d'autre que parler de l'Être», edición francesa, p. 344. *On Tyranny*, ob. cit., p. 212. *Sobre la tiranía*, ob. cit., p. 261.

²³ Strauss habla el 4 de septiembre de 1949 de la «Heidegger's cowardly vagueness», p. 244. Este comentario sería parcial si no citásemos el tratamiento que hace después Strauss de Heidegger: ver «Kurt Riezler» en *What is political philosophy?*, Glencoe, Free Press, 1959 y «Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy», en *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, U. of Chicago P., 1983.

²⁴ Rosen cita la carta de Kojève a su discípulo Tran Due Thao (7-X-1948) donde explica que su interpretación de Hegel es una «œuvre de propagande destiné a frapper les esprits». *Hermeneutics as Politics*, ob. cit., p. 104, nota 44.

²⁵ No podemos en este momento sino avanzar los resultados de nuestro trabajo, J. MONSERRAT MOLAS, «Leo Strauss, lector de Platón», *en prensa*.

²⁶ Pierre MANENT, «Strauss et Nietzsche», *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 3, 1989, pp. 348-377. Cf. Rémi BRAGUE, «Leo Strauss et Maïmonide», en S. PINES i Y. YOVEL, *Maimonides and Plato*, La Haya, M. Nijhoff, 1986, pp. 246-268. Strauss aceptaría una parte importante de la crítica nietzscheana pero rechazaría la manera de expresarse. Es muy útil el estudio de Laurence LAMPERT, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago & London, Chicago University Press, 1996.

²⁷ Michael S. ROTH, *Knowing and History*, ob. cit., 1988.

²⁸ *On Tyranny*, ob. cit. pp. 243-244. Las otras dos personas que se alegrarían, presumiblemente Karl Löwith y Jakob Klein.

²⁹ A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, ob. cit., especialmente p. 434 nota 1.

³⁰ *Ibid.*, pp. 436-437.

³¹ *On Tyranny*, ob. cit., p. 208.

³² Rémi BRAGUE, «Athènes, Jerusalem, La Mecque», en *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 3, 1989, pp. 309-336.

³³ Leo STRAUSS, *What is political Philosophy?*, ob. cit., pp. 66ss.

³⁴ Giovanni REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

³⁵ Leo STRAUSS, «On a new interpretation of Plato's Political Philosophy», *Social Research*, 13, (1946). Traducción catalana de Josep Monserrat i Vladimir Olivares: «Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Platón», en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIII (2001) 49-76.

³⁶ Strauss quedaría situado en la segunda de las vías, o vía «no doctrinal». Cf. Francisco J. GONZÁLEZ (ed.), *The Third Way: New Directions on Platonic Studies*, Rowman & Littlefield, 1995, y del mismo autor: «A la caça de Platón, una alternativa a les interpretacions tradicionals», *Comprendre*, 1, 1999/2, 127-140.

³⁷ Jordi SALES, Josep MONSERRAT, *Introducció a la lectura de Leo Strauss, Jerusalem i Atenes*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1991. Josep MONSERRAT,

«Notas a *La ciudad y el hombre* de Leo Strauss», *Res Publica*, 8, 2001, 55-70.

³⁸ Leo STRAUSS, *Sobre la tiranía*, ob. cit., p. 220.

³⁹ Leo STRAUSS, *Sobre la tiranía*, ob. cit., pp. 250 y 253.

⁴⁰ Antonio LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, ob. cit., nota que será a partir de este momento que Strauss tratará de atenuar la confusión entre revelación y filosofía e incluso de trazar unas demarcaciones más estrictas entre ambas, tarea que agudizará la comprensión del fundamental, para Strauss, *problema teológico-político* y su insolubilidad. Desde el punto de vista hegeliano de Kojève, esta concepción teísta es inadmisibles, y ello implicaría la necesaria participación del filósofo en la política y su dependencia de la historia y del Estado (p. 147). Se formula claramente la oposición entre el filósofo y el sabio: el retraimiento del mundo en la certeza subjetiva (capilla o jardín) o el compromiso con la transformación del mundo.

⁴¹ A Kojève, 22 de abril de 1957 (*On Tyranny*, ob. cit., p. 275). En su análisis de la *República* de Platón, es fundamental la atención que presta a la necesidad de la colaboración entre Trasímaco y Sócrates para la construcción discursiva de la ciudad. Cf. *City and Man*, ob. cit., cap. 3.

⁴² Thomas L. PANGLE, introducción a Leo STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss*, Chicago, U. of Chicago P., 1989. Como claramente advierte Antonio Lastra (*op. cit.* p. 157) «a la tiranía y el ser han de suceder la preocupación exotérica por la educación liberal y el concepto funcional, aunque esotérico, de la heterogeneidad noética que procura la lectura de los clásicos y el ejemplo de la vida de Sócrates. El descubrimiento de la naturaleza, sin embargo, prepara el camino para una concepción del ser distinta a la manifestada en la última página de la *Nueva exposición*, de manera que el hombre no tenga que regirse por el misterio, es decir, por la iniquidad, sino por la ley». Es así que debería seguirse en la lectura la trayectoria que conduce a *Natural Right and History*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1953 (trad. cast., *Derecho natural e historia*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2000) y, posteriormente, a *El problema de Sócrates*, conferencias pronunciadas en la Universidad de Chicago en 1958 (traducción castellana en L. STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, introducción de Josep M. Esquirol, traducción de Francisco de la Torre, Barcelona: Paidós, 2004; en catalán, L. STRAUSS, *El problema de Sócrates*, introducción de Jordi Sales y Josep Monserrat, traducción de Josep Monserrat y Vladimir Olivares, Barcelona, Pòrtic-Barcelonesa d'Edicions, 2006.)